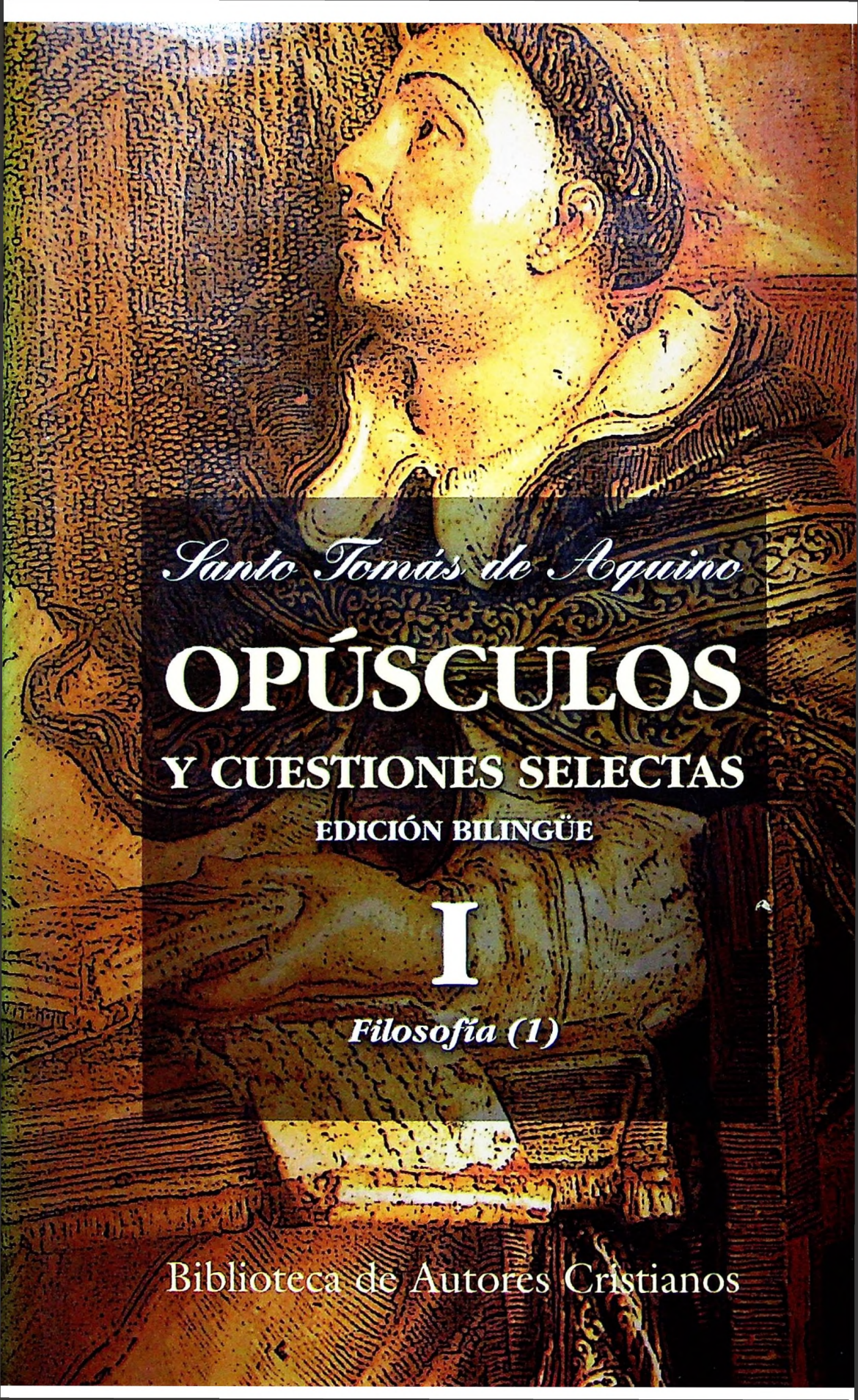

Santo Tomás de Aquino
OPÚSCULOS
Y CUESTIONES SELECTAS
EDICIÓN BILINGÜE
I
Filosofía (1)
Biblioteca de Autores Cristianos

La BAC

LA Biblioteca de Autores Cristianos (BAC) nació del tronco de La Editorial Católica y del impulso del catolicismo social que propugnaba el luego cardenal Ángel Herrera Oria. Su primer libro, la Sagrada Biblia, apareció el 18 de marzo de 1944.

Desde entonces, la BAC ha mantenido los trazos de su primera identidad, que la presentan como *«el pan de nuestra cultura católica»* por su propósito de publicar lo mejor del patrimonio doctrinal y literario de la Iglesia y lo más granado del pensamiento cristiano de todas las épocas.

De ahí que la BAC se haya reconocido siempre como *un servicio hecho a la fe y a la cultura,* máxime en su tradición de expresión castellana. Tal servicio lo realiza la BAC con *acendrado sentido eclesial,* acentuando la adhesión al magisterio del Papa y la comunión con toda la Iglesia bajo las directrices de los obispos. Y todo ello formando *una comunidad moral* en la que la Editorial sea puente de comunicación entre autores y lectores que no sólo aprecien el acervo secular del pensamiento cristiano, sino que lo enriquezcan con las aportaciones de cada momento histórico.

Para la realización de esta tarea en sus diversas secciones, colecciones y formatos, la BAC ha venido contando con el especial respaldo de la Universidad Pontificia de Salamanca y con la colaboración de todas las Órdenes y Congregaciones religiosas, así como con la asistencia y simpatía de autores y lectores, sacerdotes y seglares, hombres y mujeres que, tanto en España e Hispanoamérica como en el resto del mundo, han sabido convertir a la BAC en un hogar intelectual y cultural abierto a todos.

No en vano la obra de la BAC ha sido ya definida como *«el mayor esfuerzo editorial realizado por católicos españoles desde hace siglos».*

B.A.C.

SANTO TOMÁS DE AQUINO

OPÚSCULOS Y CUESTIONES SELECTAS

EDICIÓN PROMOVIDA POR LOS SUPERIORES PROVINCIALES DOMINICOS DE LAS PROVINCIAS DE ESPAÑA

COORDINADOR DE LA OBRA
ANTONIO OSUNA FERNÁNDEZ-LARGO

BAC Maior - Serie Biblioteca Clásica

SANTO TOMÁS DE AQUINO

OPÚSCULOS Y CUESTIONES SELECTAS

EDICIÓN BILINGÜE

I

Filosofía (1)

Los principios de la naturaleza * El ser y la esencia * La eternidad del mundo * De la unidad del entendimiento * De la verdad * El maestro * El bien * Cuestiones disputadas sobre el alma * Las criaturas espirituales * Apéndices

PRESENTACIÓN DE
MANUEL FERNANDO SANTOS SÁNCHEZ, O.P.
PRIOR PROVINCIAL DE LA PROVINCIA DOMINICANA DE ESPAÑA
Y PRESIDENTE DE LA JUNTA IBÉRICA DE PROVINCIALES DOMINICOS

COLABORADORES DEL VOLUMEN:
JUAN MANUEL ALMARZA MEÑICA • ÁNGEL CASADO MARTÍNEZ • GABRIEL FERRER ALOY • EMILIO GARCÍA ESTÉBANEZ • DONATO GONZÁLEZ-REVIRIEGO • ABELARDO LOBATO CASADO • ANTONIO OSUNA FERNÁNDEZ-LARGO

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS
MADRID • MMI

ÍNDICE GENERAL

Págs.

PRESENTACIÓN, por Manuel Fernando Santos Sánchez, O.P. XI
PRÓLOGO A LA EDICIÓN, por Antonio Osuna Fernández-Largo XIII
CONTENIDO DEL PRIMER VOLUMEN XXXVII
BIBLIOGRAFÍA DE LAS FUENTES DE SANTO TOMÁS XXXIX
SIGLAS DE LAS OBRAS DE SANTO TOMÁS XLV

Los principios de la naturaleza

INTRODUCCIÓN 3
[Los principios intrínsecos] 11
[Los principios extrínsecos] 17
[Relaciones entre las causas] 20
[Divisiones de las causas] 24
[Afinidad y diferencia entre las causas] 26

El ser y la esencia

INTRODUCCIÓN 31
Proemio 41
Capítulo I. Significado del ente, la esencia y sinónimos 42
Capítulo II. La esencia de las sustancias compuestas 45
Capítulo III. La esencia y los universales 55
Capítulo IV. La esencia de las sustancias simples 60
Capítulo V. Los tres modos de realidad de la esencia 67
Capítulo VI. La esencia de los accidentes 72

La eternidad del mundo

INTRODUCCIÓN 81
[Planteamiento] 89
[Argumentos de razón] 91
[Argumentos de autoridad] 95

De la unidad del entendimiento

INTRODUCCIÓN 101
Proemio 113
PARTE PRIMERA:
Capítulo I 115
Capítulo II 142
Capítulo III 148

Págs.

PARTE SEGUNDA:
Capítulo IV 162
Capítulo V 170

De la verdad

INTRODUCCIÓN 187
Artículo 1. ¿Qué es la verdad? 200
Artículo 2. ¿La verdad del entendimiento es más principal que la de las cosas? 212
Artículo 3. ¿La verdad está sólo en el entendimiento que compone ydivide? 219
Artículo 4. ¿Hay una sola verdad por la que todo lo demás es verdadero? 222
Artículo 5. ¿Hay alguna verdad eterna, fuera de la primera? 232
Artículo 6. ¿Es inmutable la verdad creada? 247
Artículo 7. ¿La verdad en Dios se predica esencial o personalmente? 253
Artículo 8. ¿Toda verdad lo es por la verdad primera? 257
Artículo 9. ¿Hay verdad en el sentido? 264
Artículo 10. ¿Hay alguna cosa falsa? 267
Artículo 11. ¿Hay falsedad en el sentido? 275
Artículo 12. ¿Hay falsedad en el entendimiento? 279

El maestro

INTRODUCCIÓN 285
Artículo 1. ¿Puede el hombre enseñar y llamarse maestro o, al contrario, está reservado a Dios? 297
Artículo 2. ¿Puede llamarse alguien maestro de sí mismo? 315
Artículo 3. ¿Puede un ángel enseñar al hombre? 319
Artículo 4. ¿El enseñar pertenece a la vida contemplativa o a la activa? 332

El bien

INTRODUCCIÓN 339
Artículo 1. ¿Añade el bien algo al ente? 349
Artículo 2. ¿Son convertibles ente y bien en cualquier realidad? 359
Artículo 3. ¿Es el bien anterior a la verdad según la razón? 365
Artículo 4. ¿Son buenas todas las cosas por la bondad divina? 370
Artículo 5. ¿Es el bien creado bueno por su esencia? 381
Artículo 6. ¿Consiste el bien de la criatura en el «modo, especie y orden», como dice Agustín? 387

Cuestiones disputadas sobre el alma

INTRODUCCIÓN 397
Cuestión 1. ¿Puede el alma humana ser una forma y algo concreto? 401
Cuestión 2. ¿Está el alma humana separada del cuerpo según el ser? 416
Cuestión 3. ¿Es el entendimiento posible o el alma humana una en todos? 431

Págs.

Cuestión 4. ¿Es necesario poner un entendimiento agente? 445
Cuestión 5. ¿Es el entendimiento agente uno y separado? 453
Cuestión 6. ¿Está el alma compuesta de materia y forma? 464
Cuestión 7. ¿Difieren específicamente el ángel y el alma? 475
Cuestión 8. ¿Debió unirse el alma racional a un cuerpo tal cual es el cuerpo humano? 489
Cuestión 9. ¿Se une el alma a la materia corporal por un medio? 505
Cuestión 10. ¿Está el alma en todo el cuerpo y en cualquier parte de él? 520
Cuestión 11. ¿Es el alma en el hombre una sustancia racional, sensitiva y vegetativa? 532
Cuestión 12. ¿Es el alma sus potencias? 544
Cuestión 13. ¿Se distinguen las potencias del alma por los objetos? 554
Cuestión 14. ¿Es inmortal el alma humana? 569
Cuestión 15. ¿Puede entender el alma separada del cuerpo? 580
Cuestión 16. ¿Puede el alma unida al cuerpo conocer las sustancias separadas? 595
Cuestión 17. ¿Conoce el alma separada las sustancias separadas? 608
Cuestión 18. ¿Conoce el alma separada todas las cosas naturales? 615
Cuestión 19. ¿Permanecen las potencias sensitivas en el alma separada? 631
Cuestión 20. ¿Conoce el alma separada los singulares? 642
Cuestión 21. ¿Puede el alma separada sufrir pena por el fuego corpóreo? 656

Las criaturas espirituales

INTRODUCCIÓN 671
Artículo 1. Si la sustancia espiritual creada está compuesta de materia y forma 677
Artículo 2. Si la sustancia espiritual puede unirse a un cuerpo 696
Artículo 3. Si la sustancia espiritual que es el alma humana se une al cuerpo con algo intermedio 710
Artículo 4. Si el alma está entera en cada parte del cuerpo 728
Artículo 5. Si hay alguna sustancia espiritual creada no unida a un cuerpo 739
Artículo 6. Si la sustancia espiritual está unida a un cuerpo celeste ... 748
Artículo 7. Si la sustancia espiritual está unida a un cuerpo aéreo 760
Artículo 8. Si todos los ángeles difieren entre sí por la especie 764
Artículo 9. Si el entendimiento posible es único en todos los hombres 779
Artículo 10. Si el entendimiento agente es único para todos los hombres 795
Artículo 11. Si las potencias del alma se identifican con su esencia 812

Apéndices

Introducción al Apéndice I 825
Apéndice I. Sobre la inmortalidad del alma 827
Introducción al Apéndice II 847
Apéndice II. ¿En el estado de unión se conoce el alma a sí misma por su esencia? 849

PRESENTACIÓN

Los Superiores de las Provincias de Dominicos en España estiman que el poner a disposición de los estudiosos una serie de obras de Santo Tomás, que nunca habían sido traducidas y tenían escasa difusión, es un servicio que les honra y que cumplen satisfechos por contribuir a difundir el pensamiento de uno de los mayores doctores que ha tenido la Iglesia en todos los tiempos.

Esta empresa se ha llevado a cabo merced a la benévola disposición de la Biblioteca de Autores Cristianos, tan cargada de méritos en lo referente a la difusión del pensamiento de Santo Tomás entre los lectores de habla hispana. La experiencia de esta editorial en difundir las ediciones bilingües de la *Suma de Teología* y la *Suma contra los Gentiles,* en varias ediciones con un número abundante de volúmenes, hace presagiar que las doctrinas de Santo Tomás tendrán también ahora una amplia resonancia y con rigor técnico y presentación inmejorables. Por ello agradecemos a dicha Editorial su iniciativa para llevar a cabo la presente obra.

Contando con el indudable interés del proyecto de difundir la doctrina de Santo Tomás, los Provinciales de los Dominicos en España hemos delegado en los Regentes de Estudio llevar a término la preparación de una edición de obras menores de Santo Tomás, que todavía son dignas de atención en filosofía y en teología, pero que resultaban inaccesibles para el lector español y sólo existentes en ediciones dispersas en lugar y espacio.

La obra de Santo Tomás mantiene su valor de modelo de trabajo intelectual para esclarecer y comprender la fe. Recientemente Juan Pablo II ha propuesto su doctrina como paradigma de síntesis entre la comprensión de la fe y el desarrollo de la razón humana. En su encíclica *Fides et ratio* afirma que «un puesto singular en este largo camino (del encuentro del cristianismo con la filosofía) corresponde a Santo Tomás, no sólo por el contenido de su doctrina, sino también por la relación dialógica que supo establecer con el pensamiento árabe y hebreo de su tiempo... Tuvo el gran mérito de destacar la armonía que existe entre la razón y la fe» (n.43). Estamos, pues, en la sintonía de la «asociación amigable» entre fe y razón, de que había hablado León XIII (Enc. *Aeterni Patris:* ASS 11, 1878-1879, p.109). Éste es el horizonte de una teología llamada a un progreso incesante, apoyada por todos los avances de la ciencia y la filosofía. Por esa misma razón, el actual Pontífice lamenta que se relegue al olvido el prototipo de teología elaborada por Santo Tomás: «con sorpresa y pena debo constatar que no pocos teólogos comparten un desinterés por el estudio de la filosofía» (Enc. *Fides et ratio* n.61). Este modelo de hacer teología es el que se encarece en Santo Tomás y por el que se le propone como «el auténtico modelo para cuantos buscan la verdad» (Enc. *Fides et ratio* n.78).

En esta línea, deseamos promover el conocimiento de la obra de Santo Tomás mediante un estudio que sea directo e inmediato con los mejores

textos que la crítica nos ofrece de sus obras y ayudados por especialistas en la materia, que nos conecten con sus escritos. No es nuestro propósito dar marchamo de ortodoxia a unas determinadas doctrinas filosóficas, ni a unas investigaciones teológicas, sino facilitar instrumentos para estudiar a un modelo excepcional de lo que es una síntesis ideal entre fe y razón, que, evitando reducir la trascendencia de la fe a una filosofía o hacer de la filosofía una revelación vergonzante, da satisfacción cumplida al deseo de comprensión que suscita la fe y ayuda a progresar en los grandes problemas planteados por la filosofía. Así es como entiende el estudio de Santo Tomás el actual Pontífice: «La Iglesia ha propuesto siempre a Santo Tomás como maestro de pensamiento y modelo del modo correcto de hacer teología» (*Fides et ratio* n.43).

Lo que ahora podemos presentar al lector español son una serie de pequeñas obras y cuestiones que, sin temor a equivocarnos, podemos decir que eran casi desconocidas de sus seguidores. Y a ello se añadía la dificultad de acceder a ediciones fiables de estas pequeñas obras, bastantes de las cuales se traducen ahora por primera vez al español o se ofrece su texto original en edición manual asequible. Nuestro propósito es hacer accesible a todos los estudiosos un pensamiento y un modo de hacer teología que demuestra su vigencia por «el incesante fruto que obtienen todos los que estudian y consultan sus obras», como dijo Pablo VI en la Carta al Maestro General de la Orden en el VII Centenario del Doctor Angélico (Ep. *Lumen Ecclesiae* [20-11-1974], 2).

Queremos expresar nuestro agradecido reconocimiento a todos los colaboradores en esta obra, que han ofrecido lo mejor de su saber para editar las obras de Santo Tomás, y a la Editorial Biblioteca de Autores Cristianos, que ha aceptado el compromiso de su edición y difusión desde su innegable competencia.

En la fiesta de Santo Tomás de 2001.

MANUEL F. SANTOS, O.P.
Presidente de la Junta Ibérica de Provinciales Dominicos

PRÓLOGO A LA EDICIÓN

Contando con el apoyo y el aliento de la Biblioteca de Autores Cristianos, el propósito de la presente edición es dar a conocer a los lectores de habla española una parte importante de los escritos de Sto. Tomás, que son casi desconocidos para los estudiosos de nuestro tiempo y, a nuestro parecer, también de tiempos pasados.

En esta Editorial ya han tenido acogida las dos grandes Sumas de Sto. Tomás, la *Suma de Teología* y la *Suma contra Gentiles.* Es de sobra conocido que estas dos grandes obras compendian lo mejor del legado intelectual del Aquinate. Pero estamos convencidos de que quien sólo conoce esas obras no ha aprovechado todavía otras riquezas presentes en pequeñas obras dispersas, que nos revelan un doctor desconocido, ni ha vislumbrado las metas que alcanzó su excepcional genio.

Nuestra intención es poner al servicio de los estudiosos del pensamiento filosófico, teológico y pastoral una serie de pequeñas obras, cuya escasa difusión no se corresponde con su valor intrínseco. Al proyectar esta edición, intencionadamente dejamos de lado su gran *Comentario a las Sentencias,* así como sus comentarios a obras clásicas, sea de Aristóteles o de Boecio. También dejamos para otra ocasión más propicia sus sabrosos comentarios bíblicos. Nuestro propósito se limita a dar a conocer al público de lengua española lo que la tradición tomista designó desde el principio como *Opúsculos y Cuestiones Disputadas* en el ejercicio del magisterio universitario. Y lo haremos a modo de selección, pues no tratamos de iniciar una nueva publicación de las obras completas de Sto. Tomás, ya que la edición leonina de sus obras, que debía marcar el ámbito de tal objetivo, está en curso de lenta publicación. La selección que ofrecemos, al contrario, parte del criterio del interés permanente de muchas de estas cuestiones y opúsculos y de su ineludible contribución para sintetizar un pensamiento filosófico y teológico que constituye el gran legado que nos dejó.

Aunque la clasificación de las obras de Sto. Tomás es muy dispar en sus biógrafos, podemos diferenciar, entre las que aquí encontrará el lector, dos grandes grupos, que son las obras de origen estrictamente académico y las de origen extraacadémico y escritas casi siempre a petición de terceras personas, como son las obras catequéticas, pastorales o de intervención en vivos debates de su tiempo.

Escritos académicos. Las cuestiones disputadas en el ejercicio del magisterio universitario

El maestro de teología estaba obligado a presentar, con periodicidad variable, disputas públicas sobre temas controvertidos, de modo paralelo a la explicación diaria y continuada —la *lectio*— de la materia asignada.

Para estos actos solemnes, el maestro seleccionaba cuestiones controvertidas y las desmenuzaba pormenorizadamente, pues disponía de más tiempo que el que permitía la explicación ordinaria y, además, la ciencia del maestro se hacía en ella más patente, pues aquí ya no necesitaba ceñirse al texto literal del libro comentado, fuera la Escritura o el texto de Pedro Lombardo. Por lo mismo, cabía citar otros autores y argumentos discutidos, donde la erudición y trabajo personal del maestro se hacían más patentes.

Hoy podemos comprobar la mayor originalidad de las intervenciones solemnes de Sto. Tomás —las *Quaestiones Disputatae*— comparándolas con lugares paralelos de otras obras suyas, incluso con la *Suma de Teología,* que son siempre más resumidos y con menos referencias a temas controvertidos. El método escolástico de seriar todos los argumentos contrarios a la tesis defendida por el autor y el aducir abundantes autoridades sobre las que procede la explicación del maestro, mientras que en la «Suma de Teología» no suelen exceder de una o dos, evidencia el mayor rigor metodológico y la impronta académica de este tipo de escritos. También es patente la diferencia con los comentarios que se seguían en la *lectio ordinaria*, por ejemplo el método del «Comentario a las Sentencias», donde el maestro tiene que demorarse en explicar la letra del texto y su argumentación interna.

Los historiadores y eruditos en la bibliografía tomasiana han tratado de explicar el tiempo y la forma en que estas cuestiones disputadas fueron pronunciadas. Y hay propuestas bastante creíbles, mientras que otras cosas siguen siendo inciertas.

Respecto a la forma original de las cuestiones disputadas, podemos decir que la base del texto que tenemos actualmente fueron unas enseñanzas que el maestro «in sacra pagina» organizó por propia iniciativa, para cumplir con la reglamentación que imponía estas disputas al maestro en teología, varias veces a lo largo del curso académico. Estas disputas las sostenía el maestro de dos formas: una, la privada, ante sus discípulos y ayudado del bachiller asignado, y otras, solemnes, en presencia de la asamblea universitaria y con especial publicidad, si bien parece que muchos maestros las rehuían por su riesgo de desprestigio. Santo Tomás sostuvo algunas de éstas, especialmente las recomendadas en los tiempos de Adviento y Cuaresma, y sus frutos los tenemos en las *Cuestiones Quodlibetales,* así llamadas porque su origen estaba más en preguntas libres de cualquier miembro de la corporación universitaria que en un plan docente del maestro. Y esto explica el menor interés doctrinal que hoy tienen para nosotros, porque se trata de preguntas muy circunstanciales de moral o derecho, que son más fruto de la curiosidad momentánea que de un problema científico. Pero posiblemente casi todas las cuestiones disputadas que hoy poseemos de Santo Tomás tienen su origen en disputas complementarias de la enseñanza ordinaria ante sus discípulos, y fueron pronunciadas en el convento de Santiago o en el estudio de Santa Sabina.

El procedimiento reglado para la celebración de una disputa académica parece que procedía en un doble paso. En un primer momento, que podía cumplirse en una sesión previa, el bachiller asignado al maestro recogía las objeciones y dificultades planteadas a lo que sería la tesis pregonada del maestro y las ordenaba y quizá adelantaba la respuesta

oportuna, pues carecían de consistencia suficiente para invalidar la tesis del maestro. Posteriormente, y quizá en una nueva sesión, se escuchaba la enseñanza magistral, que abordaba el tema directamente y construía una doctrina adecuada a las autoridades seleccionadas como guía y que nos han llegado en el *sed contra* de cada artículo. Tal *determinatio* magistral procedía ordenadamente, siguiendo los diversos subproblemas de la cuestión enunciados en cada artículo.

Pero esto era la técnica usada en la disputa oral de las cuestiones. Lo que a nosotros ha llegado como escrito de aquellas disputas, es una redacción posterior del maestro, que indudablemente mejoraba la estructura y la forma de las objeciones y redacta personalmente las respuestas, aunque usara los apuntes recogidos por su bachiller. Así se explica que en las respuestas a las objeciones se remita con frecuencia a lo que se ha explicado en la respuesta magistral. El punto más difícil de dilucidar hoy es la correlación que existe entre la enseñanza oral de la disputa y el texto que nos ha llegado escrito. Todo nos hace pensar que lo que hoy tenemos es una redacción posterior a la sesión oral y en la que la última mano redaccional del maestro es patente.

Más problemático es señalar la equivalencia entre el contenido de las disputas orales y las partes de que consta el texto escrito que hoy podemos leer. Durante mucho tiempo se aceptó la propuesta del P. Mandonnet, fruto de un minucioso estudio, según la cual cada artículo constituye la materia de una disputa magistral, mientras que las cuestiones que nos han llegado son unidades temáticas de varias disputas reales confeccionadas posteriormente, al ser publicadas[1]. Según eso, el maestro Tomás habría sostenido 253 disputas solemnes en los tres años de su primer magisterio en París, sin contar las disputas «de quolibet», lo cual es difícil de aceptar, pues salía a disputa solemne por día lectivo y es inimaginable que ese ritmo lo sufra la vida ordinaria académica, sin omitir la lección diaria. A lo largo de su enseñanza hubiera debido tener disputas solemnes 510 veces, más 261 correspondientes a los artículos de los quodlibetos.

Fundado en abundantes razones, el P. A. Dondaine refutó esta propuesta y, tras un estudio directo de los modos de trabajar del maestro Tomás, concluyó que la unidad de las intervenciones académicas era la cuestión, por lo que en aquel período de tiempo sólo tuvo 29 sesiones públicas, que son las cuestiones de que consta el texto *De veritate*. Esta teoría es la que propone en el prólogo a esta obra de la Edición Leonina[2].

Pero esta solución, aunque parezca mucho más creíble y fundada, nos deja con la incertidumbre de cómo podía pronunciarse en una sesión académica, aunque durara tres horas, la amplísima extensión que tienen algunas cuestiones. Algunos autores han imaginado que una sola disputa pública podía prolongarse en varias sesiones. Otros han propuesto que estas cuestiones son fruto de disputas privadas con los propios estudiantes

---

[1] Cf. P. MANDONNET, *Introduction à l'édition des Quaestiones disputatae*, I (París 1925) 12-17. Esto mismo lo sostuvo M.-D. CHENU en *Introduction à l'étude de s. Thomas d'Aquin* (1950) y en sus reimpresiones, pero en sus versiones posteriores se cambió esta afirmación.

[2] Cf. *Secrétaires de saint Thomas* (Editores Operum Sancti Thomae de Aquino 1; Roma 1956) 209-216. Cf. también J. A. WEISHEIPL, *Friar Thomas d'Aquino: his life, thought, and works* (The Catholic University of America Press, ²1983); traducción española al cuidado de Josep-Ignasi Saranyana: *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina* (Eunsa, Pamplona 1994) 157s.

y que correspondían a un tipo de enseñanza ordinaria y continuada, cuya organización se dejaba a la libre iniciativa del maestro[3].

Hay que acabar reconociendo que, al día de hoy, no tenemos datos seguros acerca de la correspondencia existente entre el contenido de las disputas magistrales sostenidas en la enseñanza oral del maestro y el texto escrito que hoy poseemos con el título de cuestiones disputadas. Hay abundantes indicios que llevan a pensar que el maestro, tras la celebración del acto académico, procedía a una elaboración ampliada y de mayor rigor formal de lo que había sido pronunciado en el aula, que es lo que entregaría a la librería universitaria, desde donde se hicieron las sucesivas copias manuscritas. Por muy preparados que estuvieran aquellos estudiantes, no es comprensible que el texto que hoy tenemos escrito, sucinto y de una precisión doctrinal inimitable, incluso para especialistas en la materia, fuera compartido y generado, al menos en las objeciones, por los discípulos oyentes. Parece más congruente admitir un trabajo suplementario de redacción sobre lo enseñado oralmente. La calidad de este tipo de escritos es prueba fehaciente de la genialidad de Sto. Tomás, pues muy pocos maestros sacaban a luz pública sus cuestiones disputadas y todos corroboraron el valor de sus disputas por la rápida divulgación y uso que hicieron de las mismas, como aconteció con las tituladas *De veritate* del maestro novel en la universidad de París.

Si sólo atendemos al texto escrito que poseemos, nos parece cierta la propuesta de A. Dondaine, que la cuestión es una unidad temática perfectamente aislable. De hecho, Sto. Tomás no hace referencias explícitas en una cuestión a otras del mismo período, mientras que hay muchas referencias en el interior de cada cuestión. Los artículos, aunque metodológicamente sigan el mismo esquema formal, se complementan y explican dentro de la misma cuestión, mientras que el intento de ofrecer un esquema sistemático entre las diversas cuestiones, que hoy hacen algunos editores, resulta bastante artificioso y casi siempre ajeno al texto. En la presente edición, por ello, publicamos las cuestiones íntegras, pero sin el orden ni lugar que ocupan en las colecciones antiguas, pues estamos convencidos de que cada cuestión es un tema independiente y de desarrollo autónomo y que su contexto es el de todo el pensamiento de Sto. Tomás, no el del lugar que le asignaron los libreros de la universidad o los editores posteriores.

Si nos ceñimos a la unidad del artículo, el núcleo de la exposición magistral está en el cuerpo del artículo. Es ahí donde la inteligencia sintética del Aquinate brilla con luz inconfundible. Hay artículos que parecen la síntesis de todo un tratado, por la rotundidez de la tesis defendida, por la claridad de los argumentos y la exactitud con que se definen los conceptos usados. Los argumentos *sed contra* constituyen la base de un

---

[3] Cf. B. Bazán, «Les questions disputées, principalement dans les facultés de théologie», en B. Bazán-G. Fransen-J. F. Wippel-D. Jacquart, *Les questions disputées et les questions quodlibétiques dans les facultés de théologie, de droit et de médecine* (Typologie des sources du moyen âge occidental 44-45; Turnhout 1985) 13-149. J.-P. Torrell, *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son oeuvre* (Éditions Universitaires, Friburgo, Suiza 1993) 89s, admite, con algunas cortapisas, esta hipótesis de Bernardo Bazán, que da razón a Dondaine al admitir que la unidad de la enseñanza magisterial es la cuestión, pero acepta la teoría de Mandonnet de que todo artículo es una unidad temática y metodológica en aquella enseñanza, pero la unidad de la cuestión deriva de un esquema trazado por el maestro. Hoy, por tanto, debe respetarse la unidad temática de cada cuestión.

procedimiento teológico que, fundándose en una autoridad de fe o de un doctor indiscutible, debe ser explicado, entendido y justificado, usando todos los recursos que tiene a mano la razón humana. Las autoridades alegadas en el *sed contra* son pocas, pues hay una selección cualitativa de las mismas. En la *Suma de Teología* suele ser sólo una o dos; si hay más, es indicio de que estamos ante un tema muy controvertido en su tiempo. Finalmente, se analiza y sopesa el valor de la tesis contradictoria, raramente la contraria, a la defendida por el maestro, con sus correspondientes autoridades aludidas y sus razonamientos —hay quien opina que la recogida de estos argumentos a modo de objeción era incumbencia del *baccalaureus*, que acompañaba al maestro en los actos solemnes—, a los que se les da cumplida y puntual respuesta magistral[4].

En cuanto al tiempo y lugar en que deben situarse las cuestiones disputadas y los quodlibetos, no existe un acuerdo total, pero sí hay ciertos datos aceptados comúnmente. Los investigadores presentan esta cronología y localización de las disputas que nos han llegado:

Disputas en el primer magisterio de París (1256-1259):

De veritate.
Quodlibetos VII-XI.

Disputas habidas durante la enseñanza en Italia (1259-1268):

De potentia.
De anima.
De spiritualibus creaturis.

Disputas en el segundo magisterio en París (1269-1272):

De malo.
De virtutibus in communi.
De caritate.
De correctione fraterna.
De spe.
De virtutibus cardinalibus.
De unione Verbi Incarnati.
Quodlibetos I-VI y XII.

Hay unanimidad entre los conocedores de la bibliografía tomasiana en aceptar que el conjunto de cuestiones conocidas con el título *De veritate*

---

[4] El orden entre las diversas partes del artículo: opinión contradictoria *(videtur quod...)*, argumentos de esa opinión, autoridades contrapuestas *(sed contra)*, tesis del maestro *(respondeo dicendum...)* y soluciones de los argumentos contrarios, está presente en todos los escritos académicos de Sto. Tomás. Era el reflejo del método escolar universalmente aceptado, que tenía su origen en el *Per Sic et Non* de Abelardo. Al lector de hoy, acostumbrado a que se le adelante la solución final, le extraña mucho y tarda en acostumbrarse. Alguna vez hemos pensado que le ayudaría si se cambiara ese orden, como ha hecho algún raro editor, poniendo en primer lugar la respuesta magistral, precedida de las autoridades que la fundan. Y, en una segunda parte, que algunos piensan que en el acto académico podía estar separado por un día, presentar la opinión contradictoria, con sus razonamientos y, seguidamente, la correspondiente respuesta del maestro, que con frecuencia Sto. Tomás abrevia remitiéndose a lo dicho en su exposición de la tesis. Al contrario, Sto. Tomás nunca remite en el cuerpo del artículo a lo que se dirá en la respuesta a los argumentos.

fueron defendidas durante su magisterio en París, en los tres años académicos que van de 1256 a 1259. Es un grupo de 29 cuestiones y 253 extensos artículos. Los contenidos, aunque sea algo disperso y sin esquema previo, se refieren principalmente a los problemas de teoría del conocimiento y del bien como objeto del apetito. Ha podido suponerse, por ello, que Sto. Tomás pensó en un plan de dos cursos, el dedicado al conocimiento de la verdad (cuestiones 1-20) y el dedicado al apetito del bien (cuestiones 21-29), que luego se debió prolongar a tres cursos. El título con que se las designa desde antiguo, *Sobre la Verdad,* está motivado por ser el contenido de la primera cuestión, pero la colección podría designarse también como tratado del bien, o algo similar. Y la misma primera cuestión habla de la verdad, pero también de los demás trascendentales. Tenemos la fortuna de que recientemente se ha hallado el original dictado por el autor de las cuestiones 2 a 22, que ha servido para hacerse idea del modo como Sto. Tomás dictaba y corregía sus escritos[5].

Estas cuestiones causan una sensación de solidez y dominio de la controversia, que inducirían a pensar que no pudieron ser redactadas por el joven maestro de teología, si no estuviera bien demostrada su cronología. Su redacción y entrega a la librería parisina debió ser muy cercana a su defensa, pues ya aparece en los catálogos más primitivos, y la citan sus contradictores, como el franciscano autor del *Correctorium* y su hermano en religión y discípulo, Vicente de Beauvais. En conjunto, estas cuestiones suponen una maduración de lo que había escrito, siendo todavía bachiller, en el Comentario a las Sentencias y, aunque en algunos puntos concretos, perfiló y alteró lo que aquí se enseña, en los grandes temas teológicos y filosóficos se vislumbra ya una doctrina con suficiente madurez como para no cambiarla.

El editor de una de estas cuestiones, Serge-Thomas Bonino, cree detectar un cierto orden interno en estas cuestiones. Cada una de las dos partes (cuestiones de la verdad y del bien), procedería por un triple peldaño: en Dios, en el ángel y en el hombre. La verdad en Dios se explaya (¿durante el primer curso?) en cuestiones sobre la ciencia de Dios, las ideas divinas, el verbo, la providencia, la predestinación y el libro de la vida (cuestiones 2-7). En los ángeles se considera su conocimiento y la comunicación de su ciencia (cuestiones 8 y 9). Y el conocimiento del hombre sería el tema central: el espíritu, el magisterio de unos sobre otros, la profecía, el rapto, la fe, la razón superior e inferior, la sindéresis, la conciencia y el conocimiento, tanto en el estado de naturaleza como el posterior a la muerte y, como caso particular, el del alma de Cristo (cuestiones 10-20). Pudieran haber sido disputadas estas trece cuestiones en el segundo curso parisino. En cuanto a la parte de la doctrina del bien, se estudia: el bien en general, el apetito, la voluntad de Dios, el libre albedrío humano, la sensibilidad y pasiones del alma, la gracia, la justificación y, sin motivo aparente, se introduce la gracia capital de Cristo (cuestiones 21-29). Algunos creen que son cuestiones disputadas en el tercer año de su magisterio. Nos parece que no es un esquema teológico con precisión,

---

[5] Cf. A. DONDAINE, *Introducción* al tomo 22 de la Edición Leonina (Roma 1975) 44*-60*. La comparación con este original ha permitido corregir varios miles de términos incorrectos, que se habían ido introduciendo en las sucesivas copias en el ámbito universitario de esta obra.

ni hace suponer un esquema previamente trazado, que, en todo caso, nunca lo expresó el autor, pero sirve para hacer una lectura continuada de las cuestiones tal como nos han llegado[6].

Las cuestiones tituladas *De potentia Dei* son fruto de un contexto docente diverso. Son cuestiones disputadas en su enseñanza en Roma, probablemente en el estudio recientemente creado en Santa Sabina. Comprende un conjunto de 10 cuestiones y un total de 83 artículos. A un ritmo similar al de su enseñanza parisina, pudieron completarse estas disputas en el término de un año escolar. Aunque las primeras seis cuestiones pueden responder bien al título genérico de la omnipotencia divina, las otras cuatro son estudios de teología trinitaria. Esto demuestra que, al igual que las cuestiones sobre la verdad, el título no responde adecuadamente a su contenido real. El método de la exposición y desarrollo de los temas es idéntico al de las cuestiones disputadas en París, aunque cabe pensar que la exposición oral de las mismas no tendría la misma solemnidad, ni quizá el mismo nivel, que las disputas en la universidad de París, pues los estudiantes de Roma no tendrían la misma preparación que los teólogos de la academia parisina.

La doctrina recogida en esas disputas había sido enseñada precedentemente en la *Summa contra Gentes*. Se aprecia, sin embargo, una mayor profundización en los argumentos filosóficos y una exposición más homogénea, por lo cual es legítimo pensar que presenta un estadio intermedio de su pensamiento entre aquélla y la *Suma de Teología*. Queda en manos de los especialistas perfilar si hubo evolución en su pensamiento. En todo caso, parece que las cuestiones disputadas *De potentia* son el antecedente próximo de lo que escribirá, en fechas cercanas, en la primera parte de la *Suma de Teología*. La posible evolución de su pensamiento debe ser más perceptible en el tema central de estas cuestiones, que es la teología de la creación, donde la doctrina tomasiana tiene tantos matices personales y de inequívoca profundidad.

Los investigadores actuales están conformes en establecer paralelismo cronológico entre estas cuestiones disputadas en Roma y las de la segunda enseñanza en París, con los tratados de la *Suma de Teología,* donde se exponen las mismas cuestiones. Es, en efecto, creíble que el maestro dedicara una parte de su enseñanza, la de las cuestiones disputadas, a plantear los problemas con que, simultáneamente, se enfrentaba en ese original manual teológico que es la *Suma de Teología*. Según eso, las cuestiones *De potentia* responden, en su contenido y propósito, al tratado *De Deo Uno et Trino* de la primera parte de la Suma.

Se suele colocar también en Roma la celebración de la disputa sobre las cuestiones *De anima*. Era frecuente relegar las disputas sobre el alma a la segunda estancia en París, pero un estudio más cuidado de su editor en la Edición Leonina, Bernardo Bazán, le lleva a defender que fueron pronunciadas en el año 1265-1266 y publicadas en la misma Roma, donde está el origen de la tradición manuscrita que nos ha llegado[7]. Diversos detalles redaccionales han dejado huellas comprobatorias de que se trata de cues-

---

[6] S. Th. Bonino, *La question 2 des «Quaestiones disputatae De veritate» de Thomas d'Aquin*, 2 vols. (Friburgo 1992).

[7] Cf. B. Carlos Bazán, *Introduction* al t. 24 de la Edición Leonina, p.102*.

tiones disputadas en sesión académica ordinaria, una vez por semana, y, poco tiempo después, redactadas por el maestro. Y lo fueron precisamente en el recientemente creado Studium Generale de la Orden Dominicana en Santa Sabina y a donde su regente, el mismo Sto. Tomás, quiso transportar los métodos y exigencias vigentes en la universidad de París. El mismo editor defiende en su estudio introductorio que aquí la unidad de disputa es el artículo, de modo que esta colección encierra 21 disputas escolares, que es un número cercano a las semanas de un curso escolar.

Estas cuestiones *De anima* representan las disputas paralelas a las cuestiones 75 a 89 de la *Suma de Teología*. Son la exposición de lo más profundo y sustancial de la antropología filosófica tomasiana. Su estructura procede dedicando siete cuestiones a la esencia del alma, otras siete a la unión de cuerpo y alma y un tercer grupo de siete, dedicado al alma separada del cuerpo.

Hay una tercera cuestión disputada que puede ubicarse en la estancia de Sto. Tomás en Roma. Algunos manuscritos confirman haber sido disputada en Roma. Es la que lleva el título *De spiritualibus creaturis*. Bazán la sitúa en el curso de 1267-1268, antes de su partida para París, por razones de crítica interna (citas hechas conforme a la traducción de Moerbeke de Simplicio y de Temistio, que no son anteriores a 1266). Pero su publicación se llevó a cabo en París, pues la tradición manuscrita que poseemos de ella deriva del ejemplar conservado en la universidad parisina. Esta opinión corrige la opinión anterior que la situaba en los comienzos de la segunda enseñanza en París o la de quienes proponían que fue defendida en la curia pontificia en Viterbo. Quizá la Edición Leonina nos facilite la solución a estas dudas.

La cuestión consta de 11 artículos y, por su longitud, suscita la duda de si pudo ser el texto de una sola disputa escolar. En todo caso, la redacción escrita, por su perfección y precisión, no puede ser mera transcripción de la enseñanza oral. Su contenido es la criatura espiritual, tanto la corpórea (a.1-4) como la incorpórea (a.5-11). De especial importancia son los artículos 9 y 10, donde se impugnan las doctrinas averroístas de la unidad del entendimiento posible, que eran tan debatidas por aquellas mismas fechas en la Facultad de Artes de París. Y el maestro concluye su disputa con la doctrina de que el entendimiento posible no es una substancia separada, sino una potencia del alma. Pero tanto esta cuestión como la cuestión tercera de las llamadas *De anima* son el esbozo de la obra *De unitate intellectus,* que representa la madurez de su doctrina en esta materia.

Esta cuestión disputada corre paralela, por tanto, a las cuestiones finales de la primera parte de la Suma, donde se estudia la antropología y la angelología. Y esta primera parte estaba terminada antes de partir para París.

Otra serie de cuestiones disputadas se recogió bajo el nombre *De malo*. A pesar de que muchos investigadores situaban esta sección de cuestiones en Roma, los editores de la Leonina son favorables a que su publicación tuvo lugar en París, pues los manuscritos que poseemos derivan del ejemplar universitario. Hay manuscritos que acaban en la cuestión 15, lo cual apunta a pensar que la cuestión 16 fue una adición posterior. El editor de la Edición Leonina[8] propone que Sto. Tomás publicó las primeras 15 cues-

[8] Ibid., t.23, p.4*.

tiones en bloque, hacia 1270, en razón de que la cuestión 6 parece aludir a las proposiciones condenadas en esa fecha por el obispo de París, Esteban Tempier, pues no hay manuscritos independientes del texto parisino. La cuestión 16 sería añadida por Sto. Tomás en tiempo posterior, en todo caso antes de 1272, en que abandona París. Se trata, en efecto, de una cuestión sobre los demonios, que no encaja en el conjunto de las cuestiones *De malo*. Queda sólo la duda acerca de si la cuestión 6, sobre el libre albedrío, pertenece originalmente a este conjunto o, en cambio, tiene otro origen distinto y fue introducida aquí[9]. Más incierto es determinar la cronología de las sesiones académicas que dieron lugar a esta publicación. Pudiera haber ocurrido que Sto. Tomás redactara por escrito estas cuestiones, defendidas oralmente en Roma, y de las que conservara algunas notas, pues no estaba obligado a repetir textualmente lo mismo que se dijo oralmente. Pero también es posible que recoja disputas sostenidas al inicio de su segunda enseñanza en París. En cualquier caso, la redacción debió ser en torno a 1270, en que parece que empezó la difusión del manuscrito en la universidad. Lo que sí es cierto es que las cuestiones aquí tratadas corren paralelas con los contenidos de la Segunda Parte de la Suma, que fue redactada en su estancia en París. Son cuestiones que recuerdan temas concretos de la primera sección de esa parte moral. Sus 16 cuestiones, englobando 101 artículos, tratan sucesivamente de la esencia del mal moral, de sus causas y del pecado original, venial, y mortal y de los diversos vicios capitales. La última cuestión, sobre los demonios, parece que fue incorporada fuera de su contexto doctrinal y cronológico.

Los 36 artículos que componen la obra que los editores titulaban *De virtutibus* deben ponerse también en la segunda estancia en París y, con cierta probabilidad, a continuación del *De malo*. Bajo tal rótulo se han editado cinco cuestiones disputadas, que contemplan los temas *De virtutibus in communi, De caritate, De correctione fraterna, De spe* y *De virtutibus cardinalibus*. Lo único que puede afirmarse sobre su cronología es que este grupo de cuestiones, al menos las cuatro últimas, recoge temas tratados en la exposición de las virtudes teologales y morales de la segunda sección de la parte moral, que fue terminada antes de que el maestro abandonara París. Es coherente, por tanto, decir que son contemporáneas, sin que pueda afirmarse si las preceden o siguen de inmediato, al menos mientras no haya un estudio detallado del contenido de las mismas.

Finalmente, sólo resta una última disputa, titulada *De unione Verbi Incarnati*, que consta de cinco artículos. Su título y su contenido apuntan a que es una disputa paralela a la redacción del comienzo de la Tercera Parte de la Suma. Sin embargo, no consta con certeza si el maestro Tomás empezó a redactar esta parte en sus últimos meses de su estancia en París, o más bien en Nápoles[10].

---

[9] Según Otto Hermann Pesch, esta cuestión respondería al punto álgido de la controversia antiaverroísta en París y habría sido disputada sin conexión con el resto de este grupo. Cf. O. H. PESCH, «Philosophie und Theologie der Freiheit bei Thomas von Aquin in Quaest. disp. 6 De Malo»: *Münchener Theologische Zeitschrift* 13 (1962) 1-25.

[10] Una cuestión que se debate entre los especialistas es la de si unas líneas del artículo 4 de esta cuestión, donde se habla de un «existir secundario» de la naturaleza humana de Cristo, que parece contradecir lo que siempre defendió, que en Cristo no hay más que un «esse» que compete a la persona divina. La unidad del «esse» en Cristo se enseña sin duda alguna en *Summa Theol.* 3 q.17 a.2. Y queda el interrogante de si lo afirmado en esta cuestión es una

Éste es el elenco de cuestiones que la tradición de los editores nos ha transmitido. Pero algunos han encontrado huellas de otras cuestiones disputadas en otros escritos, a los que habrían sido añadidas, o cuestiones atribuidas posteriormente a Sto. Tomás sin la debida comprobación. Así ocurre con *De immortalitate animae*, que se encuentra en un manuscrito del Vaticano y que para algunos especialistas es auténtica; y la enunciada como *Utrum anima coniuncta cognoscat seipsam per esentiam*, que se encuentra en un manuscrito de Oxford. Algunos también creen detectar trazas de cuestiones originariamente disputadas pero incorporadas a otros escritos: *De attributis divinis*, que se encuentra inserta en el *Comentario a las Sentencias*, libro 1, q.2 y 3, que habría sido disputada en Santa Sabina; el *De pueris in religionem admittendis*, que está en el Quodlibeto 4, artículos 23-24; el *De opere manuali*, en el Quodlibeto 7, artículos 17-18; y el *De sensibus Sacrae Scripturae*, en el Quodlibeto 7, artículos 14-16.

En el género de cuestiones disputadas, pero con matices algo diferentes, hay que recordar las Cuestiones Quodlibetales. En la universidad de París estaba reglamentado que los maestros debían tener dos veces al año, en tiempo de adviento y de cuaresma, actos públicos de respuestas a cuestiones. Se desarrollaban en dos sesiones, en la primera de las cuales cualquiera podía proponer las cuestiones que tuviera a bien presentar y el bachiller las ordenaba o distribuía por temas y quizá adelantara alguna respuesta. En una sesión posterior, el maestro debía dar cumplida respuesta magistral a todas y cada una de las preguntas. Estas cuestiones, por tanto, no eran dejadas a la libre disposición del maestro, sino que debían consistir en responder a interrogantes lanzados por miembros de la academia, maestros o alumnos. Su cumplimiento, pues, se extendía a tratar temas de muy diversa índole, sea moral, canónica, litúrgica, de costumbres o de dudas doctrinales, y resultaban por ello ejercicios académicos muy diferentes entre sí en cuanto al temario y su actualidad. Para nosotros estas cuestiones han perdido mucho interés, pues nuestros intereses y problemas son muy distintos de los de aquellos universitarios. Debido a la dispersión de temas y preguntas que se hacían, estas cuestiones se llamaban «de quolibet» o cuestiones quodlibetales. Importantes maestros parisinos de aquellos tiempos, como Enrique de Gante, Godofredo de Fontaines, y Gerardo d'Abbeville, nos han dejado colecciones de tales intervenciones, y entre ellos el maestro Tomás de Aquino, del que poseemos doce. La dispersión de temas y lo circunstancial de muchos de los problemas tratados, les resta interés doctrinal para el lector actual. En cambio, pueden incitar la lectura de quien desee conocer la personalidad y el talante magisterial del santo, pues sus soluciones a veces sorprenden por lo inesperado, y hasta por lo

---

cierta alteración o es sólo una redacción desafortunada de su pensamiento. Algunos célebres tomistas, como Cayetano, pensaron que esta cuestión pertenece a la juventud del maestro, quien después corregiría esas expresiones. Los especialistas se inclinan por que esta cuestión fue defendida al final de su estancia en París, pues posteriormente ya no disputó más, según los catálogos existentes, y en conexión indiscutible con la redacción de la Tercera Parte. De no ser así, no es fácil hallar otro contexto distinto a esta breve disputa. Algunos la datan en torno a la Pascua de 1272. La exposición sistemática de este problema puede verse en A. PATFOORT, *L'unité d'être dans le Christ d'après S. Thomas. À la croissée de l'ontologie et de la christologie* (París 1964), y su recensión en *Bulletin Thomiste* 12 (1963-65) 5-168 (M. L. B. Guérard des Lauriers).

cáustico de las respuestas. También pueden saciar la curiosidad de quien quiera acercarse a los problemas ordinarios que tenían los universitarios parisinos en aquel tiempo. El maestro tenía que responder lo mismo a dudas serias y objeciones teológicas que a fútiles cuestiones canónicas o de minuciosidad escrupulosa, de lo contrario su prestigio universitario quedaría mermado o desautorizado, máxime ante los estudiantes, muy celosos de estos trances comprometedores[11].

Los doce quodlibetos que tenemos se reparten cronológicamente entre las dos docencias de Sto. Tomás en París. A la primera corresponden los quodlibetos que los editores han numerado del 7 al 11. A la segunda docencia corresponden los quodlibetos numerados del 1 al 6. El que lleva el número 12, el más largo y de temario más difuso, no figuraba en los primeros manuscritos y parece ser una *reportatio* que fue añadida a la colección a comienzos del siglo XIV. La razón de este desorden en la numeración obedece a que fueron numerados por quienes transcribían manualmente la colección, pero no es responsabilidad de su autor. Cuando Sto. Tomás disputó los quodlibetos en su segunda enseñanza, era ya un maestro famoso y las copias de sus originales se difundieron rápidamente en la universidad; posteriormente, se les añadieron los que correspondían a su primera enseñanza, que, por tanto, tienen una numeración superior, aunque sean anteriores en el tiempo. Es todavía muy discutida la datación de cada uno de estos quodlibetos y los autores no han llegado a un acuerdo total. Los editores de la Leonina han adoptado un orden cronológico, que está fundado en el estudio de la tradición manuscrita, dejando de lado el análisis de sus contenidos doctrinales, que todavía ofrece dudas sin resolver[12]. La exposición de los temas en cada quodlibeto procede distinguiendo cuestiones y artículos. Al inicio, se hace relación de los temas cuestionados, aglomerándolos en torno a contenidos diversos, que, a veces, son tan raros e imprecisos como «cuestiones sobre Dios, los ángeles y los hombres» o «cuestiones sobre temas divinos y humanos», pero la respuesta se articula según la técnica escolar de las cuestiones disputadas, es decir, distinguiendo cuestiones distintas en cada tema y aspectos distintos por artículos. Por otra parte, no es factible hacer un croquis o síntesis de los 261 temas tratados en los 12 quodlibetos.

Toda esta producción universitaria de Sto. Tomás será especialmente atendida en la presente edición. El rigor y la altura de las exposiciones de que está dotada obligan, a quien quiera adentrarse en el pensamiento de Sto. Tomás, a estudiarla detenidamente, pues en ella se expresan opiniones del maestro que en ninguna otra obra han sido mejor recogidas, ni siquiera en la *Suma de Teología,* que es la obra indudablemente más conocida y comentada.

Todas las cuestiones disputadas las ofreceremos en la presente edición bilingüe, pero no íntegramente. Las tres grandes colecciones de esas cuestiones, que son el *De Veritate*, *De potentia* y *De malo*, tienen tal extensión

---

[11] Sobre la literatura quodlibética pueden verse: P. GLORIEUX, *La littérature quodlibétique de 1260 à 1320* (Bibliothèque Thomiste 5 y 21; París 1925 y 1935); J. F. WIPPEL, «Quodlibetal Questions Chiefly in Theology Faculties», en B. BAZÁN y otros, *Les questions disputées...*, l.c., p.151-222.

[12] Cf. S. THOMAE DE AQUINO, *Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita* t.25 vol.1 (Roma 1996), Avant-propos.

para publicarlas íntegras, que desbordaría los volúmenes de que disponemos y, sobre todo, algunas de esas cuestiones allí contenidas han perdido interés en nuestros días o, cuando menos, no sirven para el objetivo que nos proponemos, que es centrarnos en las principales doctrinas filosóficas y teológicas del santo doctor. Por eso, de esas colecciones hemos seleccionado las cuestiones que nos parecen más significativas y cuyo conocimiento es imprescindible para el estudioso actual del pensamiento del doctor de la Iglesia, sin olvidar que nos limitamos al campo de sus ideas filosóficas y teológicas.

En la edición de las cuestiones quodlibetales hemos sido más parcos. Por el carácter y origen de tales cuestiones, es poco lo que hay de original en su exposición y que no se encuentre, de modo más profundo, en otras obras. Aparte de ello, muchas versan sobre preguntas detallistas de legislación vigente o de aplicaciones de normas morales, que carecen de interés fuera del contexto en que fueron propuestas. De los quodlibetos, por tanto, sólo publicaremos los trozos que tengan interés doctrinal, que son pocos por cierto, y los que, a juicio de especialistas, pueden contener los rastros de lo que originariamente fue una cuestión disputada por iniciativa del maestro.

Los opúsculos filosóficos y teológicos

Los hermanos en religión y discípulos de Sto. Tomás recogieron una serie de pequeñas obras, de carácter distinto a las grandes obras académicas o comentarios y de un tamaño menor que no justificaba editarlos aparte, sino en colecciones. Estas pequeñas obras fueron copiadas y difundidas a lo largo del siglo XIV y, luego, aparecieron incorporadas a las ediciones de sus obras completas. Estos opúsculos se debían a la iniciativa personal de Sto. Tomás, pues no respondían a una obligación inherente a sus responsabilidades académicas ni de cargos en su religión. Son, por ello, de materias muy dispares entre sí, pero sirven de testimonio sobre cuáles eran los temas que interesaban o preocupaban personalmente a su autor.

El género de opúsculos u obras menores era conocido en la literatura del siglo XIII. Los primeros biógrafos ya califican de opúsculos estas pequeñas obras de Sto. Tomás[13]. Por ello, no es de extrañar que las copias de los manuscritos se transmitieran a modo de colección de estas pequeñas obras con el título de *Opúsculos de Tomás*. Así consta ya en manuscritos anteriores a su canonización en 1323. En la edición Piana, del año 1570, ya aparecen recogidos una larga serie de los mismos incorporados a sus obras completas.

---

[13] TOLOMEO DE LUCCA dice en su *Historia ecclesiastica nova*: «Scripsit (Thomas) tamen quedam opuscula secundum consultationes sibi factas a diversis principibus et personis, que in uno volumine reponuntur...» (l.22, c.11). Y BERNARDO GUI afirma que «Scripsit etiam sanctus Thomas doctor diversos tractatus et libellos ad instantiam diversarum personarum... Qui tractatus recollecti in unius voluminis corpore, ipsum efficiunt satis magnum, et intitulantur communiter Opuscula sancti Thome, et possunt ordinari in uno volumine ad beneplacitum ordinantis, quia unus ab alio non dependet». «Legenda sancti Thomae» § 54, en D. PRÜMMER, *Fontes vitae S. Thomae Aquinatis* (Tolosae, s.d.) 219.

Pero es entonces cuando surge el gran tema debatido, y aún hoy sin resolver satisfactoriamente, sobre cuáles de estos escritos menores son auténticos y cuáles espurios. Los estudios que se han ido haciendo en este siglo han demostrado que muchos de ellos son apócrifos.

El mérito indudable en la investigación de la autenticidad de estos opúsculos hay que atribuirlo a P. Mandonnet, quien los estudió de manera directa en los principales manuscritos que nos han llegado e hizo una edición separada de los mismos. Los editores de la Leonina han contado con esos estudios y sólo los están mejorando en algunos extremos y criterios renovados para conocer la autenticidad [14]. Mandonnet propuso que la tradición sobre la colección de opúsculos de Sto. Tomás se formó a partir de la muerte del maestro y se incrementó a lo largo del siglo XIV, incluyendo sucesivamente nuevos opúsculos, en un proceso de abierta inflación, hasta la edición Piana, que comprende un total de 73 opúsculos. A ellos hay que añadir otros nueve, discutidos por Mandonnet, y otros fruto de indagaciones personales, que hacen un total de 91 opúsculos recensionados por G. F. Rossi [15].

El problema puesto a los investigadores, en consecuencia, es determinar la autenticidad de esa larga lista, que se ha ido incrementando en las sucesivas copias de manuscritos y primeras ediciones. La investigación llevada a cabo por Mandonnet buscaba el catálogo más antiguo, que sería también el más fiable sobre la autenticidad. Así podríamos obtener una lista oficial de opúsculos, a modo de Índice Oficial. Pero lo controvertido en este caso son los criterios adelantados para dar con el supuesto índice oficial. Es aquí donde M. Grabmann intervino criticando los criterios de Mandonnet y propuso otros de índole diversa. Y, en virtud de ello, presentó una lista de opúsculos genuinos que es diversa, pues propugna la autenticidad de 11 opúsculos rechazados por espurios por Mandonnet, fuera de aquellos otros en que ambos coinciden en negar su autenticidad. La diferencia entre estos investigadores, con cuyas conclusiones hay que contar por su calidad científica, determina que, por el momento, a muchos opúsculos debamos considerarlos como de autenticidad dudosa, en los casos en que uno de los dos investigadores rechazan su autenticidad [16].

Las investigaciones de Mandonnet le condujeron a resaltar el valor único del catálogo presentado por Bartolomé de Capua en el proceso de canonización del Santo, en 1319. Este catálogo fue redactado por un antiguo discípulo de Tomás en Nápoles, que llegó a ocupar un cargo

---

[14] Cf. P. MANDONNET, O.P., *Des écrits authentiques de St. Thomas*, 2.ª ed. (Friburgo 1910); y la edición de *Opuscula Omnia*. I: *Opuscula genuina philosophica* (Lethielleux, París 1927) I-LIII. Los estudios de M. Grabmann cuestionaron y corrigieron mucho estas iniciales investigaciones de P. Mandonnet, cf. M. GRABMANN, *Die Werke des hl. Thomas von Aquin* (Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster in W. ³1949). Una revisión más reciente de la bibliografía de Sto. Tomás se debe al infatigable investigador I. T. ESCHMANN, «A Catalogue of St. Thomas's Works. Bibliographical Notes», en É. GILSON, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas* (Random House, Nueva York 1956) 381-439.

[15] G. F. ROSSI, C.M., *Antiche e nuove edizioni degli opuscoli di San Tommaso d'Aquino e il problema della loro autenticità* (Collegio Alberoni, Piacenza 1955).

[16] Una descripción de los códices que nos han llegado del siglo XIII y posteriores sobre opúsculos, la tenemos en el trabajo de G. F. ROSSI, C.M., *Antiche e Nuove Edizioni degli opuscoli di San Tommaso d'Aquino...*, p.63ss.

importante en el reino de Nápoles. Su testimonio era valioso en sí y por la cercanía al maestro. Mandonnet propuso la hipótesis de que tal catálogo se correspondía a otro «oficial en la Orden Dominicana» que sería el inventario de escritos del maestro hecho por su compañero y secretario en el último tiempo de su vida, Reginaldo de Piperno. El catálogo respondería a una demanda que le hizo el Capítulo general de la Orden en Lyon, en 1274, posiblemente a instancias de la Universidad de París, que se dirigió al Capítulo solicitando los escritos filosóficos dejados por fray Tomás. Reginaldo era, sin duda alguna, un testigo excepcional de la obra de Tomás y cualificado para su catalogación. De ser así, el catálogo de Bartolomé de Capua podría ser calificado como «catálogo oficial» de los opúsculos del santo.

El catálogo de Bartolomé tiene una sección especial de opúsculos, que consta de 24 opúsculos, muy inferior, por tanto, en número a otros catálogos hasta el presente muy creíbles, como el de Tolomeo de Luca (39 opúsculos) y Bernardo Gui (40 opúsculos). Si al catálogo de los opúsculos añadimos las tres predicaciones de Nápoles y los Comentarios a Dionisio y a Boecio, que son tres y que Bartolomé incluye en una sección aparte, tendremos un catálogo de 30 opúsculos de autenticidad asegurada, prescindiendo de que pueda llamarse catálogo oficial. M. Grabmann criticó este criterio, pues pensaba que no cabe hablar de un catálogo oficial y, además, existen manuscritos anteriores al catálogo de Bartolomé de Capua, que no pueden ser desdeñados. Él mismo describió dos manuscritos de Praga con catálogos de obras. Pero resultó que tales manuscritos y algún otro, como el de Cambridge y Santa Genoveva, coincidían u ofrecían una lista muy cercana a la del logoteta napolitano. Así, pues, admitiendo los criterios de autenticidad señalados por Grabmann y sin sentirnos atados por algún pretencioso catálogo oficial, cabe pensar que el catálogo de Bartolomé de Capua es un criterio probadamente válido para tener como de segura autenticidad los opúsculos que en él se citan. Y, como sostienen los editores de la edición Leonina, son, al menos, un criterio positivo de autenticidad, sin que ello signifique tachar de inauténticos los que no estén allí. Es posible que haya opúsculos auténticos que no estén en ese catálogo, pero la carga de la prueba de su autenticidad recaerá sobre quien apueste por su autenticidad. Es conocido, en efecto, que, tras la canonización del maestro dominico, se detecta una inflación progresiva de opúsculos atribuidos al santo, para así revalorizar cualquier escrito de autor no conocido[17]. Estos editores tan sólo excluyen el opúsculo de los sermones *Super Ave Maria*, que no lo incluye ese catálogo, pero que, sin embargo, manuscritos del siglo XIII se lo atribuyen[18]. A continuación recogemos el catálogo de Bartolomé de Capua, conjuntamente con el manuscrito de Praga, que tomamos de la edición Leonina:

---

[17] Cf. SANCTI THOMAE DE AQUINO, *Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, t.40 pars A (Roma 1967) VIII.

[18] Como los opúsculos que recogeremos en la presente edición pertenecen todos a este catálogo de opúsculos auténticos, que todos consideran como tales, no hacemos una lista completa de todos los opúsculos dudosos o apócrifos que han sido editados otras veces. En el último volumen de nuestra edición, recogeremos esa lista completa de opúsculos.

1. *De fide et spe* (Compendium Theologiae).
2. *Contra impugnantes Dei cultum et religionem.*
3. *De operationibus occultis naturae.*
4. *De iudiciis astrorum.*
5. *De principiis naturae.*
6. *De regno et regimine principum ad regem Cypri.*
7. *De substantiis separatis.*
8. *De rationibus fidei.*
9. *De perfectione spiritualis vitae.*
10. *Contra doctrinam retrahentium a religione.*
11. *De sortibus.*
12. *De forma absolutionis sacramentalis ad Magistrum Ordinis.*
13. *Contra errores graecorum.*
14. *Declaratio 36 quaestionum ad Lectorem Venetum.*
15. *De regimine iudaeorum ad Ducissam Brabantiae.*
16. *Declaratio 43 quaestionum ad Magistrum Ordinis.*
17. *Declaratio 6 quaestionum ad Lectorem Bisuntinum.*
18. *De ente et essentia.*
19. *De mixtione elementorum.*
20. *De motu cordis.*
21. *De unitate intellectus contra Averroistas.*
22. *De aeternitate mundi.*
23. *Super I et II decretalem.*
24. *De articulis fidei et sacramentis Ecclesiae.*

---

25. *Collationes de «Pater Noster».*
26. *Collationes de «Credo in Deum».*
27. *Collationes de decem praeceptis.*

---

28. *Expositio super Dionysium De divinis nominibus.*
29. *Expositio super Boëtium De Hebdomadibus.*
30. *Expositio super Boëtium De Trinitate.*

Collationes de «Ave Maria».

Nos parece aceptable la conclusión a que llegan los editores de la Leonina a este propósito: «el catálogo de Bartolomé y las listas de Praga nos permiten alcanzar un catálogo que, aunque no sea el 'catálogo oficial', al menos es el más antiguo de los conocidos y casi contemporáneo de las colecciones más antiguas conservadas»[19].

Otro aspecto controvertido en torno a los opúsculos es el referente a su cronología. También aquí quedan muchos aspectos por dilucidar, en espera de estudios directos de los textos y de argumentos externos a los opúsculos. Ante la imposibilidad de entrar ahora en la discusión de cada uno de los opúsculos, recogemos las conclusiones más aceptadas por los investigadores modernos. Durante la primera estancia y comienzos de la enseñanza en París, parece que hay que situar los siguientes opúsculos: *De ente et essentia, De principiis naturae* y *Contra impugnantes Dei cultum.*

---

[19] *Opera omnia...*, t.40 pars A p.VII.

Durante la estancia en tierras del Patrimonio de San Pedro, se datan *De rationibus fidei, Contra errores graecorum, De articulis fidei, De regno* y *De regimine iudaeorum*. En la segunda docencia de París se ponen el *Compendium Theologiae, De perfectione vitae spiritualis, Contra doctrinam retrahentium a religione, De substantiis separatis, De aeternitate mundi, De unitate intellectus* y *De sortibus*. Y en Nápoles se colocan las *Collationes In duo praecepta caritatis, De mixtione elementorum* y *De motu cordis*. A los demás se les sigue asignando una cronología dudosa.

Las clasificaciones de las obras en razón de su contenido suelen ser bastante subjetivas en los biógrafos del santo. Últimamente tiene bastante aceptación la que propuso hace tiempo I. T. Eschmann y que ha sido divulgada en la obra de J. A. Weisheipl[20]. Los apartados que aglutinan la producción escrita del Aquinate son: síntesis teológicas, cuestiones disputadas, comentarios bíblicos, comentarios de Aristóteles, otros comentarios, escritos polémicos, tratados, cartas y opiniones de especialista y, finalmente, obras litúrgicas, sermones y oraciones. El grupo de opúsculos se extendería por las cuatro últimas secciones.

Los editores, desde hace tiempo, han dividido los opúsculos en dos grupos: los filosóficos y los teológicos. La edición de Marietti, a su vez, distinguió en dos tomos los opúsculos teológicos: dogmáticos y espirituales, sin una convincente diferenciación entre ambos. Nosotros en esta edición los distribuiremos en un grupo de filosóficos y teológicos, pero desde una perspectiva diferente, como diremos luego.

Desde nuestro punto de vista, preferimos distinguir entre escritos polémicos, por una parte, y tratados de investigación personal, por otra, dentro de sus obras extraacadémicas. El carácter polémico y de argumentación contra doctrinas contemporáneas es perceptible en los titulados *Contra impugnantes Dei cultum et religionem, De perfectione spiritualis vitae, Contra doctrinan retrahentium a religione,* los tres en referencia a la defensa de la vida religiosa practicada por las nuevas órdenes, y en otros, como *De unitate intellectus contra Averroistas* y *De aeternitate mundi*, que se enfrentan con interpretaciones de la filosofía aristotélica entonces en boga. Personalmente, añadiríamos aquí el *Contra errores Graecorum*, que hace un análisis crítico del escrito *Liber de fide Trinitatis*. Si se olvida su carácter polémico y de rechazo de doctrinas muy discutidas en su ambiente, no se comprenderán bien todos los anteriores opúsculos. Y, cuanto mejor se conozcan aquellas doctrinas, resaltará más la originalidad de la postura del maestro Tomás. Entre los tratados expositivos de temas doctrinales citaríamos los opúsculos siguientes: *De ente et essentia* y *De principiis naturae*, que pertenecen al tiempo de juventud de Tomás y son de índole exclusivamente filosófica, y el *Compendium Theologiae, De regno* y *De substantiis separatis*, que son de índole teológica. Nos parece que estos tratados representan la sección más interesante de los opúsculos de Sto. Tomás y los que aún hoy exigen ser conocidos por todo estudioso de la obra tomasiana.

Otro género de opúsculos lo integran los dictámenes de experto sobre temas concretos. En este orden hay que citar: *De rationibus fidei; Expositio in I et II Decretalem; De articulis fidei et Ecclesiae sacramentis,* que recuerda

[20] *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina,* p.409-459.

los catecismos posteriores y quizá fue eso mismo lo que deseaba el obispo de Palermo, para quien lo redactó; *De forma absolutionis; De secreto; De sortibus,* la *Epistola ad Ducissam Brabantiae; De mixtione elementorum; De motu cordis; De operationibus occultis* y *De iudiciis astrorum,* así como las varias colecciones de respuestas a dudas planteadas. Finalmente, clasificaríamos la sección de charlas espirituales *(collationes),* entre las que debe recordarse *In decem praecepta*, que parece que fueron pronunciadas en la lengua materna del santo, y las que versan sobre el Padre Nuestro, el Credo y el Ave María. Y a esta misma sección pertenecen también un grupo de sermones pronunciados por el maestro, algunos de ellos en italiano. Son veinte sermones auténticos, algunos de ellos en su lengua materna, pero otros muchos son de autenticidad dudosa[21]. Y añadamos también el Oficio del Corpus o los textos litúrgicos de la misa y oficio divino de la fiesta del Corpus Christi, que brilla por su profundidad y exactitud escolástica en las fórmulas y en los himnos, que tanto han calado en el pueblo cristiano. Pensamos que este grupo de escritos son buen índice de los sentimientos y actividad apostólica del maestro en teología.

En todos estos opúsculos se patentiza la inteligencia analítica y de extremado rigor intelectual de que estaba dotado el doctor. Tan sólo nos queda una queja que no queremos silenciar: nuestro reproche al maestro por no haber dado término a los principales de estos tratados y habernos privado, en consecuencia, de tener unos tratados completos sobre temas que todavía hoy despiertan nuestro interés. Son trece las obras que el Santo dejó inacabadas, incluyendo la *Suma de Teología,* lo cual ha motivado que alguien le calificara como Doctor Inacabado. Lamentamos que tantos informes, preguntas y cuestiones que todos dirigían al célebre maestro, la mayor parte de las cuales nos parecen banales y de ingenua vulgaridad, le robaran un tiempo preciado que necesitaba para dar término a sus mejores obras, que hoy tanto gozo proporcionarían a nuestra inteligencia, mientras que no encontramos interés alguno en esa abundancia de informes y respuestas minuciosas que le impidieron concluir obras proyectadas por él mismo.

En la presente edición publicaremos una selección de opúsculos, ciertamente de entre los de autenticidad probada, pero centrándonos en los que estimamos de mayor interés a nuestro propósito, que es poner en manos del lector actual cuanto hay de interés filosófico, teológico o pastoral en estas obras menores del santo. Al final, en el último volumen, daremos una relación del conjunto de opúsculos que figuran bajo su autoría.

Las fronteras entre escritos de filosofía y teología

Queremos advertir al lector sobre el sentido en que entendemos la diferenciación en nuestra edición de escritos filosóficos y teológicos de Sto. Tomás. En las ediciones de los opúsculos de nuestro siglo se ha hecho corriente la partición entre opúsculos filosóficos y teológicos, y separarlos, a su vez, de las ediciones de las cuestiones disputadas. Noso-

[21] Cf. L. J. BATAILLON, «Les sermons attribués à saint Thomas. Questions d'authenticité»: *Miscellanea Mediaevalia* 19 (1988) 325-341.

tros extendemos la diferenciación entre obras filosóficas y teológicas incluso a las cuestiones disputadas, pero desde una perspectiva distinta.

Sto. Tomás no tuvo otro título académico que el de maestro «in sacra pagina». Y esa función absorbió por completo su corta vida de trabajo y a ella dedicó todo el poder de su excepcional inteligencia. Somos nosotros los que partimos de una idea de total distinción entre la especialidad filosófica y la teológica, que en él no existe. Toda su teología fue un esfuerzo por poner todos los conocimientos de la razón humana al servicio de la comprensión de la palabra divina. Por esta razón, hoy no poseemos mejor resumen del pensamiento filosófico del siglo XIII que las obras teológicas de Sto. Tomás. Pero lo mismo diríamos de los conocimientos científicos y, en general, del saber humano. El lector que no haya frecuentado la lectura del aquinatense se siente muy extrañado ante una teología que concede tanta beligerancia a los razonamientos filosóficos paganos y que dilucida temas dogmáticos con razonamientos tomados de Aristóteles.

Por otra parte, nuestro maestro en teología nunca elaboró una síntesis filosófica autónoma y, posiblemente, se hubiera extrañado de que se quisieran presentar sus enseñanzas de temas filosóficos como un sistema filosófico similar al de quien para él era el Filósofo por antonomasia, que es Aristóteles. Y, sin embargo, toda su teología está embebida de filosofía y, sin la apoyatura de la filosofía, su ciencia teológica quedaría empequeñecida. Esto acaece por su original concepto de lo que es la teología, la cual recibe sus principios y su verdad de Dios, no de un saber humano, pero, desde el momento en que la fe es recibida en una inteligencia humana, pone en movimiento una infinidad de problemas e incertidumbres de la razón humana, el primero y fundamental de ellos es el valor de verdad que encierran los más nobles logros de la razón en comparación a la verdad revelada. Es ahí donde entra en juego la filosofía, entendida como todo logro de la razón humana en la búsqueda de la verdad, incluyendo, por tanto, lo que hoy llamaríamos las ciencias, ya que la oposición entre ciencia y filosofía era desconocida en aquel tiempo.

La verdad humana no puede ser fundamento de la verdad divina, pero la verdad divina participada en la inteligencia humana necesita del servicio insoslayable de la razón humana, teniendo en cuenta que no cabe contradicción entre ambas. La filosofía, pues, no es necesaria para creer, ni para acrecentar la fe como don divino, pero sí es necesaria, en la perspectiva del Aquinate, para «manifestar» —es el término que más repite el teólogo Fray Tomás— la verdad de la fe, ya que no se trata de una deficiencia de la fe, sino de la inteligencia humana, desproporcionada e inepta para captar las cosas de la fe y necesitada de que se le haga asequible la verdad de fe[22]. De este modo, el significado de la razón filosófica respecto a la revelación es una parte del tema global de las relaciones entre el mundo de la fe y la razón, de la gracia y la naturaleza y del amor natural a Dios y la caridad[23]. Los razonamientos filosóficos que usa el teólogo nunca demuestran la verdad de la fe, pero sí la manifiestan y la hacen asequible a la inteligencia humana.

[22] «Haec scientia accipere potest aliquid a philosophicis disciplinis, non quasi ex necessario eis indigeat, sed ad maiorem manifestationem eorum quae in hac scientia traduntur... Et hoc ipsum quod sic utitur eis, non est propter defectum vel insufficientiam eius, sed propter defectum intellectus nostri». *Summa Theol.* 1 q.1 a.5 ad 2.

[23] Ibid.

La teología origina un obligado recurso a la filosofía, entendida como el saber más noble de la razón humana. Aquí radica la expresividad del término muy reiterado por Sto. Tomás, si bien no es original suyo, y que ha sido tan mal entendido por muchos, de que la filosofía es «ancilla theologiae». Las ciencias son una construcción de la mente que consta de principios y de conclusiones. La teología no recibe sus principios de la filosofía, sino de la revelación. Las verdades específicamente teológicas, en cambio, requieren el uso de la razón filosófica, pues la filosofía es respecto a la teología «no ciencia superior, sino inferior y sirviente, como las técnicas de la construcción respecto a la arquitectura o como el arte militar lo es respecto a la ciencia política», en palabras expresas de nuestro doctor[24]. Aunque la filosofía es imprescindible en la teología tomasiana, pero, en razón de la distancia que media entre la verdad humana y la verdad revelada, su presencia en la teología es servicial[25]. Este servicio o vasallaje se cumple modélicamente en la disputa magistral del teólogo en su docencia, pues allí su oficio consiste en «investigar las razones de la verdad y convencer así que es verdad lo que se afirma, y no meramente argumentando con citas de autoridades»[26].

Y tengamos presente que el recurso a la filosofía en el razonamiento teológico no convierte en verdad la falsa filosofía. La genialidad de Sto. Tomás consiste en que el uso que, como teólogo, hizo de la filosofía, mejoró y profundizó la filosofía que hasta él había llegado. Él no es admirado como doctor por usar argumentos racionales en teología, sino por usar los mejores argumentos que puede producir la razón humana filosófica para explicar la verdad divina.

Y es así como hay que enfrentarse con el tema debatido de si su filosofía es mera transcripción de la filosofía de Aristóteles o es una interpretación cristiana del aristotelismo. No es ninguna de ambas cosas, sino una construcción filosófica original, incorporando materiales aristotélicos, pero en un sistema que ya no es mera repetición del Filósofo, sino un sistema nuevo, que liberó el pensamiento de Aristóteles de las corrupciones introducidas por filósofos árabes y judíos. Gilson llamaba a esto filosofía cristiana y quizás el nombre no esté bien escogido, pero sí tenía razón cuando afirmaba que puede imaginarse una teología distinta de la de Sto. Tomás, en la que las grandes cuestiones filosóficas estén ausentes, pero es imposible estudiar la teología de Santo Tomás prescindiendo de su filosofía[27].

---

[24] *Summa Theol.* 1 q.1 a.5.

[25] Su fórmula expresa dice: «oportet quod naturalis ratio subserviat fidei»: *Summa Theol.* 1 q.1 a.5 ad 2.

[26] Qdlbto. 4 a.18: «Disputatio magistralis in scholis non ad removendum errorem, sed ad instruendum auditores ut inducantur ad intellectum veritatis quam intendit: et tunc oportet rationibus inniti investigantibus veritatis radicem, et facientibus scire quomodo sit verum quod dicitur».

[27] E. Gilson, *El filósofo y la teología* (Guadarrama, Madrid 1962) 127. La encíclica *Fides et ratio* de Juan Pablo II (14-9-1998) recoge todos los méritos y traza el proyecto de lo que debe ser una filosofía cristiana (n.76). Y propone a Sto. Tomás como guía y modelo de una tal concepción de la filosofía (n.78). Sin entrar ahora en disquisiciones metodológicas, nos parece que denominar la filosofía tomasiana como filosofía cristiana es una conceptualización equívoca. Desde luego, él no conoció ese concepto, ni designó así la filosofía de los doctores que le precedieron.

Por eso, no se le hace justicia cuando se afirma sólo que su teología se sirvió de la filosofía, pues más bien elaboró un pensamiento filosófico que sirviera y estuviera a la altura de su ciencia teológica.

Consecuentemente con su concepción del *munus theologicum*, nuestro doctor no escribió y enseñó y predicó más que teología. Las obras que podríamos calificar en su producción de filosóficas, como son los comentarios a Aristóteles, al Pseudo-Dionisio y a Boecio, fueron una actividad intelectual para adiestrar la mente en cuestiones de sumo interés teológico. Los primeros escritos filosóficos suyos, como el *De ente et essentia, De principiis naturae* y *De natura materiae* eran ejercicios propios de su función de bachiller. Otros, posteriores, fueron redactados a requerimiento de alguien y sin que entraran en el campo de su curiosidad intelectual, como *De mixtione elementorum* y *De motu cordis*. Quedaría sólo como tratado específicamente filosófico el *De unitate intellectus*, redactado en sus años de madurez, pero motivado por la gran incidencia de las doctrinas allí refutadas para muchos temas de teología cristiana, como expresamente afirma su autor en el prólogo.

Por otra parte, las Cuestiones Disputadas en su totalidad son una obra teológica y son parte del cumplimiento de la función docente de un maestro de teología. Y, sin embargo, en nuestra edición muchas de esas cuestiones las incluimos como cuestiones filosóficas. Pero no es porque desconozcamos su carácter original de disputas teológicas, sino porque lo que más va buscando el lector moderno en estas cuestiones no es la comprensión de un pasaje bíblico, ni la acertada interpretación de un texto de un doctor de la Iglesia, aunque esto no se excluya, sino un razonamiento y uso de las ideas filosóficas que tiene consistencia en sí mismo y que nos transmite lo mejor de la filosofía medieval.

Nuestra edición, por tanto, de cuestiones filosóficas se sitúa en la perspectiva y el centro de interés del lector actual, al que hay que poner sobre aviso acerca de que la radical separación entre filosofía y teología en nuestra cultura es una idea moderna, que no responde al universo mental del santo. Pensamos que temas como la verdad, el bien, la constitución del espíritu humano, la acción docente, la conciencia, el libre albedrío, la función del entendimiento agente, etc., son cuestiones que hoy espontáneamente adscribimos a la investigación filosófica. Santo Tomás las trató sólo en razón de la luz que estas investigaciones de la razón proyectan sobre los contenidos de la revelación cristiana, por lo que él no pensaba extralimitarse en su función de maestro en teología al exponerlas, si bien al estudioso actual le interesan como cuestiones filosóficas en sí mismas. Así es la teología de Sto. Tomás, pero, simultáneamente, también su filosofía. Cualquier historia de la filosofía medieval incorpora este pensamiento tomasiano y no desdeña su importancia en la historia del pensamiento filosófico, mientras que suele olvidarse de una serie de opúsculos, auténticos o apócrifos, que, siendo específicamente filosóficos, nada aportaron a la historia de la filosofía, como son los de lógica aplicada.

Lo mismo diríamos de opúsculos que en su contextura son formalmente teológicos, pero que desde hace tiempo se leen y citan en razón de su valor filosófico. Así sucede con el *De regno*, al que la filosofía política le presta tan recurrente atención, si bien es un opúsculo teológico, y el *De substantiis separatis*, de objetivo indudablemente también teológico, pero

en el que se han volcado siempre los historiadores de la filosofía, pues contiene todo un análisis crítico del pensamiento de Platón, Aristóteles, Avicena, Orígenes y otros. Los opúsculos *De sortibus, De iudiciis astrorum, De emptione et venditione* y *De secreto* se presentan como temas de teología moral, pero interesan sobremanera a los estudiosos de la vida social y cultural de la edad media. En cambio, hoy sólo los estudiosos de la teología se interesan por cuestiones como la predestinación, la comunicación entre los ángeles, el conocimiento del hombre en el estado de inocencia o la gracia de Cristo, aunque en esas cuestiones se proceda metodológicamente con razonamientos asequibles a la razón filosófica. Ésta es la razón por la que hemos separado en nuestra edición una parte filosófica y otra teológica, aunque seamos conscientes de que con ello hacemos una diferenciación ajena a los esquemas de la teología medieval. Casi todos los biógrafos han hecho esta diferenciación a propósito de los opúsculos de Sto. Tomás, pero nosotros la extendemos también a las cuestiones disputadas, usando del mismo criterio. Que fueran defendidas en la facultad de teología por un maestro en teología, no merma su significado y valor para los filósofos de hoy. Pero al seleccionar unos opúsculos y cuestiones filosóficas, no lo hacemos con la pretensión de esbozar un tratado sistemático de filosofía tomista, ni un centón de textos para probar las genuinas tesis del verdadero tomismo. Otros lo han hecho y es responsabilidad suya, pero nuestro objetivo ahora es sólo reunir los escritos del maestro Tomás donde se estudian problemas de interés para los filósofos de hoy y hacerlos asequibles para este tipo de lectores.

Como nuestra edición no pretende ser una nueva publicación donde se cataloguen todas las cuestiones disputadas y opúsculos de Sto. Tomás, no nos parece oportuno forzar la horma para introducir aquí escritos que no son propiamente ni filosóficos ni teológicos, como son las oraciones y sermones. Prescindimos, por tanto, de estas obras y de otras, que son de carácter predominantemente científico, como *De occultis operationibus naturae, De mixtione elementorum* y *De motu cordis*, que reflejan un estado de los conocimientos científicos, de escaso o nulo interés hoy, y el *De fallaciis*, que es mera transcripción de formas de falacia para compañeros de estudio y probablemente tomada de Pedro Hispano. También prescindiremos de los opúsculos referentes a cuestiones de interpretación del derecho canónico, que no tienen valor en el derecho vigente hoy, y alguna pieza litúrgica, como el oficio del Corpus Christi, que desborda nuestro objetivo y el interés de los lectores para quienes hemos preparado la edición. En la selección, por tanto, seremos fieles a nuestro objetivo de presentar escritos de Sto. Tomás que disputan o explayan cuestiones a las que la filosofía o la teología siguen prestando atención y que significan una positiva contribución a la filosofía y teología de nuestros tiempos.

Características de la presente edición

El propósito de nuestra edición de *Opúsculos y Cuestiones Selectas* es poner en manos del estudioso de cuestiones filosóficas y teológicas un amplio espectro de escritos de Santo Tomás, que hasta ahora eran casi desconocidos, pues los estudiosos de su pensamiento se habían limitado

casi exclusivamente a las dos Sumas teológicas y al Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo. Creemos que en estos opúsculos y cuestiones disputadas, que ahora editamos para los lectores de lengua española, se contienen, no raras veces, doctrinas más profundas y más rigurosamente expuestas que en las grandes Sumas, aun cuando sean fragmentarias y no posean la condición de exposición sistemática que tienen aquéllas.

Creemos cumplir con ello un servicio de utilidad para quienes, deseando conocer más profundamente la doctrina del Angélico, no tienen fácil acceso a estas obras, que se han ido reeditando distanciadamente, en sitios dispares y en ediciones inasequibles o, cuando menos, poco manejables por el lector ordinario, como sucede con la inacabada Edición Leonina.

Ante la imposibilidad de hacer una edición completa de las cuestiones disputadas y de todos los opúsculos, por razones de espacio y de la dudosa autenticidad que afecta a bastantes opúsculos, hemos optado por una selección que incluya, en primer lugar, todo aquello que conserva un interés doctrinal en su contenido y, en segundo lugar, que incluya sólo los opúsculos de autenticidad comprobada. Así respondemos al objetivo de alta divulgación de los escritos de Sto. Tomás, sin introducir ni mediar en su conocimiento con comentarios posteriores o controversias de escuela acerca de sus tesis doctrinales. Nuestro convencimiento es que la doctrina de Sto. Tomás es más esclarecedora y abierta que las doctrinas que nos han llegado bajo el rótulo de tomismo.

Nuestra edición no tiene la menor pretensión de ser crítica, ni completa. Las introducciones y anotaciones que añadimos para el lector de lengua española pretenden sólo hacer asequible el lenguaje y los procedimientos técnicos de exposición de un autor y un tipo de investigación y docencia académica que nos resultan muy distantes. Pero nunca tratamos de tomar parte en cuestiones debatidas de escuela o de entrar en confrontación con otras escuelas y autores modernos. Esta tarea la cumplirá, por su cuenta y razón, el estudioso de estos textos. Lo que sí hemos cuidado es poner en manos del lector el texto de mayor autoridad y autenticidad que hoy poseemos. En los opúsculos y cuestiones editadas por la Edición Leonina, es ese texto el que presentamos, libre de todo el aparato crítico, que, hay que decirlo abiertamente, pocas veces ha alterado el fondo del pensamiento y doctrina del maestro, pero, si alguna vez la crítica textual alcanza a cambiar los contenidos, lo hacemos notar en la traducción. Cuando se trata de escritos que todavía no han visto la luz en su edición crítica, escogemos el texto más autorizado o más tradicional de *Opera omnia* en la edición Piana[28], o de la de Vivès en París, o en las ediciones manuales de Mandonnet[29], Perrier[30] y de Turín[31].

Nuestra edición será bilingüe, con anotaciones y aclaraciones puntuales a cada uno de los escritos, como ya es habitual en la edición de otros escritos de Sto. Tomás en la Biblioteca de Autores Cristianos. El texto

---

[28] Tomus XVII: *Opuscula omnia complectens...* (Roma 1570).

[29] *Opuscula omnia Sancti Thomae,* 5 vols. (París 1927).

[30] *S. Thomae Aquinatis Opuscula omnia necnon opera minora...,* I: *Opuscula philosophica* (Lethielleux, París 1949).

[31] Esta edición consta de 3 vols. I: *S. Thomae Aquinatis Opuscula Philosophica*; II: *S. Thomae Aquinatis Opuscula theologica.* I: *De re dogmatica et morali*; III: *S. Thomae Aquinatis Opuscula theologica.* II: *De re spirituali* (Marietti, Turín-Roma 1954).

latino será editado con la mayor pulcritud y lo más cercano a lo que fue la redacción original. En los tomos ya editados de la Edición Leonina, se recoge ese texto como edición crítica. Sólo nos hemos permitido alterar la ortografía, pues la que usa esa edición es muy variable y diversa para cada obra, por lo que optamos por unificarla como ortografía humanística vulgarizada, con la que siempre se habían editado las obras de Sto. Tomás y como se editaron los primeros volúmenes de la Leonina. Los comentarios, anotaciones y referencias a ediciones modernas de las citas de Sto. Tomás, cargan todos sobre el texto de la traducción, para dejar inalterado el texto latino, tal como fue dictado por el Aquinate y porque nos son todavía desconocidas las ediciones y traducciones de que se sirvió.

Al final de las dos secciones de la edición, la de escritos filosóficos y la de teológicos, irán los oportunos índices para facilitar el manejo de estas obras. Y en el último volumen se incluirá también un esquema de todos los escritos menores de Sto. Tomás, para que quien use esta edición tenga una visión intuitiva de lo que representa lo que se puede encontrar en esta edición respecto a la totalidad de la producción del autor.

Recordamos, finalmente, que lo que se propone o afirma en las introducciones o notas a cada uno de los escritos, corre bajo la responsabilidad de cada uno de sus autores y es mérito de su personal estudio e investigación de los respectivos temas y obras.

ANTONIO OSUNA FERNÁNDEZ-LARGO

CONTENIDO DEL PRIMER VOLUMEN

En este primer volumen el lector tiene a mano la primera edición bilingüe de los opúsculos filosóficos más relevantes del Doctor Angélico. Del período de su juventud son el breve compendio *De principiis naturae*, preparado por Emilio García Estébanez, y el *De ente et essentia*, que ha centrado la atención de tantos filósofos de todos los tiempos y ahora es presentado por un especialista del pensamiento de Sto. Tomás, Abelardo Lobato.

De la época de madurez del Angélico y como contribución a los grandes debates intelectuales de la Universidad de París y muestra de la conmoción creada al contacto con el pensamiento arábigo, se recogen dos tratados que marcan un hito en la historia de la filosofía medieval: el *De aeternitate mundi*, vertido al castellano por un acreditado traductor de filósofos clásicos, Emilio García Estébanez, y *De unitate intellectus*, que es editado por Abelardo Lobato.

De las Cuestiones Disputadas sobre la Verdad se publican en este volumen dos, donde se tratan temas referentes a la teoría aristotélica del conocimiento: la cuestión primera *De Veritate,* donde se expone la verdad como propiedad trascendental del ser, que es presentada por Abelardo Lobato, autor de valiosas publicaciones sobre el mismo tema, y la cuestión *De Magistro*, comentada por el profesor Antonio Osuna, quien clarifica que se trata de una cuestión sobre el tema agustiniano de la iluminación del entendimiento en la actividad magisterial.

La cuestión *De bono*, introducida por el profesor de metafísica Juan Manuel Almarza, es complemento obligado de la filosofía sobre la verdad. Santo Tomás explicó ambos trascendentales como propiedades correlativas al entendimiento y a la potencia apetitiva.

Un tratado de singular relieve en este volumen es el de las cuestiones *De anima*. Es uno de los tratados más completos y profundos de los que salieron de la pluma del Doctor Angélico y en donde se compendia lo más granado de su antropología. De su edición, al igual que de otros pequeños escritos publicados a modo de apéndice por ser de autenticidad discutida y suplementarios respecto a las cuestiones *De anima*, se ha encargado Donato González-Reviriego, que ha logrado una traducción muy esmerada y rigurosa.

El volumen incluye, finalmente, la cuestión disputada *De spiritualibus creaturis*. Aunque la angelología sea un tratado propiamente teológico, nos pareció más acertado presentarla como un tratado filosófico, pues el tenor de la exposición y las cuestiones allí ventiladas son predominantemente filosóficas y de acuciante actualidad en aquellas décadas, pues desarrolla la crítica del averroísmo latino. Su edición corre a cargo de Ángel Martínez Casado, profesor e investigador de la filosofía medieval.

BIBLIOGRAFÍA DE LAS FUENTES DE SANTO TOMÁS

Acta Apostolicae Sedis (Roma 1909ss). [Cit. AAS].

ADAM PULCHRE MULIERIS (Adam de Puteorum Villa), *Liber de intelligentiis,* en Cl. Baeumker, *Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des XIII. Jahrhunderts* (Aschendorff, Münster i.W. 1908) 1-71. [Cit. Baeumker].

AGUSTÍN (S.), *Obras Completas.* Edición bilingüe, 40 vols. (BAC, Madrid). [Cit. BAC].

ALBERTO MAGNO, *Opera omnia* cura et labore A. Borgnet, 38 vols. (París 1890-1899). [Cit. Borgnet].

— *Opera omnia...,* curavit Institutum Alberti Magni Coloniense (Monasterii Westfalorum 1951ss). [Cit. Ed. Colon.].

ALEXANDER APHRODISIENSIS:

— «Alexandri Aphrodisiei in libro Aristotelis "De sensibus et sensibilibus"» (transl. Guillelmi de Moerbeke), edidit Ch. Thurot, en *Alexandre d'Aphrodisias. Commentaire sur le traité d'Aristote «De sensu et sensibili»* (París 1875).

— *Alexandri Aphrodisiensis Praeter commentaria scripta minora: «De anima» liber cum mantissa,* I. Bruns edidit (Typis et impensis Georgii Reimer, Berolini 1887). [Cit. Bruns].

ALEXANDER DE HALES, *Summa Theologica seu sic ab origine dicta «Summa fratris Alexandri»,* studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae (Ad Claras Aquas 1924-1948). [Cit. *Summa fr. Alexandri*].

— *Glossa in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi.* Nunc primum edita studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae (Quaracchi 1951-1957). [Cit. Edic. Quaracchi].

AL-FARABI, «De intellectu et intellecto», É. Gilson éd., en «Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant»: *AHDLMA* 4 (1929) 115-126.

Algazel's Metaphysics. A medieval Translation, ed. by J. T. Muckle (St. Michael's College, Toronto 1933). [Cit. Muckle].

AL-KINDI, *De intellectu,* A. Nay éd., en *Die Philosophischen Abhandlungen des Ja'qûb ben Ishâq Al-Kindi* (BGPTMA Bd. 2/5; Aschendorff, Münster i.W. 1897) 1-11. [Cit. Nay].

Anónimo: Anonymi Magistri Artium (c.1245-1250), *Lectura in librum De anima a quodam discipulo reportata (Ms Roma Naz. V.E. 828),* R.-A. Gauthier éd. (Spicilegium Bonaventurianum 24; Edit. Coll. S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Grottaferrata 1985). [Cit. Gauthier].

Anónimo: Anonymus Magister Artium Parisiensis (c.1245), *Philosophica disciplina,* C. Lafleur éd., en ID., *Quatre introductions à la Philosophie au XIIIe siècle: textes critiques et étude historique* (Université de Montréal, Publications de l'Institut d'Études Médiévales 23; J. Vrin, París 1988) 255-822. [Cit. Lafleur].

ANSELMO (S), *Obras completas.* Edición bilingüe (BAC, Madrid) [Cit. BAC].

ANSELMUS CANTUARENSIS (S.), *Opera omnia,* rec. Fr. S. Schmitt, 6 vols. (Edimburgo 1946-1961. Neudruck Stuttgart – Bad Cannstadt 1938-1961, 1968 reprint). [Cit. Schmitt].

ARISTOTELES, *Ars rhetorica* cum adnotatione L. Spengel. Accedit vetusta translatio latina, 2 vols. (Lipsiae 1867). [Cit. Spengel].

— *De anima.* Translatio Iacobi Veneti, in Pedro Hispano, *Obras filosóficas.* III: *Expositio libri De anima,* edit. Manuel Alonso (Madrid 1952). [Cit. Alonso].

— *De animalibus.* Translatio Scoti secundum: Albertus Magnus, *De animalibus,* edidit Stadler. [Cit. Stadler].

— *De Caelo et mundo.* Translatio arabo-latina. Exstat in edit. Operum Averrois, t.5 (Venetiis apud Iunctas 1562). [Cit. Traducción árabe].

— *De insomniis et De divinatione per somnium.* Translatio anonyma, en H. J. Drossaart Lulofs, *Aristoteles De insomniis et de divinatione per somnium.* A new edi-

tion of the Greek Text with the Latin Translations, 2 vols. (Philosophia antiqua II/1-2; Leiden 1947). [Cit. Drossaart].
— *De motu animalium,* transl. Guillelmi de Moerbeke, en L. Torraca, edit. (Collana di Studi Greci 30; Libreria Scientifica Editrice, Nápoles 1958) 54-63. [Cit. Torraca].
— *De somno et vigilia.* Translatio anonyma, en H. J. Drossaart Lulofs, *Aristoteles De somno et vigilia liber,* adiectis veteribus translationibus (Lugduni Batavorum 1943). [Cit. Drossaart].
— *Ethica Eudemia.* Translatio anonyma, en Th. Deman, «Le liber de bona fortuna dans la théologie de S. Thomas d'Aquin»: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 17 (1928) 38-58. [Cit. Deman].
— *Metaphysica.* Translatio vetustissima, en R. Steele, Opera hactenus inedita Rogeri Baconi, fasc. XI, *Questiones altere supra libros prime philosophie Aristotelis* (Metaphysica I-IV) (Oxoni 1932). [Cit. Steele].
— *Metaphysica Nova.* Translatio ex arabico in latino sermone a Scoto. Exstat in editione Operum Averrois, t.8 (Venetiis apud Iunctas 1562). [Cit. Scoto].
— *Politica.* Translatio Guillelmi de Moerbeka, en *Aristotelis Politicorum libri octo* cum vetusta translatione Guillelmi de Moerbeka rec. Fr. Susemihl (Lipsiae 1872). [Cit. Susemihl].
Aristoteles Graece ex recensione Immanuelis Bekkeri edidit Academia regia Borussica (Berolini 1831. Editio altera quam curavit O. Gigon, Berolini apud W. De Gruyter et socios 1960). [Cit. BK].
Aristoteles latinus. Corpus Philosophorum Medii Aevi Academiarum consociatarum auspiciis et consilio editum. [Cit. AL].
— *Categoriae vel Praedicamenta* (AL I 1-5), Translatio Boethii, editio composita, edidit L. Minio-Paluello (Bruges-París 1961). [Citas Minio-Paluello].
— *Porphyrii Isagoge* (AL I 66-67). Translatio Boethii, Liber sex principiorum, edidit L. Minio-Paluello, adiuvante B. G. Dod (Bruges-París 1966). [Cit. Minio-Paluello].
— *Periermeneias vel De interpretatione* (AL II 1-2). Translatio Boethii, edidit L. Minio-Paluello (Bruges-París 1965). [Cit. Minio-Paluello].
— *Analytica Priora* (III 1-4). Translatio Boethii (recensiones duae). Translatio anonyma, edidit L. Minio-Paluello (Bruges-París 1962). [Cit. Minio-Paluello].
— *Analytica Posteriora* (AL IV 1-4). Translationes Anonymi sive «Ioannis», Gerardi..., ediderunt L. Minio-Paluello et B. G. Dod (Bruges-París 1968). [Cit. Minio-Paluello].
— *Topica* (AL V 1-3). Translatio Boethii et translatio anonyma, edidit L. Minio-Paluello adiuvante B. G. Dod (Bruselas-París 1969). [Cit. Minio-Paluello].
— *De generatione animalium* (AL XVII 2 V). Transl. Guillelmi de Moerbeka, H. J. Drossaart-Luloes edit. (Desclée de Brouwer, Bruges-París 1966).
— *Metaphysica* (AL XXV 2). Translatio anonyma sive «Media», edidit Gudrun Vuillemin-Diem (Leiden 1976). [Cit. Vuillemin-Diem].
— *Ethica Nicomachea* (AL XXVI 1-3 fasc.3). Translatio antiquissima libr. II-III sive «Ethica Vetus», edidit R. A. Gauthier (Leiden-Bruselas 1972). [Cit. Gauthier].
— *Ethica Nicomachea* (AL XXVI 1-3 fasc.2). Translatio Roberti Grosseteste Lincolniensis sive «Liber Ethicorum» A. Recensio pura, edidit R. A. Gauthier (Leiden-Bruselas 1972). [Cit. Gauthier].
— *Politica* (Libri I-II 11) (AL XXIX 1). Translatio prior imperfecta, edidit P. Michaud-Quantin (Bruges-París 1961). [Cit. Michaud-Quantin].
— *Averrois expositio Poeticae* (AL XXXIII) interprete Hermanno Alemanno seu *Poetria Ibinrosdin.* Textum receptum revisit L. Minio-Paluello (Bruselas-París 1968). [Cit. Minio-Paluello].
Aristotelis Opera omnia graece et latine... 5 vols. (Editoribus Firmin-Didot et Sociis, París 1848-1878). [Cit. Didot].
AVERROES, *Aristotelis omnia quae exstant Opera... Averrois Cordubensis in ea opera... commentaria,* 11 vols. (Venetiis apud Iunctas 1562). [Cit. Edición 1562].
— *Corpus commentariorum Averrois in Aristotelem, Versiones latinae* (Cambridge, Massachusetts). [Cit. CCAA].

— *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros* (a Michaele Scoto transl.) recensuit F. S. Crawford. Tom. VI/1 (The Mediaeval Academy of America, Cambridge, Mass. 1953). [Cit. Crawford].

Averroes' Destructio Destructionum Philosophiae Algazelis in the Latin Version of Calo Calonymos, edited with an Introduction by B. Zedler (The Marquette University Press, Milwaukee, Wisc. 1961). [Cit. Zedler].

AVICEBRÓN:

Avencebrolis (Ibn Gebirol) Fons Vitae. Ex arabico in latinum translatum ab Iohanne Hispano et Dominico Gundissalino, edidit C. Baeumker (Münster 1892-1895). [Cit. Baeumker].

Avicenna latinus:

— *Liber de Anima seu Sextus De Naturalibus,* édition critique de la traduction médiévale par S. Van Riet (Lovaina-Leiden 1968: libri 4-5; 1972: libri 1-3). [Cit. Van Riet].

— *Liber de Philosophia Prima sive Scientia divina,* édition critique de la traduction latine médiévale par S. Van Riet (Lovaina-Leiden 1977: libri 1-4; 1980: libri 5-10). [Cit. Van Riet].

Avicenne perhypatetici philosophi ac medicorum facile primi Opera (Venetiis 1508. Reimpresión: Édition de la Bibliothèque S.I., Lovaina 1961). [Cit. Edición 1508].

BASILIO MAGNO (S.), *Homiliae IX in Hexameron,* en Eustathius, *Ancienne version latine des neuf Homélies sur l'Hexaémeron de Basile de Césarée,* E. Amand de Mendieta et S. Y. Rudberg, edit. (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 66; Akademie Verlag, Berlín 1958). [Cit. Amand de Mendieta y S. Y. Rudberg].

BERNARDO (S.), *Opera* ad fidem codicum recensuerunt J. Leclercq, C. H. Talbot, H. M. Rochais, 7 vols. (Romae 1957-1971). [Cit. J. Leclercq y otros].

— *Obras completas de San Bernardo,* edición bilingüe preparada por los Monjes Cistercienses de España, 8 vols. (BAC, Madrid). [Cit. BAC].

Biblia latina cum Glossa ordinaria, Facsimile Reprint of the «Editio princeps» Adolph Rusch of Strassburg 1480-1481, 2 vols. (Brepols, Turnhout 1992). [Cit. Glossa ordinaria].

BOECIO, ANICIUS MANLIUS SEVERINUS, *The Theological Tractates with an English Translation,* by H. F. Stewart, E. K. Rand, S. J. Tester (The Loeb Classical Library 74; Harvard University Press-W. Heinemann LTD, Cambridge, Mass. Londres 1978). [Cit. Stewart y otros].

— *De Trinitate,* en *The Theological Tractates...,* p.2-31.

— *Liber contra Eutychen et Nestorium,* en *The Theological Tractates...,* p.72-129.

— *Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint cum non sint substantialia bona,* en *The Theological Tractates...,* p.38-50.

Boetii (Anicii Manlii Severini) Philosophiae consolationis libri quinque, accedunt eiusdem atque incertorum Opuscula sacra, recensuit R. Peiper (In Aedibus B. G. Teubneri, Lipsiae 1871). [Cit. Peiper].

— *De sancta Trinitate,* en A. M. S. Boetii, *Philosophiae consolationis...,* p.149-163.

— *Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint cum non sint substantialia bona,* en A. M. S. Boetii, *Philosophiae consolationis...,* p.168-174.

BUENAVENTURA (S.), *Seraphici Doctoris S. Bonaventurae Opera omnia... studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura ad plurimos codices emendata...* (Ad Claras Aquas [Quaracchi] prope Florentiam 1883-1902). [Cit. Quaracchi].

— *Obras.* Edición bilingüe (BAC, Madrid) [Cit. BAC].

CALCIDIUS, *Plato, Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus.* In societatem operis coniuncto P. J. Jensen, edit. J. H. Waszink (Plato latinus IV; Londini et Leidae 1962). [Cit. Waszink].

Corpus Christianorum seu nova Patrum collectio. Series latina (Brepols, Turnhout-París 1953ss). [Cit. CC].

Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis (Turnhout 1966ss). [Cit. CCCM].

Corpus Christianorum. Series graeca (Turnhout 1976ss). [Cit. CCSG].

Corpus Iuris Canonici. Editio Lipsiensis post Ae. L. Richteri curas... recognovit et adnotatione critica instruxit Aemilius Friedberg (Lipsiae 1879. Reimpresión fotomecánica: Graz 1959). [Cit. Friedberg].

Corpus Iuris civilis. I. *Institutiones* recognovit P. Krueger (Berolini 1893). *Digesta* recognovit Th. Mommsen (Berolini 1893). II. *Codex Iustinianus* recognovit P. Krueger (Berolini 1892). [Cit. Krueger-Mommsen].

Corpus Scriptorum ecclesiasticorum latinorum editum consilio et impensis Academiae Litterarum Vindobonensis (Vindobonae-Lipsiae 1866ss). [Cit. CSEL].

COSTA BEN LUCA, *Liber De differentia animae et spiritus, ex arabico in latinum translatum a Ioanne Hispalensi,* edidit C. S. Barach, en *Excerpta ex libro Alfredi Anglici de Motu Cordis, item Costae-Ben Lucae De Differentia animae et spiritus liber* (Innsbruck 1878). [Cit. Barach].

DECKER, *Sancti Thomae de Aquino Expositio super Librum Boethii De Trinitate,* recensuit Bruno Decker (Leiden 1955). [Cit. Decker].

Dictionnaire de Théologie Catholique. Edic. Vacant-Mangenot-Amann, 16 vols. (París 1903ss). Table analitique. Tables générales. [Cit. DTC].

DIELS, Hermann, *Die Fragmente der Vorsokratiker griechisch und deutsch.* Herausgegeben von W. Kranz. Unveränderter Nachdruck der 6. Auflage. 3 vols. (Dublín-Zúrich, Weidmann [14]1969). [Cit. Diels].

Dionysiaca. Recueil donnant l'ensemble des traductions latines des oeuvres attribués au Denys l'Aréopagite..., 2 vols. (Desclée de Brouwer, Bruges 1937). [Cit. Dion.].

Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, quod primum edidit Henricus Denzinger et quod funditus retractavit, auxit, notulis ornavit A. Schönmetzer (Herder, Barcinone-Friburgi B.-Romae-Neo-Eboraci [36]1976). [Cit. DZ].

GISLEBERTI PICTAVIENSIS Episcopi, *Expositio in Boecii librum De bonorum ebdomade,* N. M. Häring edit. en ID., *The Commentaries on Boethius by Gilbert of Poitiers* (Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1966) 183-230. [Cit. Häring].

Glossa Ordinaria, cf. Biblia latina cum Glossa Ordinaria...

Griechischen (Die) christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte (Leipzig-Berlín 1897ss). [Cit. C.G.S.].

GUILLELMUS ALTISSIODORENSIS, *Summa aurea,* J. Ribaillier edit. (Specilegium Bonaventurianum 17, Liber Secundus t.I; Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Grottaferrata-París 1982). [Cit. Ribaillier].

GUILLELMUS DE ALVERNIA, *Opera Omnia* (Aureliae-Parisiis, apud Franciscum Hotot 1674). [Cit. Opera omnia].

GUILLELMUS DE CONCHIS, *Wilhelm von Conches Philosophia,* herausgegeben, übersetz und kommentiert von G. Maurach (University of South Africa, Pretoria 1980). [Cit. Maurach].

GUILLELMUS DE SANCTO THEODORICO, *Guillaume de Saint-Thierry, de natura corporis et animae,* texte établi, traduit et commenté par M. Lemoine (Société d'Édition «Les Belles Lettres», París 1988). [Cit. Lemoine].

HILARIO DE POITIERS (S.), *La Trinidad.* Edición bilingüe preparada por L. Ladaria (BAC, Madrid 1986). [Cit. BAC].

HUGO DE SANCTO VICTORE, *Didascalicon. De studio legendi,* edit. Ch. H. Buttimer (Studies in Medieval and Renaissance Latin 10; Washington DC 1939). [Cit. Buttimer].

Index Thomisticus: *Sancti Thomae Aquinatis operum omnium Indices et Concordantiae... consociata plurium opera atque electronico IBM automato usus digessit Robertus Busa* (Frommann-Holzboog, Stuttgart 1974ss). [Cit. IT].

IOANNES DAMASCENUS:

— *John Damascene, de Fide Orthodoxa.* Versions of Burgundio and Cebanus, E. M. Buytaert, edit. (St. Bonaventure, Lovaina-Paderborn 1955). [Cit. Buytaert].

— *John Damascene, Dialectica.* Version of Robert Grosseteste, edit. by O. A. Colligan (St. Bonaventure, Lovaina-Paderborn 1953). [Cit. Colligan].

IOANNES DE RUPELLA:

— *Jean de la Rochelle, Summa de anima,* texte critique avec introduction, notes et tables, J. G. Bougerol, edit. (J. Vrin, París 1995). [Cit. Bougerol].

— *Jean de la Rochelle, Tractatus De divisione multiplici potentiarum animae,* P. Michaud-Quantin, edit. (J. Vrin, París 1964). [Cit. Michaud-Quantin].

IOANNES PECHAM, *Johannis Pechami Quaestiones tractantes de anima,* H. Spettmann edit. (BGPTMA Bd. 19/5-6; Aschendorff, Münster i.W. 1918). [Cit. Spettmann].
ISAAC ISRAELI, *Liber De definitionibus,* J. T. Muckle edit.: *AHDLMA* 11 (1937-38) 299-340. [Cit. Muckle].
ISIDORO (S.), *Etimologías de San Isidoro de Sevilla,* edición bilingüe de J. Oroz Reta y M. A. Marcos Casquero, 2 vols. (BAC, Madrid). [Cit. Oroz-Casquero].
JERÓNIMO (S.), *Obras completas de San Jerónimo,* edición bilingüe (BAC, Madrid). [Cit. BAC].
— *Epistolario de San Jerónimo.* Edición bilingüe, 2 vols. (BAC, Madrid). [Cit. BAC].
Liber De causis (transl. Gerardi Cremonensis), édition établie à l'aide de 90 manuscrits avec introduction et notes par A. Pattin: *Tijdschrift voor Philosophie* 28 (1966) 90-203. [Cit. Pattin].
MACROBIUS, *In Somnum Scipionis,* en *Ambrosii Theodosii Macrobi Commentarii in Somnium Scipionis,* I. Willis edit. (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Leipzig 1970). [Cit. Willis].
MANSI-PETIT-MARTIN, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio,* 53 t. y 58 vols. (París 1899-1927; reimp. Graz 1960ss). [Cit. Mansi].
MIGNE, J.-P., *Patrologiae Cursus completus. Series graeca,* 166 vols. (París 1857-1886). [Cit. MG].
— *Patrologiae Cursus completus. Series latina,* 218 vols. y 4 vols. de índices (París 1844-1864). [Cit. ML].
— *Supplementum,* edit. A. Hamman (París 1958ss). [Cit. MLS].
MOSES MAIMONIDES, *Rabi Mossei Aegyptii Dux seu Director dubitantium aut perplexorum...* summa accuratione R. P. Augustini Justiniani... recognitus (A. Justiniani, París 1520; reimp. Minerva 1964). [Cit. Justiniani].
NEMESIUS D'ÉMÈSE, *De natura hominis.* Traduction de Burgundio de Pise, G. Verbeke et J. R. Moncho, edit. (Corpus Latinorum Commentariorum in Aristotelem Graecorum, suppl. 1; E. J. Brill, Leiden 1975). [Cit. Verbeke-Moncho].
Nova Patrum Biblioteca, edit. Angelo Mai, 9 vols. (Roma 1852-1888). [Cit. Mai].
Padres apologetas griegos. Edición bilingüe de D. Ruiz Bueno (BAC, Madrid ^{3}1996). [Cit. Ruiz Bueno].
Padres apostólicos. Edición bilingüe preparada y anotada por D. Ruiz Bueno (BAC, Madrid ^{6}1993). [Cit. Ruiz Bueno].
Patrologia Orientalis, Edit. R. Graffin et F. Nau (París 1958ss). [Cit. PO].
PEDRO HISPANO, *Obras Filosóficas.* II: *Comentario al «De anima» de Aristóteles.* Edic. de M. Alonso (Instituto de Filosofía Luis Vives, serie A n.3; CSIC, Madrid 1944). [Cit. Alonso].
— *Obras Filosóficas.* III: *Expositio libri De anima – De morte et vita et De causis longitudinis et brevitatis vitae – Liber naturalis de rebus principalibus.* Edic. de M. Alonso (Instituto de Filosofía Luis Vives, serie A n.4; CSIC, Madrid 1952). [Cit. Alonso].
— *Peter of Spain, Tractatus called afterwards Summule Logicales,* First Critical Edition from the Manuscripts with an Introduction by L. M. De Rijk (Philosophical Texts and Studies 22; Van Gorcum & Comp. B.V., Assen 1972). [Cit. De Rijk].
PETRUS LOMBARDUS, *Magistri Petri Lombardi, Parisiensis Episcopi, Sententiae in IV libris distinctae,* edit. tertia ad fidem codicum antiquiorum restituta, I. Brady edit. 2 t. (Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas 1981). [Cit. Grottaferrata].
PHILIPPI CANCELLARII, *Summa de bono* ad fidem codicum primum edita studio et cura N. Wicki (Ed. Francke, Berna 1985). [Cit. Wicki].
Plato Latinus, Timaeus, cf. Calcidius.
PLOTINUS, *Enneades,* P. Henry et H.-R. Schwyzer edit. (Plotini Opera) 3 vols. (E. J. Brill, Leiden 1951-1973). [Cit. Henry-Schwyzer].
PROCLUS, *Elementatio theologica* translata a Guillelmo de Moerbecca (textus ineditus) edit. C. Vansteenkiste: *Tijdschrift voor Philosophie* 13 (1951) 263-302; 491-531. [Cit. Vansteenkiste].
RAYMUNDI DE PENNAFORTE (S.), *Summa de Paenitentia* curantibus X. Ochoa et A. Díez (Universa Bibliotheca Iuris curante Instituto Iuridico Claretiano 1 B; Roma 1976). [Cit. Ochoa-Díez].

ROBERTUS KILWARDBY, *Imago Trinitatis,* F. Stegmüller edit. en ID., «Der Traktat des Robert Kilwardby O.P. De imagine et vestigio Trinitatis»: *AHDLMA* 10 (1936) 324-407. [Cit. Stegmüller].

Sancti Thomae Aquinatis doctoris Angelici Opera Omnia iussu Leonis XIII P.M. edita, cura et studio fratrum Ordinis Praedicatorum (Roma 1882ss, en curso de publicación). [Cit. Leonina].

SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in tertium De anima - De anima intellectiva - De aeternitate mundi,* édit. critique, B. Bazán éd. (Philosophes Médiévaux 13; Publications Universitaires-Béatrice Nauwelaerts, Lovaina-París 1972). [Cit. Bazán].

SIMPLICIUS, *Simplicius latine. Commentaire sur les Catégories d'Aristote.* Traduction de Guillaume de Moerbeke, édit. critique par A. Pattin (Corpus latinum Commentariorum in Aristotelem graecorum V/1-2; Lovaina-París 1971-1975). [Cit. Pattin].

THEMISTIUS, *Commentaire sur le traité de l'âme d'Aristote.* Traduction de Guillaume de Moerbeke, édit. critique... G. Verbeke (Corpus latinum Commentariorum in Aristotelem graecorum 1; Publications Universitaires de Louvain-Éditions Béatrice Nauwelaerts, Lovaina-París 1957). [Cit. Verbeke].

SIGLAS DE LAS OBRAS DE SANTO TOMÁS

Cat. Aur. Super Mt. Mc. Lc. Io.	Catena aurea super quatuor Evangelia
Collat. in Credo	Collationes de Credo in Deum
Compend. Theol.	Compendium Theologiae seu Brevis Compilatio Theologiae ad Fratrem Raynaldum
Cont. errores graec.	Contra errores graecorum ad Urbanum IV Papam
Cont. Gent.	Summa contra Gentiles seu de veritate catholicae fidei. [l.3 (libro) c.6 (capítulo)]
Cont. impugn. relig.	Contra impugnantes Dei cultum et religionem
Cont. retrahent.	Contra pestiferam doctrinam retrahentium homines a Religionis ingressu
De aeternit. mundi	De aeternitate mundi contra murmurantes
De angelis	De angelis seu substantiis separatis ad Fratrem Raynaldum de Piperno
De anima	Q.D. De anima
De art. fid.	De articulis fidei et Ecclesiae sacramentis
De carit.	Q.D. De caritate
De correct. fra.	Q.D. De correctione fraterna
De demonstr.	De demonstratione
De different. verb.	De differentia verbi divini et humani
De duob. praecept.	De duobus praeceptis caritatis et decem legis praeceptis
De ente et ess.	De ente et essentia
De fallaciis	De fallaciis ad quosdam nobiles artistas
De forma absol.	De forma absolutionis sacramentalis
De instant.	De instantibus
De iudic. astror.	De iudiciis astrorum
De malo	Q.D. De malo
De mixt. element.	De mixtione elementorum ad Magistrum Philippum de Castrocaeli
De motu cord.	De motu cordis ad Magistrum Philippum de Castrocaeli
De natur. accident.	De natura accidentis
De natur. gener.	De natura generis
De natur. mater.	De natura materiae et dimensionibus interminatis
De natur. verb. intellect.	De natura verbi intellectus
De operat. occult.	De operationibus occultis naturae ad quemdam militem ultramontanum
De perfec. vitae spirit.	De perfectione vitae spiritualis
De pot.	Q.D. De potentia Dei
De princ. indiv.	De principio individuationis
De princ. natur.	De principiis naturae ad Fratrem Sylvestrum
De prop. modal.	De propositionibus modalibus
De quatuor oppos.	De quatuor oppositis
De rat. fid.	De rationibus fidei ad cantorem Antiochenum
De regim. iudaeor.	De regimine iudaeorum Epistola ad Ducissam Brabantiae
De regim. princ.	De regno seu de regimine principum ad Regem Cypri

De secr.	De secreto
De sortibus	De sortibus ad Dominum Iacobum de Burgo
De spe	Q.D. De spe
De spirit. creat.	Q.D. De spiritualibus creaturis
De un. Verbi	Q.D. De unione Verbi Incarnati
De unit. intell.	De unitate intellectus contra Averroistas Parisienses
De verit.	Q.D. De veritate
De virt. card.	Q.D. De virtutibus cardinalibus
De virtut.	Q.D. De virtutibus in communi
Decret. 1	In Decretalem Primam
Decret. 2	In Decretalem Alteram Expositio
Ep. Ad Bernardum	Epistola ad Bernardum, abbatem Casinensem
Ep. De modo stud.	Epistola de modo studendi
Exposit. Ave Maria	Expositio in salutationem angelicam, videlicet Ave Maria
Exposit. Pater Noster	Expositio devotissima orationis Dominicae, videlicet Pater Noster
In Boet. De Trin.	Expositio super Boethii De Trinitate
In De anima	In Aristotelis Librum De Anima Commentarium
In De caelo	In libros Aristotelis De caelo et mundo Commentaria
In De causis	Expositio super Librum De causis
In De div. nom.	Expositio super Dyonisii De divinis nominibus
In De generat. et corrupt.	In Librum primum Aristotelis De generatione et corruptione Commentaria
In De hebdom.	Expositio super Boethii De hebdomadibus
In De mem. et reminisc.	In Aristotelis Librum de memoria et reminiscentia
In De sensu et sens.	In Aristotelis Librum De sensu et sensato Commentaria
In Ethic.	In decem Libros Ethicorum Aristotelis Ad Nichomachum Expositio
In Ier.	In Ieremiam Prophetam Expositio
In Io.	In Evangelium S. Ioannis Commentarium
In Iob	Expositio super Iob ad litteram
In Is.	In Isaiam prophetam Expositio
In Metaphys.	In Metaphysicam Aristotelis Commentaria
In Meteorol.	In Libros Aristotelis Meteorologicorum Commentaria
In Mt.	In Evangelia S. Matthaei Commentaria
In Periherm.	In Aristotelis Libros Peri Hermenias Commentaria
In Physic.	In octo Libros Physicorum Aristotelis Commentaria
In Polit.	In octo Libros Politicorum Aristotelis Expositio
In Post. Analyt.	In Aristotelis Libros Posteriorum Analyticorum Commentaria
In Ps.	In Psalmos Davidis Expositio
In Rom.-In 1 Cor.-In 2 Cor.-In Gal.-In Eph.-In Phil.-In Col.-In 1 Thess.-In 2 Thess.-In 1 Tim.-In 2 Tim.-In Tit.-In Philem.-In Hebr.	Super Epistolas S. Pauli Expositio. [2 (capítulo) lect.1 (lección)]

In Sent.	Scriptum super quatuor Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi. [1-2-3-4 (libros) d.3 (distinciones) q.2 (cuestiones) a.2 (solución) qa.2 (cuestiúnculas) obi.1 (objeciones) sed c. (argumentos sed contra) ad 2 (respuestas a las objeciones)]
In Thren.	In Threnos Ieremiae Prophetae Expositio
Off. De fest. Corp. Christi	Officium de festo Corporis Christi ad mandatum Urbani Papae IV dictum festum instituentis
Piae preces	Piae preces
Princ. Hic est	Principium: Hic est liber. De commendatione et partitione Sacrae Scripturae
Princ. Rigans Mont.	Principium: Rigans Montes. De commendatione Sacrae Scripturae
Quodl.	Quaestiones quodlibetales
Resp. de art. 6	Responsio de 6 articulis de Lectorem Bisuntinum
Resp. de art. 36	Responsio de 36 articulis ad Lectorem Venetum
Resp. de art. 43	Responsio de 43 articulis
Resp. de art. 108	Responsio ad Fratrem Ioannem Vercellensem Generalem Magistrum Ordinis Praedicatorum de articulis 108 sumptis ex opere Petri de Tarantasia
Resp. super mater. vendit.	De emptione et venditione ad tempus ad Fratrem Iacobum Viterbiensem, Lectorem Florentinum
Summa	Summa Theologiae. [1 - 1-2 - 2-2 - 3 (partes) q.3 (cuestiones) a.2 (solución del artículo) obi. (objeciones) sed c. (argumentos sed contra) ad 2 (respuestas a las objeciones)]
Suppl.	Supplementum. Summa Theologiae

LOS PRINCIPIOS DE LA NATURALEZA

TRADUCCIÓN, INTRODUCCIÓN Y NOTAS DE

EMILIO GARCÍA ESTÉBANEZ

INTRODUCCIÓN

Este opúsculo, considerado auténtico, es uno de los primeros trabajos salidos de la pluma de Santo Tomás, quien lo habría escrito apenas iniciada su docencia en la Universidad de París (1252). Mandonnet lo sitúa en el año 1255 [1] y Pauson, que ha hecho una excelente edición crítica del opúsculo, cree que hay que situarlo entre el comienzo de sus cursos en París como bachiller bíblico, 1252, y el año 1254, en que es promovido a bachiller sentenciario e inicia los comentarios a las Sentencias de Pedro Lombardo (1254-1256). Según observa Pauson, las citas de Aristóteles que hace Santo Tomás en las Sentencias provienen de una traducción del griego, mientras que las de los *Principios de la naturaleza* se basan en una traducción del árabe, la hecha por Miguel Escoto, que es anterior a aquélla [2]. Así, pues, estamos ante una de las primicias de la actividad literaria de Santo Tomás. En las páginas introductorias de la edición leonina se apunta que podría tratarse incluso de un trabajo compuesto por Tomás siendo todavía estudiante, que habría hecho este resumen para ayudar a algún compañero de clase [3].

La dedicación al hermano Silvestre, sea autógrafa o añadida por alguno que conocía este hecho, denota que es uno de tantos escritos absueltos por Santo Tomás para satisfacer las consultas que se le dirigían. Su tono es didáctico y elemental, su redacción premiosa y prolija, lo que delata su interés por conseguir claridad y sencillez. Tiene todo el aspecto de ser un 'recordatorio', esto es, unos apuntes de los que se servían los estudiantes para ayudarse a entender y retener los puntos principales de un tema.

1. Contexto doctrinal

El opúsculo es una exposición compendiada de la doctrina aristotélica transmitida en los libros I y II de la *Física* y recibida a través de los comentarios de Averroes y de Avicena. De hecho, la fuente casi exclusiva es la *Metafísica* de Averroes, aunque también Avicena y Boecio ocupan un lugar importante, e incluso el mismo San Alberto, cuyos comentarios, aunque publicados más tarde, había escuchado Santo Tomás en las clases. Pudiera estar concebido como una introducción al libro V de la *Metafísica* de Aristóteles. No obstante estas fuentes de inspiración, el opúsculo lleva la impronta personal de Tomás, quien logra una síntesis que lo convierte en un producto propio.

Según Pauson, la estructura externa de todo el tratado responde a las diferentes posiciones que mantienen Avicena y Averroes sobre a qué cien-

---

[1] Cf. P. MANDONNET, O.P., «Chronologie sommaire de la vie et des écrits de Saint Thomas»: *Revue des sc. philos. et théol.* 9 (1920) 152.

[2] Cf. J. J. PAUSON, *Saint Thomas Aquinas. De principiis naturae* (Société Philosophique, Friburgo 1950) 70.

[3] Cf. t.XLIII (1976) 6.

cia le compete determinar y definir en primer término los principios constitutivos de la realidad material, si a la metafísica o a la filosofía natural [4]. Para Avicena los principios de las sustancias materiales los establece la Metafísica; luego los filósofos de la naturaleza tienen el cometido de estudiar qué son, cuántos, cómo se relacionan, etc., esos principios. El objeto exclusivo, dice, de la filosofía natural es el movimiento, el devenir del mundo corporal. Pero el estudio de los cuerpos en cuanto entes, o sustancias o compuestos de materia y forma, eso es asunto de la filosofía primera, la metafísica, y el naturalista no debe fatigarse en averiguarlo [5]. Averroes se opone con energía a esta doctrina. Según él, no hay otra vía para investigar la composición de las sustancias materiales que el cambio o mutación. Pero la realidad de la mutación implica a la materia y forma sustanciales, las cuales, por consiguiente, son parte del objeto de la Filosofía natural a igual título que la mutación misma. Avicena erró gravemente al afirmar que el filósofo natural sabe que los cuerpos se componen de materia y forma sólo porque se lo notifica el metafísico. ¿Es que acaso, se pregunta, hay otra vía para saber esto que la transmutación que sufre la sustancia? [6]. Tomás, que en el primer capítulo de este opúsculo se pliega, como nota Pauson [7], al planteamiento de Avicena, contradice tácitamente las posiciones de éste y se alinea con Averroes, y con Aristóteles por supuesto, acometiendo la tarea de establecer las nociones de materia y forma y del resto de los principios naturales sirviéndose del cambio como instrumento de análisis, sin recabar para nada el auxilio de la metafísica. En el comentario a la *Física* de Aristóteles, en cambio, cita expresamente a Avicena y desacredita como irracional la opinión de éste de que la filosofía natural no puede demostrar su propio objeto. Mantenía esto en contra de Aristóteles para quien la existencia de la naturaleza, esto es, del movimiento, es evidente a los sentidos y no necesita demostración ni por la propia ciencia ni por parte de otra, entiéndase en este caso la filosofía primera [8]. La opinión de Aristóteles, al que asiente Santo Tomás, es más matizada. El estudio de las causas en cuanto tales es, ciertamente, objeto de la metafísica, pues también entre los entes inmateriales se da causalidad. Pero el estudio de las causas que intervienen en las mutaciones naturales es objeto de la filosofía natural [9].

En este opúsculo Tomás sólo aborda lo concerniente a los principios naturales sin contemplar lo concerniente a la física como ciencia y al objeto formal de ésta. Tampoco explica qué es naturaleza, concepto central cuando se acomete la definición y división de los principios naturales. Ambas cuestiones las tratará en sus comentarios a la *Física* y *Metafísica* de Aristóteles al hilo del texto de éste. Vamos a resumir lo que dice allí sobre estos dos puntos.

---

[4] Cf. o.c., 72.

[5] Cf. AVICENNA LATINUS, *Liber de philosophia prima sive sciencia divina*. I-IV. Édition critique de la traduction latine médiévale par S. Van Riet (E. Peeters-E. J. Brill, Lovaina-Leiden 1977) t.I 2, p.9. En la Introducción, p.7*, G. Verbeke desarrolla esta opinión de Avicena y la contrapone a la de Averroes citando los textos de éste.

[6] Cf. AVERROES, *Aristotelis de Physico Auditu cum Averrois commentariis* (apud Juntas, Venetiis 1572) 47rF.

[7] Cf. o.c., 72.

[8] *In Phys.* 2 lect.1 n.148.

[9] Cf. *In Phys.* 2 lect.1 n.176.

Por lo que se refiere al objeto de esta ciencia, la filosofía natural, que es lo primero que aborda Aristóteles en su *Física*, Tomás explica la opinión expuesta de Aristóteles señalando que los entes se pueden dividir a este efecto en tres categorías. Los que no dependen en su ser ni en su concepto de la materia, los cuales son el objeto de la filosofía primera. Los que dependen de la materia sólo en su ser pero no en su concepto, que lo son de las matemáticas. Y, por fin, los que tanto en su ser como en su concepto dependen de la materia. Éstos son el objeto de esta ciencia, la Física. Todo lo que tiene materia es móvil, mudable, y, por tanto, el objeto de la filosofía natural es el ente móvil [10]. La larga exposición que emprende a continuación sobre lo que es materia, forma, elemento, movimiento, causa, etc., sólo trata de aclarar y profundizar la naturaleza de este objeto.

Por lo que se refiere al concepto de naturaleza, si bien Aristóteles no lo tiene en cuenta de entrada, Tomás sí lo hace. Si lo que se pretende investigar son los principios de la naturaleza, lo primero que habrá que hacer es aclarar qué se entiende por uno y otro término, por principio y por natural. Aristóteles comienza su *Física* estudiando el concepto de principio. Tomás le sigue, como postula su labor de comentarista, pero se apresura a adelantar la definición de naturaleza. Se llama naturaleza al principio de movimiento y reposo que está en un sujeto [11]. Esta definición la completa en el libro siguiente, en que añade que tal principio es primero y per se, no accidental [12]. Poco antes excluye de esta definición a los entes artificiales y a los casuales [13]. La conclusión obvia la formula Santo Tomás con precisión y contundencia: Si el movimiento resulta de la naturaleza, la vía para llegar al conocimiento de ésta es la investigación del movimiento, de modo que «quien ignora el movimiento ignora lo que es naturaleza» [14]. El estudio del movimiento, de sus diversas modalidades y divisiones, es casi tema monográfico en la *Física* (los libros III-VIII) y es abordado en otras muchas obras de Aristóteles. En vinculación con la noción de principio lo estudia en el libro V de la *Metafísica,* donde establece las acepciones de principio de acuerdo con las especies de movimiento.

Así, pues, dado que la mutación es lo característico de los entes que constituyen el objeto de la Física, lo propio es analizar este fenómeno en sus manifestaciones, en el movimiento, la generación y la corrupción [15]. Con este análisis y con la explicación de los conceptos básicos que resultan del mismo es con lo que comienza el opúsculo y a lo que se limita.

2. Contenido

El esquema más aparente sobre el que trabaja Santo Tomás al investigar los principios de la naturaleza es el de la clasificación de los mismos

---

[10] Cf. *In Phys.* 1 lect.1 n.3.
[11] Cf. *In Phys.* 1 lect.1 n.3.
[12] Cf. ib. 2 lect.1 n.145.
[13] Cf. ib. lect.1 n.142.
[14] Ibid., 3 lect.1 n.276.
[15] La mutación es un género que abarca tres especies, la generación, la corrupción y el movimiento (cf. *In Phys.* 5 lect.2 n.659).

en intrínsecos y extrínsecos, esto es, los que actúan o están instalados en el interior de la sustancia material y los que actúan sobre ella desde fuera.

Principios naturales intrínsecos

En orden a saber qué y cuáles son los principios de la naturaleza que se dan cita en el proceso de la mutación de las sustancias materiales, lo primero a lo que alude Santo Tomás es a las nociones de potencia y acto, que constituyen los pilares del sistema filosófico de Aristóteles y del tomismo [16]. El equivalente para el mundo corpóreo de estas dos nociones, son las de materia y forma. Con la teoría hilemórfica replica Aristóteles a las teorías de Heráclito y de Parménides. El primero sostenía que todas las cosas están en movimiento, que ninguna permanece en su ser: παντα ρει, según la conocida formulación [17]. Parménides, al contrario, proclamaba que todo lo que existe, cualquiera sean los cambios a que esté sometido, sigue siendo ser y que, por tanto, el ser es inmutable, no hay movimiento o cambio alguno en todo el reino de lo existente [18]. Aristóteles replica a este doble planteamiento con su teoría hilemórfica. En las mutaciones hay una parte que permanece constante a lo largo de todas las mutaciones que observamos en el mundo sublunar, el de las sustancias materiales, parte a la que llama materia prima, y otra que se corrompe o que se genera, a la que llama forma. Hay, pues, algo inmutable y algo que se mueve, y los dos filósofos citados se equivocan al centrarse sólo en uno de ellos ignorando el otro.

Puestos en el nivel cubierto por la teoría de la materia y la forma, los seres se dividen en sustanciales y accidentales, y, paralelamente, lo que aún no existe pero puede existir está en potencia a una u otra de estas dos categorías. Lo que interesa ahora es examinar el proceso por el que un ser en potencia pasa a ser en acto a fin de deducir los elementos que están presentes en ese proceso y lo articulan.

Lo que está en potencia al ser sustancial es la materia, pero lo que está en potencia al ser accidental es ya un ente constituido previamente por la materia y la forma, un ser sustancial, para el que el accidente sólo significa una modificación de su ser que no afecta a su esencia. Por respecto a ese accidente, el ser sustancial recibe el nombre de sujeto, no propiamente de materia. A este respecto precisará en el capítulo siguiente lo que es la materia prima. Ésta es la primera que entra en la constitución de la sustancia material. Esta sustancia puede luego o sufrir algún cambio accidental respecto del cual actúa como una materia en sentido secundario, materia segunda ha sido llamada por la escolástica; o puede entrar en la composición de otras sustancias como materia, pero tampoco prima: así, el agua, que ya está compuesta de ambos principios, entra como materia de los líquidos, pero segunda, pues esa agua ya tiene una materia que es anterior. La materia prima, continúa aclarando, puede entenderse como privada de cualquier forma concreta, pero no privada de toda forma, pues

[16] La obra clásica a este propósito es la de P. G. M. MANSER, *La esencia del tomismo* (CSIC, Madrid 1947).

[17] Cf. *In Phys.* 1 lect.2 n.16; l.6 lect.13.

[18] Cf. *In Phys.* 1 lect.2 n.13; lect.3-6.

entonces no existiría, y lo que no existe de ninguna manera no puede recibir nada. El estar bajo una forma concreta no es un estado definitivo de la materia, la cual puede siempre estar bajo otra; por eso se dice que la materia apetece la forma, pues aunque tenga una sigue apta para recibir otra, despojada de la que tiene [19].

Lo que da el ser a ese ente en potencia o materia es la forma, que por hacer actualmente existente a lo que estaba en potencia también se la llama acto. Será forma sustancial si da el ser en acto a un ser sustancial, y accidental si hace actual un accidente en el sujeto. Aplicando estos conceptos a la generación y corrupción: la generación de una forma sustancial es la generación propiamente, la de un accidente no es propiamente una generación.

Finalmente, en el proceso de cambio nos encontramos con la privación. La generación, o su proceso inverso la corrupción, es un movimiento de lo que no es hacia lo que va a ser, un movimiento que se inicia en la privación, esto es, en la carencia de aquello que será el término de la generación. Lo que no existe actualmente, que ha llamado privación, no es una simple carencia, sino la carencia en un sujeto de algo para lo que es apto por naturaleza o que, por virtud de la naturaleza, le compete tener. Así, las piedras no están privadas de vista, pues por virtud de su naturaleza no les compete el ver. Alude esto a que en la naturaleza los cambios sustanciales o accidentales se alinean dentro de ciertos órdenes o regularidades, de modo que cualquier cosa no genera cualquier cosa o es causada por cualquier cosa, al azar. Es decir, una sustancia sólo se transforma en otras si tiene la aptitud natural para ello, y una causa no produce cualquier efecto ni sobre cualquier ente [20]. En atención a esto dice Santo Tomás que la negación no determina su sujeto: en efecto, decir de algo que no tiene vista puede referirse a cualquier ente; pero dicho en sentido privativo designa sólo aquellos entes a cuya constitución natural pertenece la tenencia de vista: circunscribe, pues, su posible sujeto, lo determina. La generación, pues, no se efectúa desde lo que no es sin más, sino desde un sujeto que carece de algo, y no cualquiera, sino del que carece de algo determinado, es decir, de algo cuya tenencia le compete por naturaleza. De ahí que a la privación se la llame principio, pues ella hace posible el movimiento hacia la adquisición de la forma que no se tiene, esto es, que no tiene el sujeto. La negación, en cambio, el simple no ser, no es ningún principio natural. No es, evidentemente, un principio constitutivo de lo generado, pues en lo generado está ya lo que le faltaba, sino del in fieri, pues no podría generarse algo si no se estuviera falto de ello. Más adelante aclara que aunque principio y causa se digan indistintamente, eso no vale para la privación, pues no produce el ser de lo generado, que es lo que se requiere para ser causa, sino que sólo es de donde toma principio o comienza la generación, y sólo en este sentido es un principio natural. Asimismo, la privación, como precisa en el comentario a la *Física,* no es ella misma ninguna aptitud a la forma o a la

[19] En el primer libro de la *Física* recoge y comenta Santo Tomás las objeciones de Avicena a este principio de Aristóteles de que la materia apetece la forma (lect.15 n.137-138).

[20] Existe una taxonomía, por así llamarla, de la causalidad natural. Aristóteles dice que nada sucede casualmente («omne quod fit ex incontingenti fit» [*Phys.* I 5: BK 188b35]), y esto lo eleva Santo Tomás a la categoría de principio en su filosofía.

incoación de la forma, ni algún tipo de principio activo imperfecto, sino que es una carencia de la forma que le ocurre a un sujeto. Es en el sujeto en el que radica la aptitud a la forma que le falta. La privación es un principio de la naturaleza accidentalmente [21].

De esta primera aproximación al fenómeno del cambio en las sustancias materiales, se desprende que son tres los principios que intervienen y que se manifiestan al observador: el ente en potencia, el cual en cuanto susceptible de recibir una forma se llama propiamente materia, y en cuanto está privado todavía de la forma que va a recibir se denomina privación, de modo que materia y privación están en el mismo sujeto, aunque difieren conceptualmente; por último, aquello a lo que tiende la generación y en lo que terminará o fraguará, a saber, un ser concreto y actualmente existente, concreción y actualidad que presta y es la forma. Materia, privación y forma son, pues, de momento, tres de los principios naturales que nos descubre el análisis del cambio sustancial. El concepto de naturaleza se realiza más puntualmente en la forma que en la materia. En efecto, la materia se dice naturaleza en cuanto puede recibir la forma; la generación se llama naturaleza en cuanto es un movimiento hacia la forma y proveniente de la forma. Asimismo, la forma es el principio de movimiento de las cosas que tienen una naturaleza, existan en acto o existan en potencia [22].

Entre los principios intrínsecos menciona Santo Tomás el elemento [23], del que ofrece y aclara la definición de Aristóteles. En el comentario a la *Metafísica,* siguiendo el texto de Aristóteles, sintetiza en cuatro las características del elemento: pertenece al género de causa material, es principio de donde algo es hecho en primer lugar, inherente o intrínseco al sujeto y de una especie que no se divide en otras [24]. La mención y tratamiento de este principio parecen un tanto descolocados en el orden esquemático seguido en el opúsculo, pues ya antes ha citado este principio sin haberlo definido, y en el paso a la exposición de las causas extrínsecas después de haber recorrido las intrínsecas, no ha contado entre estas últimas al elemento.

Principios naturales extrínsecos

Estos tres principios, sin embargo —se refiere a la materia, forma y privación—, no son todo lo que cabe concluir de la observación del cambio sustancial. Ni la materia ni la forma pueden poner en marcha el proceso de la generación o cambio. La materia porque está en potencia y, por consiguiente, no puede impulsarse a sí misma hacia la recepción de la forma, pues para actuar hay que estar en acto. Tampoco la forma, pues como término del cambio todavía no existe. Tienen que intervenir, pues, otros principios. Son la causa eficiente y la causa final. Al revés que la materia y la forma, que son causas intrínsecas, la eficiente y la final son extrínsecas.

---

[21] Cf. *In Phys.* 1 lect.13 n.113.

[22] Cf. *In Met.* 5 lect.1 n.826; lect.5 n.825 y 826; *In Phys.* 2 lect.2.

[23] De los elementos, tierra, fuego, aire y agua, trata, entre otros lugares, en *In Phys.* 2 lect.1 n.142.

[24] Cf. *In Met.* 5 lect.4 n.795-798.

El capítulo cuarto y los otros dos del opúsculo están consagrados a perfilar el concepto de cada una de las causas, sus relaciones y las diversas formas de que se reviste su causalidad propia y conjunta [25]. Es el tema más desarrollado como era de esperar, pues las cuatro causas son principalmente y con más propiedad los principios de la naturaleza, a los que de una manera o de otra se reducen todos los demás.

Dada la abundancia de términos con que se designan los principios naturales, no deja de ser conveniente delimitar bien el significado de cada uno de ellos. Principios, causas y elementos, aunque se usen a veces indistintamente, son conceptos diferentes. El elemento es lo que constituye la cosa en primer lugar y está dentro de ella. La causa es la que produce el ser de una cosa y puede estar en la cosa, como la materia y la forma, o fuera, como la causa agente y la final. Por último, principio denota el orden que hay en un proceso, pudiendo no ser causa, como aquello de donde comienza el movimiento es su principio pero no su causa [26]. Y resume Santo Tomás el texto de Aristóteles: «Por principios, pues, parece entender las causas que mueven y actúan, en las cuales se atiende sobre todo al orden de algún proceso; por causas entiende, parece, las formales y finales; y por elemento, las causas materiales primeras» [27]. Y en la *Metafísica:* El principio y la causa, aunque estén en el mismo sujeto difieren conceptualmente, pues principio importa un orden, mientras que causa importa un influjo en el ser del causado [28].

---

[25] El número de causas y sus especies lo trata en el libro segundo de la *Física* (lect.5 n.176-186 y lect.6 n.187-197); también su distinción de la suerte y la casualidad (lect.10).

[26] Cf. *In Phys.* 1 lect.1 n.1-5.

[27] Ibid., n.5.

[28] Cf. *In Met.* 5 lect.1 n.751.

LOS PRINCIPIOS DE LA NATURALEZA
Al hermano Silvestre

[Los principios intrínsecos]

[Potencia y acto. Materia y forma]

1. Ten en cuenta que hay cosas que aunque no existen pueden existir y que hay cosas que existen. Lo que puede existir se dice ser en potencia; lo que ya existe se dice ser en acto. Pero hay dos tipos de ser, a saber, el ser esencial de la cosa o sustancial, como ser hombre, y esto es ser sin más; hay otro ser accidental, como que el hombre es blanco, y esto es ser algo.

Una cosa está en potencia por respecto a ambos tipos de ser: una cosa está en potencia para ser hombre, como el esperma y la sangre menstrual; una cosa está en potencia para ser blanco, como el hombre. Tanto lo que está en potencia respecto del ser sustancial como lo que está en potencia respecto del ser accidental puede decirse materia: así, el esperma, del hombre, y el hombre, de la blancura. Pero hay diferencia en esto, pues la materia que está en potencia respecto del ser sustancial se dice materia de la cual; la que, en cambio, está en potencia respecto del ser accidental se dice materia en la cual.

Asimismo, hablando con propiedad, lo que está en potencia respecto del ser accidental se dice sujeto, mientras lo que está en potencia respecto del ser sustancial se dice propiamente materia. Llamando sujeto a lo que está en potencia respecto del ser accidental, se indica que son los accidentes los que están en el sujeto, no que la forma sustancial esté en el sujeto. Según esto, la materia difiere del sujeto en que el sujeto es lo que no recibe el ser de aquello que le sobreviene, sino que tiene por sí mismo el

DE PRINCIPIIS NATURAE

1. Nota quod quoddam potest esse licet non sit, quoddam vero est. Illud quod potest esse dicitur esse potentia; illud quod iam est, dicitur esse actu. Sed duplex est esse: scilicet esse essentiale rei sive substantiale, ut hominem esse, et hoc est esse simpliciter. Est autem aliud esse accidentale, ut hominem esse album, et hoc est esse aliquid.

Ad utrumque esse est aliquid in potentia. Aliquid enim est in potentia ut sit homo, ut sperma et sanguis menstruus; aliquid est in potentia ut sit album, ut homo. Tam illud quod est in potentia ad esse substantiale quam illud quod est in potentia ad esse accidentale potest dici materia, sicut sperma hominis, et homo albedinis. Sed in hoc differt: quia materia quae est in potentia ad esse substantiale dicitur materia ex qua; quae autem est in potentia ad esse accidentale dicitur materia in qua.

Item proprie loquendo quod est in potentia ad esse accidentale dicitur subiectum, quod vero est in potentia ad esse substantiale dicitur proprie materia. Quod autem illud quod est in potentia ad esse accidentale dicatur subiectum, signum est quia dicuntur esse accidentia in subiecto, non autem quod forma substantialis sit in su-

ser completo: así, el hombre no recibe su ser de la blancura; la materia, por el contrario, recibe el ser de aquello que le sobreviene, pues de suyo tiene un ser incompleto. Hablando, pues, sin más, la forma da el ser a la materia, el sujeto en cambio al accidente, si bien a veces se toma el uno por el otro, a saber, la materia por el sujeto y viceversa.

Ahora bien, así como todo lo que está en potencia puede decirse materia, así también todo de lo que uno recibe el ser, cualquiera que sea el ser, sustancial o accidental, puede decirse forma: así, el hombre, que es blanco en potencia, se hace actualmente blanco por la blancura, y el esperma, que es hombre en potencia, se hace actualmente hombre por el alma. Y puesto que la forma hace ser en acto, de ahí que la forma se diga que es acto; lo que hace actual al ser sustancial es la forma sustancial y lo que hace actual al ser accidental se dice forma accidental.

Y puesto que la generación es un movimiento hacia la forma, al doble tipo de forma responde un doble tipo de generación: a la forma sustancial responde la generación sin más, a la forma, en cambio, accidental, la generación relativa [1]. Cuando se introduce la forma sustancial, se dice que se produce algo sin más, cuando, en cambio, se introduce la forma accidental no se dice que se produce algo sin más sino que se produce esto: así, cuando el hombre se hace blanco no decimos que se hace o genera el hombre sin más, sino que se hace o se genera blanco. Y a este doble tipo de generación responde un doble tipo de corrupción, a saber, la sin más y la relativa; ahora bien, la generación y la corrupción sin más sólo se dan en el género de la sustancia, mientras que la generación y la corrupción relativas se dan en los otros géneros.

Y puesto que la generación es una cierta mutación del no ser o no ente al ser o ente, la corrupción, inversamente, debe ser del ser al no ser,

biecto. Et secundum hoc differt materia a subiecto, quia subiectum est quod non habet esse ex eo quod advenit, sed per se habet esse completum, sicut homo non habet esse ab albedine. Sed materia habet esse ex eo quod ei advenit, quia de se habet esse incompletum.

Unde, simpliciter loquendo forma dat esse materiae, sed subiectum accidenti, licet aliquando unum sumatur pro altero, scilicet materia pro subiecto, et e converso.

Sicut autem omne quod est in potentia potest dici materia, ita omne a quo aliquid habet esse, quodcumque esse sit, sive substantiale sive accidentale, potest dici forma; sicut homo cum sit potentia albus fit actu albus per albedinem, et sperma cum sit potentia homo fit actu homo per animam. Et quia forma facit esse in actu, ideo forma dicitur esse actus. Quod autem facit actu esse substantiale est forma substantialis, et quod facit actu esse accidentale dicitur forma accidentalis.

Et quia generatio est motus ad formam, duplici formae respondet duplex generatio: formae substantiali respondet generatio simpliciter; formae vero accidentali generatio secundum quid. Quando enim introducitur forma substantialis, dicitur aliquid fieri simpliciter. Quando autem introducitur forma accidentalis, non dicitur aliquid fieri simpliciter sed fieri hoc; sicut quando homo fit albus, non dicimus simpliciter hominem fieri vel generari, sed fieri vel generari album.

Et huic duplici generationi respondet duplex corruptio, scilicet simpliciter, et secundum quid. Generatio vero et corruptio simpliciter non sunt nisi in genere substantiae, sed generatio et corruptio secundum quid sunt in aliis generibus.

Et quia generatio est quaedam mutatio de non esse vel ente ad esse vel ens, e converso autem corruptio debet esse de esse ad non esse, non ex quolibet non esse

[1] Los términos técnicos de la filosofía escolástica *simpliciter* y *secundum quid* los traducimos por «sin más» y «relativamente».

síguese que la generación no se hace desde cualquier no ser, sino desde el no ente que es ente en potencia: así, el ídolo desde el cobre, que es un ídolo en potencia, no en acto.

Así, pues, para que haya generación se requieren tres cosas, a saber, el ente en potencia, que es la materia, y el no ser actual, que es la privación, y aquello que lo hace actual, a saber, la forma. Así, cuando se hace un ídolo del cobre, el cobre, que está en potencia respecto de la forma de ídolo, es la materia; el estar no configurado o no dispuesto se dice privación; la figura por la que se dice ídolo es la forma; pero no sustancial, puesto que el cobre tiene el ser en acto antes de recibir la forma o la figura y su ser no depende de esa figura, sino que es una forma accidental; en efecto, todas las formas artificiales son accidentales, ya que el arte sólo opera sobre lo que ya está constituido por la naturaleza en su ser perfecto.

[La privación]

2. Los principios de la naturaleza son, pues, tres, a saber, la materia, la forma y la privación. De ellos, uno, la forma, es hacia donde parte la generación, los otros dos caen de donde parte la generación. Por tanto, la materia y la privación son lo mismo en cuanto al sujeto, pero difieren conceptualmente: el cobre es la misma cosa que lo no configurado antes del advenimiento de la forma, pero una es la razón por la que se dice cobre, otra no configurado. Por eso se dice que la privación no es un principio per se sino accidentalmente [2], a saber, porque coincide con la materia; así, decimos que es accidental que «el médico construye»: no lo hace, en efecto, en cuanto que es médico sino en cuanto que es constructor, lo que coincide con el médico en el mismo sujeto.

fit generatio, sed ex non ente quod est ens in potentia: sicut idolum ex cupro, quod idolum est in potentia, non in actu.

Ad hoc ergo quod sit generatio tria requiruntur: scilicet ens potentia quod est materia, et non esse actu quod est privatio; et id per quod fit actu, scilicet forma. Sicut quando ex cupro fit idolum, cuprum quod est potentia ad formam idoli est materia, hoc autem quod est infiguratum sive indispositum dicitur privatio; figura autem a qua dicitur idolum est forma, non autem substantialis, quia cuprum ante adventum formae seu figurae habet esse in actu, et eius esse non dependet ab illa figura, sed est forma accidentalis: omnes enim formae artificiales sunt accidentales. Ars enim non operatur nisi supra id quod iam constitutum est in esse perfecto a natura.

2. Sunt igitur tria principia naturae, scilicet materia, forma et privatio, quorum alterum, scilicet forma, est id ad quod est generatio, alia duo sunt ex parte eius ex quo est generatio. Unde materia et privatio sunt idem subiecto, sed differunt ratione. Illud idem quod est aes est infiguratum ante adventum formae, sed ex alia ratione dicitur aes, et ex alia infiguratum. Unde privatio dicitur esse principium non per se sed per accidens, quia scilicet concidit cum materia; sicut dicimus quod hoc est per accidens: 'medicus aedificat': non enim ex eo quod medicus, sed ex eo quod aedificator, quod concidit medico in uno subiecto.

---

[2] Los términos técnicos *per se* y *per accidens* los traducimos por «per se» y por «accidentalmente».

Pero lo accidental es doble, a saber, necesario, que no se separa de la cosa, como risible y hombre, y no necesario, que se separa, como blanco y hombre. Por eso, aunque la privación sea un principio accidental, no se sigue que no sea necesario a la generación. La materia, en efecto, no se despoja de la privación, pues si está bajo una forma está privada de otra y viceversa; así, en el fuego hay privación de aire y en el aire privación de fuego.

Y debe saberse que no decimos que la negación sea un principio porque la generación se efectúe desde el no ser, sino la privación, pues la negación no determina su sujeto: «no ve» puede decirse también de entes que no existen, como «la quimera no ve», y, asimismo, de entes que por naturaleza no tienen vista, como las piedras. Pero la privación sólo se dice de un sujeto determinado, a saber, de aquel al que la tenencia de una cosa es natural: así, la ceguera sólo se dice de los que por naturaleza pueden ver.

Y puesto que la generación no se hace desde el no ente sin más sino desde el no ente que está en un sujeto, y no en cualquiera sino en uno determinado —el fuego no se produce desde cualquier no fuego sino desde un no fuego tal del que puede producirse naturalmente la forma del fuego—, de ahí que la privación sea un principio. Pero difiere de los otros en que los otros son principios tanto en el ser como en el in fieri: en efecto, para que el ídolo se haga es necesario que exista el bronce y que por último esté la figura del ídolo, y, asimismo, es necesario que estos dos estén cuando ya está el ídolo. La privación, en cambio, es un principio del in fieri y no del ser, pues mientras el ídolo se hace es necesario que no exista el ídolo: si existiera no se haría, pues lo que se hace no existe, a no ser que se trate de realidades sucesivas [3]. Pero desde el momento en que ya existe el ídolo, no hay privación del ídolo, pues la afirmación y la negación no se dan a la vez, como tampoco la privación y la tenencia.

Sed duplex est accidens, scilicet necessarium quod non separatur a re, ut risibile hominis, et non necessarium quod separatur, ut album ab homine. Unde licet privatio sit principium per accidens, non sequitur quod non sit necessarium ad generationem, quia materia a privatione non denudatur; in quantum enim est sub una forma, habet privationem alterius et e converso, sicut in igne est privatio aeris et in aere privatio ignis.

Et sciendum, quod cum generatio sit ex non esse, non dicimus quod negatio sit principium, sed privatio; quia negatio non determinat sibi subiectum: "non videt" enim potest dici etiam de non entibus, ut 'chimaera non videt', et iterum de entibus quae non nata sunt habere visum, sicut de lapidibus. Sed privatio non dicitur nisi de determinato subiecto, in quo scilicet natus est fieri habitus, sicut caecitas non dicitur nisi de his quae sunt nata videre.

Et quia generatio non fit ex non ente simpliciter, sed ex non ente quod est in aliquo subiecto, et non in quolibet sed in determinato —non enim ex quolibet non igne fit ignis sed ex tali non igne circa quod nata sit fieri forma ignis—, ideo dicitur quod privatio est principium. Sed in hoc differt ab aliis, quia alia sunt principia et in esse et in fieri. Ad hoc enim quod fiat idolum, oportet quod sit aes, et quod ultima sit figura idoli, et iterum, quando iam idolum est oportet haec duo esse. Sed privatio est principium in fieri et non in esse, quia dum fit idolum oportet quod non sit idolum. Si enim esset non fieret, quia quod fit non est, nisi in successivis. Sed ex quo iam idolum est, non est ibi privatio idoli, quia affirmatio et negatio non sunt simul,

[3] El tiempo y el movimiento, como añaden algunos manuscritos.

Asimismo, la privación es un principio accidental, como ya se ha expuesto; los otros dos son principios per se.

De lo dicho queda claro, por tanto, que la materia difiere de la forma y de la privación conceptualmente. En efecto, se entiende por materia aquello en que está la forma y la privación; así, en el cobre la figura y lo no configurado. La materia se menciona a veces con la privación, a veces sin la privación: así, el bronce por ser la materia del ídolo no implica privación, pues cuando digo «bronce» no se entiende no dispuesto o no configurado; pero la harina, que es la materia respecto del pan, implica en sí la privación de la forma del pan, pues cuando digo harina ello significa una falta de disposición o de orden opuesta a la forma del pan. Y puesto que en la generación permanece la materia o el sujeto, no así la privación ni tampoco el compuesto de materia y privación, de ahí que la materia que no implica privación es permanente, la que la implica, transitoria.

[La materia prima]

Pero debe saberse que hay una materia que está compuesta de forma; así, el bronce es materia respecto del ídolo, pero el mismo bronce está compuesto de materia y forma, y, por eso, al bronce no se le llama materia prima, pues tiene materia. Sólo a la materia que está sin cualquier forma y privación, pero sujeta a la forma y privación, se la llama materia prima, a causa de que antes de ella no hay otra materia; y también se la llama yle [4]. Y puesto que toda definición y todo conocimiento es por la forma, la materia prima no puede conocerse o definirse por sí misma sino por comparación, de modo que se llama materia prima a lo que se comporta por respecto a todas las formas y privaciones como el bronce por respecto al ídolo y a lo no configurado; y a ésta se la llama prima sin más. También

similiter nec privatio et habitus. Item privatio est principium per accidens, ut supra expositum est, alia duo sunt principia per se.

Ex dictis igitur patet quod materia differt a forma et a privatione secundum rationem. Materia enim est id in quo intelligitur forma et privatio, sicut in cupro intelligitur figura et infiguratum. Quandoque quidem materia nominatur cum privatione, quandoque sine privatione: sicut aes cum sit materia idoli non importat privationem, quia ex hoc quod dico 'aes' non intelligitur indispositum seu infiguratum; sed farina cum sit materia respectu panis, importat in se privationem formae panis, quia ex hoc quod dico farinam significatur indispositio sive inordinatio opposita formae panis. Et quia in generatione materia sive subiectum permanet, privatio vero non, neque compositum ex materia et privatione, ideo materia quae non importat privationem est permanens, quae autem importat est transiens.

Sed sciendum quod quaedam materia habet compositionem formae, sicut aes cum sit materia respectu idoli, ipsum tamen aes est compositum ex materia et forma, et ideo aes non dicitur materia prima quia habet materiam. Ipsa autem materia quae intelligitur sine qualibet forma et privatione, sed subiecta formae et privationi, dicitur materia prima, propter hoc quod ante ipsam non est alia materia. Et hoc etiam dicitur yle. Et quia omnis definitio et omnis cognitio est per formam, ideo materia prima per

[4] Palabra griega que significa materia. La materia prima se define como el sujeto primero de lo que se hace algo per se y no accidentalmente y está en la cosa ya hecha. Se diferencia de la privación en que de ésta se hace algo sólo accidentalmente y no está en la cosa hecha (cf. *In Phys.* 1 lect.15 n.139).

se puede llamar a algo materia prima respecto de algún género: así, el agua es materia de los líquidos, pero no prima sin más, pues está compuesta de materia y forma, por lo que tiene una materia anterior.

Y debe saberse que la materia prima, y también la forma, no se genera ni se corrompe, pues toda generación es desde algo hacia algo; de donde parte la generación es la materia, a donde parte es la forma; si, pues, la materia o la forma se generaran, habría materia de la materia y forma de la forma hasta el infinito. Por eso, hablando propiamente, la generación sólo es del compuesto [5].

Debe saberse también que la materia prima se dice una numéricamente en todas las cosas. Pero lo uno numéricamente se dice de dos modos, a saber, lo que tiene una única forma determinada numéricamente, como Sócrates: y de este modo la materia prima no se dice una numéricamente, dado que no tiene en sí forma alguna. Se dice también que algo es numéricamente uno porque está sin las disposiciones que hacen diferir en número: y de este modo la materia prima se dice que es una numéricamente, pues se la entiende sin todas aquellas disposiciones de las que procede la diferencia numérica.

Y debe saberse que, aunque la materia no tenga en su naturaleza ninguna forma o privación, lo mismo que en el concepto de bronce no está lo configurado ni lo no configurado, no obstante, nunca se despoja de la forma o privación: a veces está bajo una forma, a veces bajo otra. Pero nunca puede existir por sí misma, pues al no contener su concepto ninguna forma, no tiene el ser en acto, dado que el ser en acto sólo lo da la forma, sino que existe solamente en potencia; y, por eso, todo lo que existe en acto no puede llamarse materia prima.

se non potest cognosci vel definiri, sed per comparationem, ut dicatur quod illud est materia prima quod hoc modo se habet ad omnes formas et privationes sicut aes ad idolum et infiguratum: Et haec dicitur simpliciter prima. Potest etiam aliquid dici materia prima respectu alicuius generis, sicut aqua est materia liquabilium, non tamen est prima simpliciter, quia est composita ex materia et forma, unde habet materiam priorem.

Et sciendum quod materia prima, et etiam forma, non generatur neque corrumpitur, quia omnis generatio est ad aliquid ex aliquo. Id autem ex quo est generatio est materia, id ad quod est forma. Si igitur materia vel forma generaretur, materiae esset materia, et formae forma in infinitum. Unde generatio non est nisi compositi proprie loquendo.

Sciendum est etiam, quod materia prima dicitur una numero in omnibus. Sed unum numero dicitur duobus modis, scilicet quod habet unam formam determinatam in numero, sicut Socrates: et hoc modo materia prima non dicitur unum numero, cum in se non habeat aliquam formam. Dicitur etiam aliquid unum numero quia est sine dispositionibus quae faciunt differre secundum numerum: et hoc modo dicitur materia prima unum numero, quia intelligitur sine omnibus dispositionibus a quibus est differentia in numero.

Et sciendum quod, licet materia non habeat in sua natura aliquam formam vel privationem, sicut in ratione aeris neque est figuratum neque infiguratum, tamen nunquam denudatur a forma et privatione: quandoque enim est sub una forma, quandoque sub alia. Sed per se nunquam potest esse, quia, cum in ratione sua non habeat aliquam formam, non habet esse in actu, cum esse in actu non sit nisi a forma, sed est solum in potentia. Et ideo quicquid est actu, non potest dici materia prima.

---

[5] Aunque la materia prima ni se genera ni se corrompe, ello no excluye que haya sido creada, anota Santo Tomás (cf. *In Phys.* 1 lect.15 n.139).

[Los principios extrínsecos]

[Causa eficiente y final]

3. De lo dicho está claro, pues, que los principios de la naturaleza son tres, a saber, materia, forma y privación; pero éstos no son suficientes para la generación. Lo que está en potencia no puede reducirse a sí mismo al acto, como el cobre que es ídolo en potencia no se hace a sí mismo ídolo, sino que necesita un agente que extraiga la forma de ídolo de la potencia al acto. Tampoco la forma se extraería a sí misma de la potencia al acto: y hablo de la forma de lo generado, que dijimos era el término de la generación; la forma, en efecto, está sólo en lo que es en acto, lo que opera, por el contrario, está en lo que está haciéndose, esto es, mientras la cosa se hace. Es necesario, por tanto, que además de la materia y la forma haya otro principio que opere; y a éste se le llama eficiente, o motor, o agente, o de donde toma principio el movimiento.

Y porque, como dice Aristóteles en el libro II de la *Metafísica* [6], todo lo que obra obra pretendiendo algo, es necesario que haya otro cuarto, a saber, lo que pretende el agente: y a esto se le llama fin [7]. Y debe saberse que todo agente, tanto natural como voluntario, pretende un fin; sin embargo, de esto no se sigue que todo agente conozca el fin o que delibere sobre el fin. Pues conocer el fin es necesario cuando las acciones no están determinadas, sino que pueden cosas opuestas, como es el caso de los agentes voluntarios; y por eso es necesario que conozcan el fin por el que determinan sus acciones. Pero en los agentes naturales las acciones están determinadas, por lo que no es necesario elegir lo que conduce al fin.

3. Ex dictis igitur patet tria esse naturae principia, scilicet materia, forma et privatio. Sed haec non sunt sufficientia ad generationem. Quod enim est in potentia non potest se reducere ad actum, sicut cuprum quod est potentia idolum non facit se idolum, sed indiget operante qui formam idoli extrahat de potentia in actum. Forma etiam non extraheret se de potentia in actum: et loquor de forma generati, quam diximus esse terminum generationis; forma enim non est nisi in facto esse, quod autem operatur est in fieri, id est dum res fit. Oportet ergo praeter materiam et formam esse aliquod principium quod agat, et hoc dicitur esse efficiens, vel movens, vel agens, vel unde est principium motus.

Et quia, ut dicit Aristoteles in II Metaphysicae, omne quod agit non agit nisi intendendo aliquid, oportet esse aliud quartum, id scilicet quod intenditur ab operante: et hoc dicitur finis. Et sciendum quod omne agens, tam naturale quam voluntarium, intendit finem; non tamen sequitur quod omne agens cognoscat finem, vel deliberet de fine. Cognoscere enim finem est necessarium in his quorum actiones non sunt determinatae, sed se habent ad opposita, sicut se habent agentia voluntaria; et ideo oportet quod cognoscant finem per quem suas actiones determinent. Sed in agentibus naturalibus sunt actiones determinatae, unde non est necessarium eligere ea quae sunt ad finem.

---

[6] Cap.2 (994b13-14); lect.4 del comentario de Santo Tomás.

[7] Causa es lo que influye en el ser de lo causado, aquello de lo que se sigue el ser de éste. Según dicho influjo, y para los entes móviles, sólo puede haber cuatro causas. De ellas la formal es la que da el ser en absoluto, mientras las otras tres, material, eficiente y final, influyen en la recepción del ser únicamente. De ahí que en los entes inmutables no se contemplan estas tres causas sino la formal sola (*In Phys.* 2 lect.10 n.240).

Y Avicena pone el ejemplo del citarista, que no necesita deliberar sobre cada percusión de las cuerdas, pues en él las percusiones están determinadas: de otra suerte habría una pausa entre las percusiones, lo que sería disonante [8]. Parece más propio que delibere el agente voluntario que no el agente natural: y así es claro, por mayor razón, que es posible que un agente natural pretenda un fin sin deliberación. Y este pretender no es otra cosa que tener una inclinación natural a algo.

[Distinción de principios y causas]

De lo dicho está claro, pues, que hay cuatro causas, a saber, material, eficiente, formal y final. Aunque principio y causa se empleen equivalentemente como se dice en el libro V de la *Metafísica* [9], sin embargo Aristóteles en el libro de la *Física* [10] pone cuatro causas y tres principios. Toma por causas tanto las extrínsecas como las intrínsecas: la materia y la forma se dicen intrínsecas a la cosa pues son partes constituyentes de la cosa, la eficiente y la final se dicen extrínsecas pues están fuera de la cosa; por principios toma las causas extrínsecas tan sólo. La privación no se menciona entre las causas, pues es un principio accidental, como se ha dicho. Y cuando decimos cuatro causas, entendemos las causas per se a las que se reducen las causas accidentales, pues todo lo que es accidental se reduce a lo que es per se.

Pero aunque Aristóteles ponga los principios como causas intrínsecas en el libro I de la *Física* [11], sin embargo, como se dice en el libro XI de la *Metafísica* [12], el principio se dice propiamente de las causas extrínsecas, el elemento de las causas que son parte de la cosa, esto es, de las causas intrínsecas, la causa se dice de ambos; pero a veces se pone el uno por

Et ponit exemplum Avicenna de citharaedo, quem non oportet de qualibet percussione chordarum deliberare, cum percussiones sint determinatae apud ipsum: alioquin esset inter percussiones mora, quod esset absonum. Magis autem videtur de operante voluntarie quod deliberet quam de agente naturali. Et ita patet per locum a maiori quod possibile est agens naturale sine deliberatione intendere finem. Et hoc intendere nihil aliud erat quam habere naturalem inclinationem ad aliquid.

Ex dictis ergo patet, quod sunt quatuor causae, scilicet materialis, efficiens, formalis et finalis. Licet autem principium et causa dicantur convertibiliter, ut dicitur in V Metaphysicae, tamen Aristoteles in libro Physicorum ponit quatuor causas et tria principia. Causas autem accipit tam pro extrinsecis quam pro intrinsecis. Materia et forma dicuntur intrinsecae rei eo quod sunt partes constituentes rem; efficiens et finalis dicuntur extrinsecae quia sunt extra rem. Sed principia accipit solum causas intrinsecas. Privatio autem non nominatur inter causas, quia est principium per accidens, ut dictum est. Et cum dicimus quatuor causas, intelligimus de causis per se, ad quas tamen causae per accidens reducuntur, quia omne quod est per accidens reducitur ad id quod est per se.

Sed licet principia ponat Aristoteles pro causis intrinsecis in I Physicorum, tamen, ut dicitur in XI Metaphysicae, principium dicitur proprie de causis extrinsecis, elementum de causis quae sunt partes rei, id est de causis intrinsecis, causa dicitur de

[8] Cf. *Sufficientia* I 14 (fol.22J).
[9] Cap.1 (1013a17).
[10] Lib.II c.11 (198a22).
[11] Cap.3 (189b27-191a24). Lo comenta Santo Tomás en la lect.1 n.1-5.
[12] Cap.13 (1070b22-26).

el otro: pues toda causa puede decirse principio y todo principio causa. Sin embargo, la causa parece añadir algo al principio comúnmente dicho. En efecto, lo que es primero, alcance o no el ser posteriormente, puede decirse principio, como el artesano se dice principio del cuchillo por cuanto el ser del cuchillo procede de su operación. Ahora bien, cuando algo se mueve de la negrura a la blancura, se dice que lo negro es el principio de ese movimiento, y universalmente todo aquello de donde comienza el movimiento se dice principio: pero la negrura no es de donde consigue su ser la blancura. Causa, por el contrario, se llama tan sólo a aquello primero de lo que se sigue el ser de lo posterior: por eso se dice que causa es aquello de cuyo ser se sigue otro. Y, por tanto, aquello primero de donde empieza el movimiento no puede llamarse causa per se, aunque se le llame principio. Y debido a esto la privación se pone entre los principios y no entre las causas, pues privación es aquello de donde comienza la generación. No obstante, se la puede llamar también causa accidental en cuanto coincide con la materia, como se ha expuesto antes.

[El elemento]

El elemento se dice propiamente sólo de las causas que componen una cosa, las cuales son propiamente materiales; y no de cualquier causa material, sino de la que procede la primera composición, igual que los miembros no son elementos del hombre, pues los miembros están también compuestos de otros: pero decimos que la tierra y el agua son elementos, pues éstos no se componen de otros cuerpos, sino que de ellos procede la primera composición de los cuerpos naturales. Por eso Aristóteles en el libro V de la *Metafísica* dice que «elemento es aquello de que se compone la cosa en primer lugar, y está en ella, y no se divide según la forma» [13].

utrisque; tamen aliquando unum ponitur pro altero: omnis enim causa potest dici principium et omne principium causa. Sed tamen causa videtur addere supra principium communiter dictum, quia id quod est primum, sive consequatur esse posterius sive non, potest dici principium, sicut faber dicitur principium cultelli ut ex eius operatione est esse cultelli. Sed quando aliquid movetur de nigredine ad albedinem, dicitur quod nigrum est principium illius motus, et universaliter omne id a quo incipit esse motus dicitur principium: tamen nigredo non est id ex quo consequatur esse albedo. Sed causa solum dicitur de illo primo ex quo consequitur esse posterioris: unde dicitur quod causa est ex cuius esse sequitur aliud. Et ideo illud primum a quo incipit esse motus non potest dici causa per se etsi dicatur principium: et propter hoc privatio ponitur inter principia, et non inter causas, quia privatio est id a quo incipit generatio. Sed potest etiam dici causa per accidens, inquantum concidit materiae, ut supra expositum est.

Elementum vero non dicitur proprie nisi de causis ex quibus est compositio rei, quae proprie sunt materiales; et iterum non de qualibet causa materiali, sed de illa ex qua est prima compositio, sicut nec membra elementa sunt hominis, quia membra etiam sunt composita ex aliis; sed dicimus quod terra et aqua sunt elementa, quia haec non componuntur ex aliis corporibus, sed ex ipsis est prima compositio corporum naturalium. Unde Aristoteles in V Metaphysicae dicit quod "elementum est id ex quo componitur res primo, et est in ea, et non dividitur secundum formam".

[13] Cap.4 (1014a26-27).

La exposición de la primera parte, «de que se compone la cosa en primer lugar», está claro por lo que hemos dicho. La segunda parte, a saber, «y está en ella», se pone para diferenciarlo de la materia que se corrompe del todo por la generación; así, el pan es la materia de la sangre, pero la sangre sólo se genera si se corrompe el pan; por eso, el pan no permanece en la sangre, por lo que el pan no puede decirse elemento de la sangre; es necesario, en efecto, que los elementos permanezcan de alguna manera, pues no se corrompen, como se dice en el libro de *La generación* [14]. La tercera parte, a saber, «y no se divide según la forma», se pone para diferenciarlo de lo que tiene partes diversas en la forma, esto es, en la especie; así, la mano, cuyas partes son carne y huesos que difieren según la especie; pero el elemento no se divide en partes diversas según la especie; así, el agua, de la que cualquier parte es agua. No es necesario a la esencia del elemento que no se divida según la cantidad, sino que basta si no se divide según la especie; y aun si no se divide, se dice elemento; así, las letras se dicen elementos de las palabras. Está claro, pues, que el principio es en cierto modo más amplio que la causa y la causa más que el elemento: y esto es lo que dice el Comentador en el libro V de la *Metafísica* [15].

[Relaciones entre las causas]

4. Así, pues, una vez visto que son cuatro los géneros de causas, debe saberse que no es imposible que una misma cosa tenga muchas causas, como el ídolo cuya causa es el cobre y el artesano, si bien el

Expositio primae particulae, 'ex quo componitur res primo', patet per ea quae diximus. Secunda particula, scilicet 'et est in ea', ponitur ad differentiam illius materiae quae ex toto corrumpitur per generationem, sicut panis est materia sanguinis, sed non generatur sanguis nisi corrumpatur panis, unde panis non remanet in sanguine: unde non potest dici panis elementum sanguinis. Sed elementa oportet aliquo modo manere, cum non corrumpantur, ut dicitur in libro De generatione. Tertia particula, scilicet 'et non dividitur secundum formam', ponitur ad differentiam eorum scilicet quae habent partes diversas in forma, id est in specie, sicut manus, cuius partes sunt caro et ossa quae differunt secundum speciem. Sed elementum non dividitur in partes diversas secundum speciem, sicut aqua, cuius quaelibet pars est aqua. Non enim oportet ad esse elementi ut non dividatur secundum quantitatem, sed sufficit si non dividatur secundum speciem: et si etiam non dividitur, dicitur elementum, sicut litterae dicuntur elementa dictionum.

Patet igitur quod principium quodam modo in plus habet se quam causa, et causa in plus quam elementum. Et hoc est quod dicit Commentator in V Metaphysicae.

4. Viso igitur quod quatuor sunt causarum genera, sciendum est quod non est impossibile quod idem habeat plures causas: ut idolum cuius causa est cuprum et artifex, sed artifex ut efficiens, cuprum ut materia. Non autem est impossibile ut idem

[14] Cf. *De gener. et corr.* I 10 (327b29-31). Santo Tomás tiene un minúsculo escrito, *De mixtione elementorum*, en el que trata de cómo permanecen los elementos en el mixto. La cuestión era de interés entonces para la medicina, la cual contemplaba la salud como una mezcla equilibrada de los humores, es decir, de las cualidades de los elementos. En realidad el pequeño opúsculo está dedicado al Maestro Felipe de Castro Celi, profesor de medicina en Bolonia y luego en Nápoles. Aunque la dedicatoria no aparece hasta el siglo XIV, revela, no obstante, la conexión del tema con la ciencia médica de la época.

[15] Cf. Averroes, *Metaphy.* V 4 (Venecia 1552) fol.50ra49-54.

artesano como eficiente, el cobre como materia. No es imposible que la causa de cosas contrarias sea la misma: así, el piloto es causa de la salvación de la nave y de su hundimiento, pero de esto por ausencia, de aquello por presencia.

Debe saberse también que es posible que la causa y lo causado sean lo mismo respecto de lo mismo, pero de manera diversa, como el paseo es causa de la salud como eficiente, pero la salud es causa del paseo como fin, pues el paseo se hace a veces por motivos de salud; y también el cuerpo es la materia del alma, pero el alma es la forma del cuerpo. La eficiente se dice causa respecto del fin, ya que el fin sólo existe en acto por la operación del agente; pero el fin se dice causa de la eficiente, pues sólo se obra pretendiendo un fin. De ahí que la eficiente es causa de lo que es el fin —la salud—, pero no hace al fin ser fin; y así no es causa de la causalidad del fin, esto es, no hace al fin ser final: así, el médico hace que la salud sea en acto, pero no hace que la salud sea el fin. El fin, a su vez, no es causa de lo que es eficiente, sino causa de que la eficiente sea eficiente; la salud, en efecto, no hace al médico ser médico —y digo la salud que resulta de la operación del médico—, sino que hace que el médico sea la eficiente. Por tanto, el fin es causa de la causalidad eficiente por cuanto hace a la eficiente ser eficiente; igualmente hace a la materia ser materia y a la forma ser forma, ya que la materia sólo recibe la forma por el fin y la forma sólo perfecciona a la materia por el fin. Por eso se dice que el fin es la causa de las causas, porque es la causa de la causalidad de todas las causas.

La materia se dice causa de la forma en cuanto que la forma está sólo en la materia; e igualmente, la forma es causa de la materia en cuanto que la materia sólo tiene el ser en acto por la forma: pues la materia y la forma se dicen relativamente la una a la otra, como se dice en el libro II de la *Física* [16]; se dicen, en efecto, por respecto al com-

sit causa contrariorum: sicut gubernator est causa salutis navis et submersionis, sed huius per absentiam, illius quidem per praesentiam.

Sciendum est etiam quod possibile est ut aliquid idem sit causa et causatum respectu eiusdem, sed diversimode: ut deambulatio est causa sanitatis ut efficiens, sed sanitas est causa deambulationis ut finis, deambulatio enim est aliquando propter sanitatem. Et etiam corpus est materia animae, anima vero est forma corporis. Efficiens enim dicitur causa respectu finis, cum finis non sit in actu nisi per operationem agentis; sed finis dicitur causa efficientis, cum non operetur nisi per intentionem finis. Unde efficiens est causa illius quod est finis —ut sit sanitas—, non tamen facit finem esse finem, et ita non est causa causalitatis finis, idest non facit finem esse finalem: sicut medicus facit sanitatem esse in actu, non tamen facit quod sanitas sit finis. Finis autem non est causa illius quod est efficiens, sed est causa ut efficiens sit efficiens: sanitas enim non facit medicum esse medicum —et dico sanitatem quae fit operante medico—, sed facit ut medicus sit efficiens. Unde finis est causa causalitatis efficientis, quia facit efficiens esse efficiens; similiter facit materiam esse materiam et formam esse formam, cum materia non suscipiat formam nisi per finem, et forma non perficiat materiam nisi per finem. Unde dicitur quod finis est causa causarum, quia est causa causalitatis in omnibus causis.

Materia enim dicitur causa formae inquantum forma non est nisi in materia; et similiter forma est causa materiae inquantum materia non habet esse in actu nisi per formam. Materia enim et forma dicuntur relative ad invicem, ut dicitur in II Physi-

[16] Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* II 5 (195a8-11).

puesto como las partes por respecto al todo y como el simple por respecto al compuesto.

Pero, puesto que toda causa en cuanto causa es naturalmente anterior a lo causado, debe saberse que anterior se dice de dos modos, como dice Aristóteles en el libro XVI de *Los animales* [17]: en virtud de esta diversidad, una cosa puede decirse anterior y posterior respecto de lo mismo, y causa y causado. Se dice que una cosa es anterior a otra en cuanto a la generación y el tiempo y también en cuanto a la sustancia y el complemento. Puesto que la operación de la naturaleza procede de lo imperfecto a lo perfecto y de lo incompleto a lo completo, lo imperfecto es anterior a lo perfecto según la generación y el tiempo, pero lo perfecto es anterior en el complemento: así, puede decirse que el varón es antes que el niño en la sustancia y complemento, pero el niño es antes que el varón en la generación y tiempo.

Pero aunque en las cosas que se generan lo imperfecto es anterior a lo perfecto y la potencia anterior al acto pues observamos en un ser concreto que lo imperfecto es anterior a lo perfecto y que está en potencia antes que en acto, sin embargo, hablando sin más, es necesario que el acto y lo perfecto sea anterior, pues lo que reduce la potencia al acto existe actualmente, y lo que perfecciona lo imperfecto es perfecto. La materia, ciertamente, es anterior a la forma en la generación y tiempo, pues aquello a lo que sobreviene algo es anterior que lo que sobreviene; la forma, sin embargo, es anterior a la materia en perfección, pues la materia sólo tiene el ser completo por la forma. Igualmente, la eficiente es anterior al fin en la generación y tiempo, ya que el movimiento hacia el fin es producido por la eficiente; pero el fin es anterior en sustancia y complemento a la eficiente en cuanto es eficiente, pues la acción de la eficiente sólo se completa por el fin. Así, pues, estas dos causas, a saber, la materia y la eficiente, son anteriores en la vía de la generación, pero la forma y el fin son anteriores en la vía de la perfección.

corum; dicuntur enim ad compositum sicut partes ad totum et simplex ad compositum.

Sed quia omnis causa inquantum est causa naturaliter prior est causato, sciendum quod prius dicitur duobus modis, ut dicit Aristoteles in XI De animalibus: per quorum diversitatem potest aliquid dici prius et posterius respectu eiusdem et causa et causatum. Dicitur enim aliquid prius altero generatione et tempore, et iterum in substantia et complemento. Cum ergo naturae operatio procedat ab imperfecto ad perfectum et ab incompleto ad completum, imperfectum est prius perfecto secundum generationem et tempus, sed perfectum est prius in complemento: sicut potest dici quod vir est ante puerum in substantia et complemento, sed puer est ante virum generatione et tempore.

Sed licet in rebus generabilibus imperfectum sit prius perfecto et potentia prior actu, considerando in aliquo eodem quod prius est imperfectum quam perfectum et in potentia quam in actu, simpliciter tamen loquendo oportet actum et perfectum prius esse, quia quod reducit potentiam ad actum actu est, et quod perficit imperfectum perfectum est. Materia quidem est prior forma generatione et tempore, prius enim est cui advenit quam quod advenit; forma vero est prior materia perfectione, quia materia non habet esse completum nisi per formam. Similiter efficiens prior est fine generatione et tempore, cum ab efficiente fiat motus ad finem; sed finis est prior efficiente inquantum est efficiens in substantia et complemento, cum actio

[17] Cf. *De gen. anim.* II 6 (742a19-22).

Y debe notarse que la necesidad es doble, a saber, necesidad absoluta y necesidad condicional. La necesidad absoluta es la que procede de causas anteriores en la vía de la generación, las cuales son la materia y la eficiente: así, la necesidad de la muerte que proviene de la materia y de la disposición de componentes contrarios: y ésta se dice absoluta, pues no tiene impedimento; también se dice necesidad de la materia. La necesidad condicional, en cambio, procede de causas posteriores en la generación, a saber, de la forma y del fin: así, decimos que es necesario que haya concepción si debe generarse un hombre; y ésta es condicional, pues que esta mujer conciba no es necesario sin más, sino bajo condición: si debe generarse un hombre. Y ésta se dice necesidad del fin [18].

Y debe saberse que tres de las causas pueden coincidir, a saber, la forma, el fin y la eficiente, como es claro en la generación del fuego: el fuego, en efecto, genera fuego, luego el fuego es causa eficiente en cuanto genera; el fuego es también forma en cuanto hace existir actualmente lo que antes era potencia; y es también fin en cuanto es pretendido por el agente y en cuanto se terminan en él las operaciones del agente mismo.

Pero el fin es doble, a saber, el fin de la generación y el fin de la cosa generada, como es claro en la generación del cuchillo: la forma, en efecto, del cuchillo es el fin de la generación, pero el cortar, que es la ope-

efficientis non compleatur nisi per finem. Igitur istae duae causae, scilicet materia et efficiens, sunt prius per viam generationis, sed forma et finis sunt prius per viam perfectionis.

Et notandum quod duplex est necessitas, scilicet necessitas absoluta et necessitas conditionalis. Necessitas quidem absoluta est quae procedit a causis prioribus in viam generationis, quae sunt materia et efficiens; sicut necessitas mortis quae provenit ex materia et ex dispositione contrariorum componentium: et haec dicitur absoluta, quia non habet impedimentum. Haec etiam dicitur necessitas materiae. Necessitas autem conditionalis procedit a causis posterioribus in generatione, scilicet a forma et fine, sicut dicimus quod necessarium est esse conceptionem si debeat generari homo; et ista est conditionalis, quia hanc mulierem concipere non est necessarium simpliciter, sed sub conditione: si debeat generari homo. Et haec dicitur necessitas finis.

Et est sciendum quod tres causae possunt incidere in unum, scilicet forma, finis, et efficiens, sicut patet in generatione ignis: ignis enim generat ignem, ergo ignis est causa efficiens inquantum generat; et iterum ignis est forma inquantum facit esse actu quod prius erat potentia; et iterum est finis inquantum est intentum ab agente et inquantum terminantur ad ipsum operationes ipsius agentis.

Sed duplex est finis, scilicet finis generationis et finis rei generatae, sicut patet in generatione cultelli: forma enim cultelli est finis generationis, sed incidere, quod est operatio cultelli, est finis ipsius generati, scilicet cultelli. Finis autem generationis

[18] En el comentario al texto de Aristóteles define la necesidad absoluta y la condicional por orden a la prioridad o posterioridad de las causas. La necesidad absoluta es la que deriva de las causas material, formal y eficiente, es decir, las dos que constituyen el ser y la que lo produce; la condicional es la que deriva de la causa final, una vez, por tanto, que el ser está ya constituido (*In Phys.* 2 lect.15 n.270). En el libro V de la *Metafísica,* comentando los cuatro modos de necesidad de que habla Aristóteles, la necesidad absoluta es la que compete a una cosa por virtud de lo que le es íntimo y próximo, que es la materia y la forma o su propia esencia, mientras la necesidad accidental o relativa depende de causas extrínsecas, a saber, de la causa final y la eficiente (lect.6 n.832-834). La posición de Avicena de que todos los efectos de la causa eficiente son necesarios y no meramente posibles la expone y discute Santo Tomás en su comentario al libro 6 de la *Metafísica* de Aristóteles (lect.3), a cuyo propósito trata las cuestiones de la providencia y el fatalismo. El fatalismo en las acciones humanas, esto es, que la voluntad quiere y elige por necesidad, es una de las doctrinas condenadas (proposición 3) en 1270 por el obispo de París Esteban Tempier.

ración del cuchillo, es el fin de lo generado, esto es, del cuchillo. El fin, sin embargo, de la generación se constituye a veces de estas dos causas dichas, a saber, cuando la generación procede de uno de la misma especie: así, el hombre genera un hombre o la oliva una oliva: lo cual no puede entenderse del fin de la cosa generada.

Pues debe saberse que el fin coincide numéricamente con la forma porque la forma de lo generado es la misma numéricamente que el fin de la generación. Pero con la eficiente no coincide numéricamente sino en la especie; pues es imposible que el hacedor y lo hecho sean lo mismo numéricamente, pero pueden ser de la misma especie: como cuando el hombre genera al hombre, el hombre que genera y el generado son diversos numéricamente, pero de la misma especie. La materia sin embargo no coincide con las otras, pues la materia, al ser un ente en potencia, pertenece a lo imperfecto; las otras causas, en cambio, al existir actualmente, pertenecen a lo perfecto: ahora bien, lo perfecto y lo imperfecto no coinciden.

[Divisiones de las causas]

5. Así, pues, una vez visto que las causas son cuatro, a saber, eficiente, material, formal y final, debe saberse que cualquiera de estas causas se divide de muchos modos [19]. Hay una causa que se dice anterior, otra posterior: así, decimos que el arte y el médico son causa de la salud, pero el arte es causa anterior y el médico posterior; e igualmente en la causa formal y en las otras causas. Y ten en cuenta que debemos reducir siempre una cuestión a su primera causa; si se pregunta, por ejemplo, «¿Por qué está éste sano?», hay que decir «Porque el médico lo sanó»; y de nuevo «¿Por qué el médico lo sanó?», «Por el arte de sanar que tiene».

concidit ex duabus dictis causis aliquando, scilicet quando fit generatio a simili in specie, sicut homo generat hominem et oliva olivam: quod non potest intelligi de fine rei generatae.

Sciendum autem quod finis incidit cum forma in idem numero, quia illud idem in numero quod est forma generati est finis generationis. Sed cum efficiente non incidit in idem numero, sed in idem specie; impossibile est enim ut faciens et factum sint idem numero, sed possunt esse idem specie: ut quando homo generat hominem, homo generans et generatus sunt diversa in numero sed idem in specie. Materia autem non concidit cum aliis, quia materia, ex eo quod est ens in potentia, habet rationem imperfecti; sed aliae causae cum sint actu, habent rationem perfecti; perfectum autem et imperfectum non concidunt in idem.

5. Viso igitur quod sint quatuor causae, scilicet efficiens, materialis, formalis et finalis, sciendum est quod quaelibet istarum causarum dividitur multis modis. Dicitur enim aliquid causa per prius, et aliquid per posterius, sicut dicimus quod ars et medicus sunt causa sanitatis, sed ars est causa per prius et medicus per posterius; et similiter in causa formali et in aliis causis. Et nota quod semper debemus reducere quaestionem ad primam causam, ut si quaeratur: 'Quare est iste sanus?', dicendum est: 'Quia medicus sanavit'; et iterum: 'Quare medicus sanavit?': 'Propter artem sanandi quam habet'.

---

[19] Sobre el número de causas y sus modos de actuar discurren las lecciones 5 y 6 (n.176-186 y 187-197) del comentario de Santo Tomás al libro segundo de la *Física* de Aristóteles. El mismo tema se halla en el comentario al libro 5 de la *Metafísica* (lect.2) donde cita y sigue a Avicena en lo referente a la causa eficiente (n.766).

Debe saberse que da lo mismo decir causa próxima que causa posterior, y causa remota que causa anterior; por eso, estas dos divisiones de las causas, una anterior, otra posterior, y la de las causas próxima y remota, significan lo mismo. Pero debe observarse que lo que es más universal se dice siempre causa remota, lo que, en cambio, es más particular, causa próxima; así, decimos que la forma próxima del hombre es su definición, a saber, animal racional mortal, pero animal es más remota, y la sustancia es más remota aún. Todas las cosas superiores, en efecto, son formas de las inferiores. E igualmente la materia próxima del ídolo es el cobre, pero la remota es el metal, y más remotamente aún el cuerpo.

Asimismo, una de las causas es per se, otra accidentalmente. Causa per se se dice la causa como tal de alguna cosa: así, el constructor es causa de la casa y la madera es materia del banco. Causa accidental es la que sobreviene a la causa per se: así, cuando decimos «el gramático construye»; el gramático, en efecto, se dice causa de la construcción accidentalmente, pues no en cuanto gramático sino en cuanto sobreviene al constructor [20]. E igualmente en las otras causas.

Asimismo alguna de las causas es simple, y alguna compuesta. Causa simple se dice cuando sólo se llama causa a lo que es causa per se, o, también, sólo a lo que lo es accidentalmente: así, si decimos que el constructor es la causa de la casa, e igualmente si decimos que el médico es la causa de la casa. Compuesta se llama cuando ambos se llaman causa, como si decimos «el constructor médico es causa de la casa». Puede llamarse también causa simple, como lo expone Avicena [21], a lo que es causa sin ningún aditamento: así, el cobre del ídolo, pues el ídolo se hace del cobre sin el aditamento de otra materia, y así se dice que el médico

Sciendum est quod idem est dictu causa propinqua quod causa posterior, et causa remota quod causa prior. Unde istae duae divisiones causarum, alia per prius alia per posterius, et causarum alia remota, alia propinqua, idem significant. Hoc autem observandum est quod semper illud quod universalius est causa remota dicitur, quod autem specialius causa propinqua: sicut dicimus quod forma hominis propinqua est sua definitio, scilicet animal rationale mortale, sed animal est magis remota, et iterum substantia remotior est. Omnia enim superiora sunt formae inferiorum. Et similiter materia idoli propinqua est cuprum, sed remota est metallum, et iterum remotius corpus.

Item causarum alia est per se, alia per accidens. Causa per se dicitur causa alicuius rei inquantum huiusmodi, sicut aedificator est causa domus et lignum materia scamni. Causa per accidens est illa quae accidit causae per se, sicut cum dicimus 'Grammaticus aedificat'; grammaticus enim dicitur causa aedificationis per accidens, non enim inquantum grammaticus sed inquantum accidit aedificatori. Et similiter est in aliis causis.

Item causarum quaedam est simplex et quaedam composita. Simplex causa dicitur quando solum dicitur causa illud quod per se est causa, vel etiam solum illud quod est per accidens: sicut si dicamus aedificatorem esse causam domus, et similiter si dicamus medicum esse causam domus. Composita autem dicitur quando utrumque dicitur causa, ut si dicamus: 'Aedificator medicus est causa domus'. Potest etiam dici causa simplex, secundum quod exponit Avicenna, illud quod sine adiunctione alterius est causa, sicut cuprum idoli, sine adiunctione enim alterius materiae ex cupro fit idolum; et sicut dicitur quod medicus facit sanitatem, vel quod ignis calefacit.

[20] «En cuanto al constructor le ocurre que es un gramático», como se lee en otros manuscritos.

[21] AVICENA, *Physic.* II 8 fol.51ra (Venecia 1508, *Suffic.* I 12 fol.20raB).

produce la salud o que el fuego calienta. La causa es compuesta cuando es necesario que concurran muchas cosas para que sea causa: así, un hombre solo no es causa del movimiento de la nave, sino muchos; y así, una piedra sola no es la materia de la casa, sino muchas.

Asimismo, alguna causa existe actualmente, alguna en potencia. Causa en acto es la que actualmente causa: así, el constructor cuando construye, o el cobre cuando el ídolo procede de él; causa en potencia es la que, aunque no cause en acto, puede causar, como el constructor mientras no construye. Y debe saberse que, hablando de las causas en acto, es necesario que la causa y lo causado se den simultáneamente, de suerte que si se da la una, también el otro: si, en efecto, el constructor se da en acto, es necesario que construya, y si se da la construcción en acto, es necesario que el constructor se dé en acto. Pero esto no es necesario en las causas que están sólo en potencia.

Debe saberse que la causa universal se compara al causado universal, la causa, en cambio, singular se compara con el causado singular: así, decimos que el constructor es la causa de la casa, y este constructor de esta casa.

[Afinidad y diferencia entre las causas]

6. Debe saberse también que hablando de los principios intrínsecos, esto es, la materia y la forma, la conveniencia y diferencia de los principios es según la conveniencia y la diferencia de las cosas constituidas por ellos. Pues algunas son lo mismo numéricamente, como Sócrates y «este hombre» (señalando a Sócrates); algunas son diversas numéricamente y son de la misma especie, como Sócrates y Platón, quienes, aunque convengan en la especie humana, difieren sin embargo numéricamente. Algunas difieren en la especie pero son del mismo género: así, el hombre y el

Composita autem causa est quando oportet plura advenire ad hoc quod sit causa, sicut unus homo non est causa motus navis, sed multi; et sicut unus lapis non est materia domus, sed multi.

Item causarum quaedam est actu, quaedam potentia. Causa in actu est quae actu causat rem, sicut aedificator cum aedificat, vel cuprum cum ex eo est idolum; causa autem in potentia est quae licet non causet rem in actu, tamen potest causare, ut aedificator dum non aedificat. Et sciendum quod loquendo de causis in actu, necessarium est causam et causatum simul esse, ita quod si unum sit, et alterum: si enim est aedificator in actu, oportet quod aedificet, et si sit aedificatio in actu, oportet quod sit aedificator in actu. Sed hoc non est necessarium in causis quae sunt solum in potentia.

Sciendum est autem quod causa universalis comparatur causato universali, causa vero singularis comparatur causato singulari: sicut dicimus quod aedificator est causa domus, et hic aedificator huius domus.

6. Sciendum est etiam quod loquendo de principiis intrinsecis, scilicet materia et forma, secundum convenientiam principiatorum et differentiam est convenientia et differentia principiorum: quaedam enim sunt idem numero, sicut Socrates et 'hic homo' demonstrato Socrate; quaedam sunt diversa numero et sunt idem in specie, ut Socrates et Plato, qui, licet conveniant in specie humana, tamen differunt numero. Quaedam autem differunt specie, sed sunt idem genere, sicut homo et asinus conveniunt in genere animalis; quaedam autem sunt diversa in genere sed sunt idem solum

asno convienen en el género animal; algunas son de diverso género pero son lo mismo sólo analógicamente: así, la sustancia y la cantidad, que no convienen en ningún género sino que convienen sólo analógicamente: convienen, en efecto, sólo en que son entes, mas el ente no es un género, pues no se predica unívocamente sino analógicamente [22].

Para entender esto debe saberse que una cosa se predica de muchas de tres maneras: unívoca, equívoca y analógicamente. Se predica unívocamente lo que se predica según el mismo nombre y según el mismo sentido, esto es, según la definición: así, animal se predica del hombre y del asno, pues ambos se dicen animales y ambos son sustancia animada sensible, que es la definición de animal. Se predica equívocamente lo que se predica según el mismo nombre y según un sentido diverso: así, can se dice del que ladra y del celeste [23], que convienen sólo en el nombre pero no en la definición o significación; el nombre significa, en efecto, la definición, como se dice en el libro IV de la *Metafísica* [24]. Se dice que se predica analógicamente lo que se predica de muchos cuyos sentidos son diversos, pero se atribuyen a uno que es único y el mismo: así, sano se dice del cuerpo del animal y de la orina y de la bebida, pero no significa exactamente lo mismo en todos: de la orina se dice como del signo de salud, del cuerpo como del sujeto, de la bebida como de la causa. Pero todos estos sentidos se atribuyen a un único fin, a saber, la salud.

A veces aquellas cosas que convienen por analogía, esto es, por proporción o comparación o conveniencia, se atribuyen a un único fin: así es claro en el ejemplo puesto; a veces a un único agente: así, médico se dice de quien obra por arte y de quien obra sin arte, como una vieja, y también de los instrumentos, pero por atribución a un único agente que es la

secundum analogiam, sicut substantia et quantitas, quae non conveniunt in aliquo genere sed conveniunt solum secundum analogiam: conveniunt enim in eo solum quod est ens, ens autem non est genus, quia non praedicatur univoce, sed analogice.

Ad huius intelligentiam sciendum est quod tripliciter aliquid praedicatur de pluribus: univoce, aequivoce et analogice. Univoce praedicatur quod praedicatur secundum idem nomen et secundum rationem eamdem, id est definitionem, sicut animal praedicatur de homine et de asino: utrumque enim dicitur animal, et utrumque est substantia animata sensibilis, quod est definitio animalis. Aequivoce praedicatur quod praedicatur de aliquibus secundum idem nomen et secundum diversam rationem, sicut canis dicitur de latrabili et de caelesti, quae conveniunt solum in nomine et non in definitione sive significatione; id enim quod significatur per nomen est definitio, sicut dicitur in IV Metaphysicae. Analogice dicitur praedicari quod praedicatur de pluribus quorum rationes diversae sunt, sed attribuuntur uni alicui eidem, sicut sanum dicitur de corpore animalis et de urina et de potione, sed non ex toto idem significat in omnibus: dicitur enim de urina ut de signo sanitatis, de corpore ut de subiecto, de potione ut de causa. Sed tamen omnes istae rationes attribuuntur uni fini, scilicet sanitati.

Aliquando enim ea quae conveniunt secundum analogiam, id est in proportione vel comparatione vel convenientia, attribuuntur uni fini, sicut patet in praedicto exemplo; aliquando uni agenti, sicut medicus dicitur et de eo qui operatur per artem et de eo qui operatur sine arte, ut vetula, et etiam de instrumentis, sed per attributionem ad unum agens, quod est medicina; aliquando autem per attributionem ad unum

---

[22] Cf. ARISTÓTELES, *Met.* V 8 (1016b31-1017a2) y el comentario de Santo Tomás.
[23] Ejemplo tomado de BOECIO, *De divisione:* ML 64,897.
[24] Cf. ARISTÓTELES, *Met.* IV 16 (1012a22).

medicina; a veces por atribución a un único sujeto: así, el ente se dice de la sustancia, de la cualidad y cantidad y de los demás predicamentos: pues la razón por la que la sustancia es ente y la cantidad y los demás no es la misma exactamente, sino que se dice de todos ellos porque se atribuyen a la sustancia, que es el sujeto de los demás. Y, por tanto, ente se dice anteriormente de la sustancia y posteriormente de los demás; y por tanto el ente no es el género de la sustancia y de la cantidad, pues ningún género se predica anterior y posteriormente de sus especies, sino que se predica analógicamente. Y esto es lo que dijimos, que la sustancia y la cantidad difieren en el género pero son lo mismo analógicamente.

La materia y la forma de los que son lo mismo numéricamente es la misma numéricamente, como la de Tulio y Cicerón; los que son de la misma especie, diversos numéricamente, su materia y forma tampoco es la misma numéricamente sino en la especie, como la de Sócrates y la de Platón. E igualmente los que son del mismo género, también sus principios son del mismo género, como el alma y el cuerpo del asno y del caballo difieren en la especie, pero son del mismo género. E igualmente los que convienen sólo analógicamente, sus principios son los mismos únicamente por analogía o proporción. Porque la materia y la forma y la privación, o la potencia y el acto, son principios de la sustancia y de los otros géneros; pero la materia de la sustancia y de la cantidad, e igualmente la forma y la privación, difieren en el género pero convienen sólo según la proporción, en cuanto que así como la materia de la sustancia se relaciona con la sustancia por razón de la materia, así la materia de la cantidad se relaciona con la cantidad. Como la sustancia es la causa de los restantes, así los principios de la sustancia son los principios de todos los demás [25].

subiectum, sicut ens dicitur de substantia, de qualitate et quantitate et aliis praedicamentis: non enim ex toto est eadem ratio qua substantia est ens et quantitas et alia, sed omnia dicuntur ex eo quod attribuuntur substantiae, quod est subiectum aliorum. Et ideo ens dicitur per prius de substantia, et per posterius de aliis; et ideo ens non est genus substantiae et quantitatis, quia nullum genus praedicatur per prius et posterius de suis speciebus, sed praedicatur analogice. Et hoc est quod diximus, quod substantia et quantitas differunt genere, sed sunt idem analogia.

Eorum igitur quae sunt idem numero, forma et materia sunt idem numero, ut Tullii et Ciceronis; eorum autem quae sunt idem in specie, diversa numero, etiam materia et forma non est eadem numero, sed specie, sicut Socratis et Platonis. Et similiter eorum quae sunt idem genere, et principia sunt idem genere, ut anima et corpus asini et equi differunt specie, sed sunt idem genere. Et similiter eorum quae conveniunt secundum analogiam tantum, principia sunt eadem secundum analogiam tantum sive proportionem. Materia enim et forma et privatio, sive potentia et actus, sunt principia substantiae et aliorum generum; tamen materia substantiae et quantitatis, et similiter forma et privatio, differunt genere, sed conveniunt solum secundum proportionem in hoc quod, sicut se habet materia substantiae ad substantiam in ratione materiae, ita se habet materia quantitatis ad quantitatem. Sicut tamen substantia est causa ceterorum, ita principia substantiae sunt principia omnium aliorum.

---

[25] Cf. ARISTÓTELES, *Met.* XII 4 (1071a18-20) y el comentario de Santo Tomás.

EL SER Y LA ESENCIA

TRADUCCIÓN, INTRODUCCIÓN Y NOTAS DE

ABELARDO LOBATO, O.P.

INTRODUCCIÓN

El breve tratado sobre *El ser y la esencia* es una de las obras de Santo Tomás más conocidas y estudiadas. Tomás lo había escrito para iniciar en filosofía a los estudiantes y profesores de teología, convencido de que no hay teología sin filosofía adecuada. Pero en su tiempo la filosofía era cosa de gentiles, cuyos libros estaba prohibido leer a los cristianos. Los dominicos se interrogaban si era lícito y provechoso estudiar filosofía. Alberto y Tomás pensaron que no sólo era posible sino necesario, porque la fe requiere el servicio de la razón. Alberto ha tratado de hacer a Aristóteles inteligible a los latinos y Tomás ha creído que llega el momento de imitar a Jesucristo en Caná de Galilea, que convierte el agua en vino y así hace posible la fiesta. Él ha encontrado el núcleo de la filosofía requerida para la teología y lo propone en este opúsculo, que dedica a sus hermanos y colegas en París. Lo breve, si es bueno, lo es doblemente. Por ello tuvo gran acogida desde su difusión en copias. «El tratado *De ente et essentia* —escribe el dominico Chenu— es el más famoso de los opúsculos y sin duda el único que ha sido estudiado a fondo. En verdad puede decirse que es como un breviario de la metafísica del ser» [1].

El opúsculo ha servido de puerta de ingreso al castillo tomista. El lector se siente atraído por la brevedad, el investigador aprecia la síntesis acerca de la doctrina del ser, y el filósofo se siente motivado a penetrar más a fondo en el tema, que ya Aristóteles describía como «el más antiguo, el más actual, el más difícil y el más buscado por todos» [2]. Al cabo de más de siete siglos el opúsculo conserva su fuerza y su valor de iniciación a la filosofía del ser. Ciertamente no es la síntesis completa de la filosofía de Tomás de Aquino, por ser una obra juvenil y de iniciación, pero sí es el primer paso, firme y seguro, del largo itinerario tomista que tiene su punto de partida en el ente.

Tres cosas pueden servir al lector actual para la comprensión del texto de Tomás, el contexto histórico en el cual se forja, el núcleo doctrinal que desarrolla con estilo sapiencial, y la fortuna literaria a lo largo de los siete siglos. A esos tres puntos se ciñe esta introducción.

1. El contexto histórico

Hoy se da por cierto que Tomás ha escrito este opúsculo en el primer período de su incorporación a la Facultad de Teología de París, como bachiller sentenciario del maestro dominicano Elías Brunet de Bergerac. El testimonio más explícito es el de su discípulo Tolomeo de Lucca, el cual afirma que Tomás ha escrito el tratado para ayuda de los hermanos dominicos, estudiantes y profesores, antes de haber obtenido su

---

[1] M.-D. CHENU, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin* (Montreal-París 1984) 280.
[2] ARISTÓTELES, *Metaph.* VII 1 (1028b2).

magisterio: *ad fratres et socios nondum existens magister*[3]. Por su parte Bernardo Gui coloca el opúsculo entre los escritos que Tomás nos ha dejado como respuestas a las peticiones que le llegaban de personas diversas[4]. Se puede decir que el opúsculo, si bien tiene sus raíces en la actividad del profesor, no ha sido escrito para ser expuesto en el aula a los alumnos, ni como lección universitaria, sino como una ayuda y orientación sobre un tema nuevo e importante en la cultura del tiempo.

La finalidad más inmediata en este servicio cultural era la de presentar una síntesis sobre los conceptos fundamentales de la vida de la inteligencia, sobre el ser y la esencia, que son como los pilares del pensamiento humano, sobre los cuales se apoyan todos los demás. Se trata de un itinerario intelectual hacia los principios y fundamentos, algo que era ya la pasión de los pensadores griegos. Sólo desde una cierta arqueología, o búsqueda de los principios, es posible tener una visión de la totalidad. Este ejercicio prepara el camino a la teología y dispone para la inteligencia de la fe. Ambas presuponen la capacidad de la inteligencia humana para el acceso a la verdad. La inteligencia humana se mueve en el horizonte del ser y sólo le son accesibles de modo inmediato las esencias de las realidades sensibles. A partir de ellas se puede ampliar el horizonte y lograr una cierta inteligencia del misterio revelado y construir un saber sapiencial muy singular acerca de Dios. Al mismo tiempo, el tratado responde a una situación cultural bien concreta. En la Facultad de Artes de París está haciendo irrupción la filosofía y es preciso tomar posición en este campo. El teólogo necesita una filosofía compatible con la teología y la revelación. Tomás de Aquino ha hecho su opción por un tipo de filosofía, por la que pone como principio la verdad, el ser y la esencia. El teólogo tiene que hablar de Dios, y por ello tiene que hablar también del ser y de la esencia. El pensador cristiano, en vez de dejar a un lado la filosofía de los gentiles, tiene que ser capaz de conocerla y de apropiarse de cuantas verdades contiene. Por influjo de los grandes maestros, como Alberto y Tomás, en poco tiempo los centros de estudio de los dominicos pasaron de la prohibición al estudio y luego a la obligación de conocer la filosofía y los libros de los gentiles[5].

El tratado es toda una novedad. No sólo es uno de los primeros escritos que revelan el genio sintético de Tomás de Aquino, sino que es una de las primeras síntesis de la filosofía cristiana.

La fecha de composición la podemos fijar sólo de modo aproximativo. Es anterior a la incorporación de Tomás al magisterio en la Facultad de Teología, que tuvo lugar en medio de gran oposición y gracias a la autoridad del papa Alejandro IV, en 1256, si bien no fue reconocido por el claustro de profesores hasta el verano de 1257. Es posterior a la actividad docente en calidad de bachiller sentenciario, que comienza con el curso de 1252 en el mes de septiembre. Roland Gosselin estima que la fecha más probable es la de 1253, por el tiempo en que Tomás escribe su comentario a la distinción XXV del primer libro de las *Sentencias* de

---

[3] Tolomeo de Lucca, «Historia ecclesiastica nova», lib.23 c.12, ed. Dondaine, 1961: *Archivum FF. Praed.* 31 (1961) 152.

[4] B. Guido, «Legenda Sancti Thomae»: *Fontes vitae Sancti Thomae Aquinatis,* c.11, p.170.

[5] Cf. A. Lobato, «Filosofía y sacra doctrina en la escuela dominicana del siglo xiii»: *Angelicum* 71 (1994) 3-42.

Pedro Lombardo [6]. En este opúsculo Tomás habla de modo nuevo en torno al principio de individuación por la materia. Este mismo vocabulario lo mantiene en otro opúsculo escrito por estas kalendas, *De principiis naturae,* y responde a idénticos objetivos y motivaciones.

El tratado nos ayuda a una aproximación al autor, a Tomás de Aquino, un genio singular. Quizá no existe otro que haya logrado con tanta perfección objetivarse en sus obras. El autor se oculta para que resplandezca sólo la verdad. El hombre ha nacido para la verdad y se deja llevar por su esplendor. Desde el momento en que llega a París para enseñar, con sus veintisiete años, la cátedra de Tomás brilla con fulgor especial. Su magisterio es original, creativo, sólido. Guillermo de Tocco recoge muy bien la admiración que suscita el joven bachiller con sus lecciones en un célebre párrafo, que es un canto a la novedad: «Fray Tomás presentaba en su curso *nuevos* problemas, utilizaba *nuevos* métodos, ofrecía *nuevas* demostraciones para sus tesis; quienes lo escuchaban enseñar *nuevas* doctrinas, con argumentos *nuevos,* no podían tener la menor duda que el mismo Dios, por la irradiación de una *nueva* luz, y por la *novedad* de estas inspiraciones, le hubiera otorgado desde el principio, con abundancia de sabiduría, el don de enseñar, de palabra y por escrito, *nuevas* verdades» [7].

Estos éxitos escolares no sólo suscitan la admiración de los discípulos, sino la curiosidad y emulación de los hermanos de la comunidad de Santiago de París. Alguno de éstos le ha pedido compartir las abundantes migajas que caen de su mesa profesoral. Tomás acepta de buen grado esta petición, se concentra y escribe, con su grafía rápida, ilegible para la mayoría, de trazos muy significativos, el «breviario de la filosofía».

La situación histórica y el contexto cultural en que nace el opúsculo exigen tener en cuenta tres factores: la entrada de Aristóteles en Occidente y la consiguiente opción aristotélica de Tomás, la tensión entre filosofía y cristianismo que da origen al nacimiento de la filosofía cristiana, y finalmente la dura oposición al magisterio de los mendicantes en la Universidad de París. En los tres conflictos Tomás logra una posición capaz de unificar los contrarios con admirable equilibrio. Acoge a Aristóteles y capta su profunda intención con el fin de superar sus límites paganos. No degrada el vino de la teología con el agua de la filosofía, sino que convierte el agua en vino, al poner la razón al servicio de la fe. Los mendicantes en las cátedras son el signo de los tiempos nuevos, cuando el trabajo intelectual se desvela como auténtico trabajo humano y más importante que el manual. La atmósfera que se respira en estos tres campos es confusa, pero es preciso aproximarse a ella en una cierta visión panorámica. No hay espacio en esta introducción para el problema antimendicante.

---

[6] M.-D. Roland Gosselin, *Le «De ente et essentia»* (París 1948) XXVI-XXVIII.
[7] Tocco, *Hystoria beati Thomae,* n.15 p.216.

a) *La filosofía en occidente*

Es un hecho cultural decisivo la irrupción de la filosofía en occidente y el creciente influjo de los filósofos griegos y árabes en la cristiandad. Se trata de un fenómeno muy amplio que afecta a todo el occidente latino, descrito como la entrada de Aristóteles en las escuelas cristianas. Cuando Tomás sube a la cátedra, este fenómeno tiene ya relieve porque esa entrada se ha verificado lentamente a través de una ósmosis continua realizada en los lugares donde conviven las tres culturas medievales, la judía, la musulmana y la cristiana. Toledo y Palermo se han convertido en centros de encuentro y asimilación. La filosofía en occidente era muy inferior a la que llegaba del oriente con toda la riqueza del mundo griego y las aportaciones de los árabes. En la Universidad de París estaban en vigor los decretos que prohibían la filosofía de Aristóteles. Había tomado posición Inocencio III y había seguido su ejemplo Gregorio IX, quien proponía una comisión para corregir los errores [8]. Para la mentalidad cristiana de occidente la filosofía era exclusiva de los gentiles. De Aristóteles se conocían las obras de lógica traducidas por Boecio. La irrupción de la cultura mulsulmana demostraba la superioridad al conocer la física, la ética y la metafísica, con todo el cortejo de comentarios y comentadores, Avicena y Averroes entre los árabes, y Avicebrón y Maimónides entre los judíos. Los primeros que han conocido esta vasta literatura, que llega en oleadas incesantes, han sido los teólogos de París. Pero donde tiene acogida más fervorosa es en la Facultad de Artes. Fue decisiva la toma de posición de Alberto Magno, quien escribe que él se ha propuesto dar a conocer al Filósofo: *facere Aristotelem intelligibilem latinis* [9]. Tomás de Aquino en sus *Comentarios a las Sentencias* recurre a las obras del Filósofo de modo constante. Ha tenido la fortuna de iniciarse en Aristóteles en los años de su juventud, cuando expulsado de Montecassino por Federico II, entraba en el *Studium* de Nápoles erigido desde 1224 por el mismo Emperador como la primera universidad laica, abierta a todas las culturas. Los maestros Martín y Pedro de Irlanda le ayudaron en el estudio directo del Filósofo [10]. El opúsculo *De ente et essentia* es un testigo excepcional de cómo leía Tomás al Filósofo y tenía conocimiento de sus comentadores árabes. Avicena y Averroes son, a los ojos del joven Tomás, los *filósofos,* cuya autoridad doctrinal es aceptada. Entre los dos hay una cierta preferencia por Avicena, si bien Averroes es el Comentador por antonomasia, del cual ya en este primer ensayo Tomás denuncia su error acerca del entendimiento, indicando cómo ha confundido la singularidad de la potencia con su apertura en la universalidad de las ideas o especies [11]. El tratado *De ente et essentia* es la mejor prueba de la penetración de la filosofía de Aristóteles en París, en especial su concepción metafísica del ser. La «lectura» de Tomás es una piedra miliaria en la vía ascendente del aristotelismo occidental.

---

[8] Cf. M. Grabmann, *I divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo III e Gregorio IX* (Roma 1941).

[9] San Alberto Magno, *In Physicam Aristotelis* I, 1.

[10] Cf. M. B. Crowe, «Peter of Ireland, Teacher of saint Thomas Aquinas»: *Studies* (1956) 443-456.

[11] Cf. A. Lobato, *Avicena y Santo Tomás* (Granada 1956).

b) *La filosofía cristiana*

La entrada de la filosofía griega y árabe en la cristiandad es un factor positivo para el desarrollo del pensamiento cristiano. En el siglo XIII la naciente universidad tiene su centro en la facultad de teología y son los teólogos los centinelas de la cultura, los primeros que advierten la necesidad de asimilar el saber que llega del oriente para ponerlo al servicio de la teología. Una cuestión disputada es la de las relaciones entre la fe y la razón. El encuentro de ambas se produce en la conquista de la verdad. La verdad de la fe no puede estar en contradicción con la verdad que es connatural a la razón, puesto que el hombre es un ser cultural, nacido para la verdad, pero es de orden distinto. ¿Cómo comportarse frente a las conquistas de la razón hechas por los pensadores no cristianos? La tradición de occidente tenía ya en su haber la experiencia fructuosa del diálogo con la *paideia* griega. San Agustín había dejado la norma bien precisa de imitar la ley de la encarnación asumiendo de la cultura heredada todo lo que no fuera contra la fe. Los dominicos de París, con Alberto Magno a la cabeza, no sin vencer una fuerte oposición, deciden proseguir ese mismo camino de asimilación de la verdad porque venga de donde viniere, procede siempre del Espíritu Santo. Tomás vive con pasión esta aventura cultural de la conquista de la verdad. En el principio de su ambiciosa obra de juventud, una de las más densas que se ha escrito en todos los tiempos, la llamada *Summa contra Gentiles,* declara que se propone llevar a cabo este proyecto de integración del saber tanto de la razón cuanto de la fe en la teología [12].

Esta tarea de incorporar la sabiduría humana a la teología está a la base del opúsculo. Tomás intenta prestar un servicio a la teología, con la asimilación del núcleo de la filosofía. El tratado *De ente et essentia* puede decirse una prolongación de la *Metafísica* de Aristóteles, especialmente de los libros V y VII, en los cuales se analizan los diversos significados del ente. Los filósofos árabes le han precedido en esta tarea, y por ello recurre a los dos más conocidos y de mayor peso, Avicena y Averroes. Su penetración en el concepto de ser y de sus grados le lleva a enfrentarse desde este primer escrito con el filósofo judío Avicebrón, partidario del hilemorfismo universal. Para Tomás es de capital importancia desvelar en la escala de los entes un horizonte de seres puramente espirituales, sin materia, en una cierta analogía con el alma humana.

Desde estos presupuestos, el opúsculo tiene su razón de ser bien fundada y responde a una exigencia de la misma teología. Tomás ha mantenido la distinción entre los dos saberes, el de la filosofía y el de la teología, y ha indicado el punto de encuentro. La noción de ente es la clave para una filosofía que busca la verdad de las cosas. Las fórmulas son todavía fluctuantes, pero la intuición tomista capta el núcleo. Del ente y la esencia hay un itinerario ascendente hacia el ser, que encuentra en Dios su plenitud, como *ipsum esse subsistens.* Toca al filósofo recorrer el sendero, tanto hacia arriba, por la vía de la *resolutio* en el acto, de los entes al ser, como hacia abajo, por la vía de la participación, del ser absoluto a los modos del ser conforme a la potencia en la que se recibe.

[12] SANTO TOMÁS, *Summa contra Gentes* I, 2.

Con Tomás de Aquino, dirá Van Steenberghen, se da un salto en filosofía. Se supera el estadio de una filosofía en total independencia de la revelación, y comienza la primera filosofía de occidente, que puede ser llamada *filosofía tomista,* o como dice la «Fides et ratio», *«filosofía cristiana»* [13]. La teología tiene necesidad de esta «sabiduría humana», pero a su vez, desde la teología, la filosofía no sólo extiende su horizonte a nuevas verdades, sino que penetra mucho más en el ente que es su propio objeto.

Tomás ha logrado en esta síntesis el núcleo de lo que podría ser una *Summa philosophiae.* Hay en su obra todo un desarrollo ulterior de los conceptos del opúsculo, pero puede decirse que las grandes intuiciones tomistas del ser como acto, de la participación y de la analogía, del sano equilibrio entre ser y esencia, de elementos aristotélicos y neoplatónicos, de tradición y novedad genial tomista, ya están presentes.

2. El tema: el ser y la esencia

El título más conocido de este tratado, *De ente et essentia,* revela bien el objeto de que trata. Tomás lo califica de «discurso» —*sermo* dice en la conclusión— de reflexión filosófica sobre un tema decisivo en filosofía. En los procesos circulares, que son los de la naturaleza y los de la razón, todo parte de un principio y todo retorna a él. El ente es principio y fundamento de la actividad de la inteligencia. Todo el saber se concentra en el ente, en su verdad, en sus propiedades. La nota distintiva del hombre es su inteligencia, y el ente es el objeto que llena su horizonte. El ente es el punto de partida de todo conocimiento intelectual. Conocemos la esencia y ese conocer lo significamos en el lenguaje. En el proce-so del conocer humano del ente hay implicadas tres fases, la significativa del lenguaje acerca del ente, la conceptual que capta la esencia del ente, y la peculiaridad del conocer por medio de universales las cosas singulares.

El opúsculo comienza indagando el significado de los nombres que significan el ente, pasa luego a la búsqueda de la esencia de los diversos entes, y completa el estudio con el análisis de los conceptos del ente con las llamadas *intenciones lógicas.*

La parte más amplia del tratado es la que se ocupa de las esencias de los entes. La esencia se realiza en modos diversos. En el ente finito tiene dos modos: la sustancia y los accidentes. Lo que tiene importancia para el filósofo son las sustancias. Entre éstas hay algunas compuestas de materia y forma, que son las más apropiadas al conocimiento humano y entre ellas se cuenta el hombre mismo, y hay otras simples en su esencia, como es el alma humana y las sustancias espirituales. Todas estas esencias, compuestas y simples, dicen orden al ser, que es acto, y por ello tienen otra composición más profunda. Sólo Dios es simple en absoluto. El tratado recorre el itinerario ascendente hasta el ser absoluto que es Dios, y desde ese vértice, vuelve en sentido inverso y desciende por la escala de los entes hasta la materia prima, fundando la multiplicidad en el seno de la unidad. Los conceptos centrales son los de acto y potencia que dan

[13] Cf. F. VAN STEENBERGHEN, *La philosophie au XIIIe siècle* (Lovaina 1965). Enc. *Fides et ratio,* 76.

razón de los entes finitos. Sólo Dios es acto puro. El hombre se encuentra en la mitad de la escala de los seres, como horizonte y confín del espíritu y de la materia. El tratado se cierra con el análisis de los accidentes que siguen a la sustancia.

En los tres aspectos del análisis del ente y la esencia, lingüístico, óntico y lógico, Tomás tiene en cuenta las posiciones de la filosofía aristotélica, de los filósofos árabes y judíos, del *Liber de causis,* y propone las propias intuiciones que unifican y van más allá de las fuentes.

Tomás no se contenta con ser mero expositor de una tradición. Revela su genio filosófico y toma posición en puntos centrales de la filosofía. Sostiene la composición hilemórfica del ente cósmico, incluido el hombre; la unicidad de la forma sustancial en el compuesto, el principio de individuación por la materia, la simplicidad de las sustancias separadas, la composición de acto y potencia de ser en toda creatura, la simplicidad absoluta de Dios como acto puro, *ipsum esse subsistens,* la participación gradual y descendente de esa plenitud de ser, la analogía del ente, la capacidad del lenguaje humano para expresar la realidad en la medida en que la conoce. Al mismo tiempo, denuncia los errores de algunos filósofos y los desvíos de algunas filosofías, como el hilemorfismo universal presentado por Avicebrón, o la concepción de Averroes acerca del entendimiento único y separado para toda la especie.

El tratado responde a lo que se ha propuesto: una respuesta breve pero suficiente acerca del ser y de la esencia en toda su amplitud y su profundidad.

3. Fortuna del tratado

La buena fortuna que Tomás había tenido en vida, la tiene también el opúsculo. Hoy nos parece una fortuna excesiva. Porque la brevedad y la claridad han seducido a los lectores, que han dado por definitivas estas breves respuestas de Tomás, desarrolladas luego mucho más ampliamente en sus grandes tratados.

No hay dudas sobre la paternidad tomista del tratado, que ya se difunde en el siglo XIII. Los editores de la Leonina han encontrado unos 30 mss. del siglo XIII. A poco de nacer la imprenta, el opúsculo tiene su *Editio princeps* en Padua en 1475 por obra de Thomas Penkhet [14]. En 1485 se hacen dos ediciones en Colonia. A partir de los incunables crece en el siglo XVI el ritmo de las ediciones y de los comentarios. El primero es el de Armando de Bellovisu, de 1319, impreso en Padua en 1482. Gennadio Scholarios lo traduce al griego y lo publica con un comentario en 1468. El más famoso de los comentarios es el de Tomás de Vio Cayetano, de 1493, quien se excusaba por escribirlo cuando era aún un joven de veintitrés años. El filósofo español Juan D. García Bacca lo ha traducido en lenguaje castizo y elegante al español [15]. Varios especialistas,

---

[14] Cf. SANCTI THOMAE DE AQUINO, *Opera, iussu Leonis XIII P.M. edita,* tomus 43: *De ente et essentia,* Preface, p.319-353.

[15] TOMÁS DE AQUINO, *Del ente y de la esencia. Comentarios por Fr. Tomás Cayetano. Traducción del latín por Juan David García Bacca* (Univ. Central de Venezuela, Ediciones de la Biblioteca, Caracas 1974).

entre ellos Martin Grabmann, han descrito la historia de los comentarios al opúsculo [16]. Las traducciones a las diversas lenguas y los oportunos comentarios se han sucedido sin interrupción hasta nuestros días. El filósofo E. Forment ha publicado en 1988 uno de los últimos en español, bien enmarcado en la historia y en la filosofía de Santo Tomás [17].

Todo lo apuntado en esta introducción deja en claro que hoy estamos preparados para hacer una «lectura» del tratado, situarlo en su marco histórico, conocer sus límites y apreciar su valor perenne y por ello su actualidad.

La presente edición ofrece, frente al texto latino, tomado de la edición crítica Leonina, la versión española. El traductor ha tratado de ser fiel al texto de Tomás, denso, escolástico, que cuida la claridad más que la elegancia, y de ponerse al alcance del lector hispano de cultura media de nuestro tiempo. Ante todo la fidelidad a la doctrina y con ella la iniciación en un lenguaje típico de la cultura medieval. Erasmo decía que el lenguaje de Tomás era como oro de buena ley por su transparencia y precisión. En atención a esta iniciación del lector se añaden algunas notas para facilitar la comprensión de términos, de conceptos o de fuentes que usa Tomás. Lo importante es que todo lo añadido sirva al lector para penetrar por sí mismo el texto y el pensamiento tomasiano.

BIBLIOGRAFÍA

Edición crítica

SANCTI THOMAE DE AQUINO, *Opera Omnia,* 43. Ad Sanctae Sabinae (Roma 1976) 367-381.

Traducciones al español

FORMENT, E., *Filosofía del ser. Introducción, comentario, texto y traducción del «De ente et essentia» de Santo Tomás* (PPU, Barcelona 1988).

FUENTES NEBOT, M., *El ente y la esencia* (Aguilar, Madrid 1954).

GARCÍA BACCA, J. D., *Del ente y la esencia. Comentarios por Fr. Tomás de Vio Cayetano, Traducción del latín* (Univ. Central, Caracas 1974).

GONZALES, C. I., *Opúsculo sobre el ser y la esencia* (Ed. Tradición, México 1974).

PLANELLA GUILLE, J., *Del ente y la esencia.* Traducción del latín (Ed. Atlántida, Barcelona 1948).

THOMAS Y BALLUS, A., *Opúsculos filosóficos genuinos. Introducción, notas explicativas y versión castellana* (Poblet, Buenos Aires 1947).

Comentarios selectos

CONTARENUS, H., *Commentaria in opus Sti. Thomae De ente et essentia* (Venecia 1606).

DE CROKAERT, P., *Questiones super Opusculum Sti. Thomae De Ente et Essentia* (París, 1510).

DE RIPA, R., *Commentaria et quaestiones ad Sti. Thomae Aquinatis De ente et essentia* (Roma 1598).

[16] Cf. M. GRABMANN, «De Commentariis in opusculum Sti. Thomae Aquinatis "De ente et essentia"»: *Acta Pont. Acad. Romanae* (1938) 7-20.

[17] E. FORMENT, *Filosofía del ser* (PPU, Barcelona 1988).

DE VIO (CAIETANO), T., *In De ente et essentia Divi Thomae Aquinatis Commentaria* (Papie 1496; ed. crítica de H. Laurent, Turín 1934).
FECKES, K., «Das opusculum des hl. Thomas von Aquin De ente et essentia im Lichte seiner Kommentare, Beiträge»: *ZGPMA* (1935) 667-681.
GRABMANN, M., «De Commentariis in opusculum S. Thomae Aquinatis De ente et essentia»: *Acta Pont. Acad. Rom.* (1938) 7-20.
LOBATO, A., *Commentarium in De ente et essentia Sti. Thomae Aquinatis* (PUST, Roma 1968).
PECCI, J. CARD., *Parafrasi e Dichiarazione dell'Opuscolo di S. Tommaso De ente et essentia* (Roma 1882).
SENKO, WL., «Les Commentaires anonymes du XV s. sur le De ente et essentia»: *Medievalia Philosophica Polonorum* 3 (1959) 7-16.
STROIK, A., *Ein anonymer Kommentar zum Opusculum De ente et essentia des Thomas von Aquino* (Universitätsverlag, Friburgo, Suiza 1985), Studia Friburgensia, N.F. 65.

EL SER Y LA ESENCIA

[**Proemio:** Tema y método] [1]

1. *[Los problemas: lingüístico, ontológico y lógico]* [2]

Puesto que «un pequeño error en el principio se hace grande al final», como afirma el Filósofo en el primer libro *Del cielo y del mundo* [3], y el ente y la esencia son los primeros conceptos del entendimiento, como dice Avicena en el libro primero de su *Metafísica* [4], por eso, a fin de que no caigamos en el error por ignorarlos, con el propósito de superar la dificultad que implican, vamos a tratar del significado de los términos esencia y ente, y de cómo se encuentran en las diversas cosas, y cómo se relacionan con las intenciones lógicas, a saber, con el género, la especie y la diferencia.

2. *[Método]* [5]

Ahora bien, nosotros sólo podemos alcanzar el conocimiento de las cosas simples por medio de las compuestas, y sólo podemos llegar a lo que es primero desde lo que es posterior, de modo que partiendo de lo que nos es más fácil, la enseñanza nos resulte más apropiada, por esto tenemos que partir del significado del ente para lograr el significado de la esencia.

[PROLOGUS]

1. Quia parvus error in principio magnus est in fine, secundum Philosophum in I Caeli et mundi, ens autem et essentia sunt quae primo intellectu concipiuntur, ut dicit Avicenna in principio suae Metaphysicae, ideo ne ex eorum ignorantia errare contingat, ad horum difficultatem aperiendam dicendum est quid nomine essentiae et entis significetur et quomodo in diversis inveniatur et quomodo se habeat ad intentiones logicas, scilicet genus, speciem et differentiam.

2. Quia vero ex compositis simplicium cognitionem accipere debemus et ex posterioribus in priora devenire, ut, a facilioribus incipientes, convenientior fiat disciplina, ideo ex significatione entis ad significationem essentiae procedendum est.

---

[1] N.B. El texto latino de la Leonina divide el opúsculo en capítulos y éstos en párrafos, numerando al margen las líneas de cinco en cinco. En nuestra versión añadimos entre corchetes [...] títulos indicativos del contenido del capítulo y de cada uno de los párrafos que van precedidos de un número progresivo.

[2] El problema es el de la verdad, y en especial la verdad del principio o fundamento. El hombre ha nacido para la verdad pero puede caer en el error. Es nefasto para el hombre que busca la verdad caer en el error desde el principio. El principio del que parte la inteligencia es el ente y la esencia. Por eso tiene mucha importancia tratar acerca de ellos. Tomás indica tres pistas de investigación: el significado de los términos, los modos de realización, la dimensión lógica de los conceptos. Se inspira en el principio del libro VII de la *Metafísica* de Aristóteles: «El ente se dice de muchos modos» (1028a10). Tomás nombra a Aristóteles como *el Filósofo*.

[3] *De coelo* I 9 (BK 271b8.13).

[4] AVICENA, *Metaph.* I c.6 (Venecia 1508) f.72rbA.

[5] El método es muy importante en el conocimiento. Tomás daba un consejo en su *Epístola* a Juan: «No entres de repente en el mar, comienza a navegar en los ríos». El método debe ser apropiado al sujeto cognoscente y al objeto que se quiere conocer. El hombre necesita usar los dos métodos: ascendente o resolutivo, y descendente o sintético. En este caso Tomás elige el ascendente, de lo complejo a lo simple, del ente al ser. Es preciso llegar al fundamento, al principio, que es también término.

Capítulo I

[Significado del ente, la esencia y sinónimos]

3. *[Significado del ente]*[6]

Hay que saber que, como dice el Filósofo en el libro V de la *Metafísica*[7], *el ente per se* o en sentido propio, se dice de dos modos, uno, el que se divide en las diez categorías, otro, el que significa la verdad de las proposiciones. La diferencia entre ambos está en esto, que gracias al modo segundo se puede llamar ente todo aquello acerca del cual se pueda formar una proposición afirmativa, aunque esto no ponga nada en la realidad; de este modo se dicen entes las privaciones y las negaciones: y así decimos que la afirmación se opone a la negación, y que la ceguera está en el ojo. En cambio, según el modo primero no puede decirse ente sino aquello que pone algo en la realidad. Por tanto la ceguera y sus semejantes no son entes según el primer modo.

4. *[Significado de la esencia]*[8]

En consecuencia el término esencia no se toma del ente entendido según el modo segundo, porque conforme a este modo se llaman entes algunas cosas que no tienen esencia, como resulta evidente en las privaciones; sino que se toma la esencia del ente dicho en el modo primero. Por ello el Comentador dice, glosando ese mismo texto, que «el ente dicho según el modo primero significa la sustancia de la cosa»[9]. Y puesto que, como ya se ha observado, el ente dicho de este modo se divide en las diez categorías, se sigue que la esencia significa algo común a todas las

Capitulum I

3. Sciendum est igitur quod, sicut in V Metaphysicae Philosophus dicit, ens per se dicitur dupliciter, uno modo quod dividitur per decem genera, alio modo quod significat propositionum veritatem. Horum autem differentia est quia secundo modo potest dici ens omne illud, de quo affirmativa propositio formari potest, etiam si illud in re nihil ponat; per quem modum privationes et negationes entia dicuntur: dicimus enim quod affirmatio est opposita negationi et quod caecitas est in oculo. Sed primo modo non potest dici ens nisi quod aliquid in re ponit; unde primo modo caecitas et huiusmodi non sunt entia.

4. Nomen igitur essentiae non sumitur ab ente secundo modo dicto: aliqua enim hoc modo dicuntur entia, quae essentiam non habent, ut patet in privationibus; sed sumitur essentia ab ente primo modo dicto. Unde Commentator in eodem loco dicit quod ens primo modo dictum est quod significat essentiam rei. Et quia, ut dictum est, ens hoc modo dictum dividitur per decem genera, oportet quod essentia significet

---

[6] El tratado se ocupa del ente y de la esencia, pero no en igual medida. Del ente, como punto de partida de la vida intelectual, trata expresamente sólo en este breve principio, el resto investiga la esencia. El ente es un «primum» para Tomás, por ser el objeto de la inteligencia. En la cuestión I De Veritate art.1, expone más ampliamente la primacía del ente en la vida intelectual. La filosofía de Tomás tiene en cuenta la esencia, pero se aparta del esencialismo como del conceptualismo. Es filosofía realista que parte del ente.

[7] *Metaph.* V 9 (1017a22-35).

[8] La palabra latina *essentia* deriva del verbo *esse*, como en griego del verbo εἶναι procede la οὐσία. Cicerón confiesa que le suena a nueva la palabra *essentia*. Boecio, gran traductor, la usa y se hace común en la edad media y de ahí pasa a las lenguas latinas. Hoy es usual.

[9] Averroes, *Metaph.* V comm.14 (ed. Venetiis 1552 f.55va56).

naturalezas por las cuales los diversos entes se clasifican en diversos géneros y especies, al modo como la humanidad es la esencia del hombre, y así en los demás casos.

5. *[Los sinónimos de la esencia]* [10]

Y porque aquello por lo que una cosa se constituye en su propio género o especie, es lo que se significa por la definición, la cual indica lo que es cada cosa, el *quid* de la misma, el término esencia ha sido intercambiado por los filósofos en el de *quiddidad;* y esto es lo que con frecuencia [11] el Filósofo llama «el ser aquello que era», es decir, aquello por lo cual una cosa es tal cosa. También se dice forma, en el sentido en que por la forma, como dice Avicena en el libro segundo de su *Metafísica* [12], se significa la «certeza de cada cosa». Con otro nombre se llama naturaleza, tomando este nombre según el primero de los cuatro que distingue Boecio en el tratado *De las dos naturalezas* [13], es decir, en cuanto se dice naturaleza todo aquello que puede ser concebido de algún modo por el entendimiento. Pues una cosa no es inteligible sino por su definición y su esencia: y así también dice el Filósofo en el libro V de la *Metafísica* [14] que toda sustancia es naturaleza. Sin embargo el término naturaleza tomada de este modo parece significar la esencia de la cosa en cuanto está ordenada a su operación propia, ya que ninguna cosa está privada de su propia operación. El nombre de *quiddidad* se toma de lo significado por la definición, en cambio el nombre de esencia se dice según que por ella y en ella el ente tiene el ser tal.

aliquid commune omnibus naturis, per quas diversa entia in diversis generibus et speciebus collocantur, sicut humanitas est essentia hominis, et sic de aliis.

5. Et quia illud, per quod res constituitur in proprio genere vel specie, est hoc quod significatur per diffinitionem indicantem quid est res, inde est quod nomen essentiae a philosophis in nomen quiditatis mutatur; et hoc est etiam quod Philosophus frequenter nominat quod quid erat esse, id est hoc per quod aliquid habet esse quid. Dicitur etiam forma secundum quod per formam significatur certitudo uniuscuiusque rei, ut dicit Avicenna in II Metaphysicae suae. Hoc etiam alio nomine natura dicitur, accipiendo naturam secundum primum modum illorum quatuor, quod Boethius in libro De duabus naturis assignat: secundum scilicet quod natura dicitur omne illud quod intellectu quoquo modo capi potest, non enim res est intelligibilis nisi per diffinitionem et essentiam suam; et sic etiam Philosophus dicit in V Metaphysicae quod omnis substantia est natura. Tamen nomen naturae hoc modo sumptae videtur significare essentiam rei secundum quod habet ordinem ad propriam operationem rei, cum nulla res propria operatione destituatur; quiditatis vero nomen sumitur ex hoc quod per diffinitionem significatur. Sed essentia dicitur secundum quod per eam et in ea ens habet esse.

---

[10] Los significados de la esencia se despliegan en conceptos afines de la lengua latina: *quidditas, forma, natura,* que responden a expresiones de la lengua griega un tanto diferentes: *Quidditas*, responde a la pregunta *quid est res?* Tomás recuerda una expresión original y frecuente de Aristóteles para indicar esta dimensión de la esencia: *quod quid erat esse* (τὸ τί ἦν εἶναι). *Metaph.* VII 3 (BK 1043b1). La *forma* corresponde a la μορφή griega, y *natura* traduce a su modo la φυσις de los griegos. Tomás precisa su posición con la fórmula densa: «La esencia es el principio por el cual y en el cual el ente tiene el ser». Se da una clara orientación hacia el principio: la esencia remite al ente, y éste remite al ser. Se verifica el primado del ser sobre la esencia y el rol de la esencia en el ente.

[11] *Analytica posteriora* II 4-6 (91a25); *Metaph.* VII 3-6 (1028b34-1032a29).

[12] *Metaph.* I, c.6 (f.72va); II c.2 (f.76ra).

[13] *De persona et duabus naturis* c.1 (ML 64,1341B).

[14] *Metaph.* V 5 (1014b36).

6. *[Ente: sustancia y accidente]*[15]

Mas porque el ente de modo absoluto y primario se dice de las sustancias, y secundariamente y sólo en cierto modo de los accidentes, se sigue que la esencia se da con propiedad y en verdad en las sustancias, en cambio en los accidentes se encuentra sólo en cierto modo y relativamente. Por otra parte, algunas sustancias son simples, mientras que otras son compuestas, y en ambas se da la esencia, pero de un modo más verdadero y noble en las simples, porque tienen un ser más noble, y son causa de las compuestas, al menos la sustancia primera y simple, que es Dios. Pero puesto que las esencias de esas sustancias están para nosotros más ocultas, es preciso comenzar por las esencias de las sustancias compuestas, a fin de que partiendo de lo que es más fácil nos resulte más adecuada la instrucción.

6. Sed quia ens absolute et primo dicitur de substantiis, et per posterius et quasi secundum quid de accidentibus, inde est quod etiam essentia proprie et vere est in substantiis, sed in accidentibus est quodammodo et secundum quid. Substantiarum vero quaedam sunt simplices et quaedam compositae, et in utrisque est essentia; sed in simplicibus veriori et nobiliori modo, secundum quod etiam esse nobilius habent: sunt enim causa eorum quae composita sunt, ad minus substantia prima simplex quae Deus est. Sed quia illarum substantiarum essentiae sunt nobis magis occultae, ideo ab essentiis substantiarum compositarum incipiendum est, ut a facilioribus convenientior fiat disciplina.

---

[15] El ente es ante todo la *sustancia,* por su autonomía en el ser y por su realidad en cuanto es sujeto de los accidentes. La primacía del ente corresponde a la *sustancia* en el orden predicamental. Tomás sigue al Filósofo que otorga esa primacía a la sustancia: «lo primero se dice en varios sentidos; pero en todos es primero la sustancia; en el concepto, en la noticia y en el tiempo». *Metaph.* VII 1 (1028a32).

Capítulo II

[La esencia de las sustancias compuestas]

7. *[Estructura hilemórfica]*[1]

En las sustancias compuestas son patentes la materia y la forma, como en el hombre el alma y el cuerpo. Pero no se puede decir que sólo uno de ambos elementos sea la esencia. Es claro que la materia sola no es la esencia, por cuanto la cosa es cognoscible por su esencia y resulta ordenada en el género y la especie; pero la materia no es el principio del conocimiento, ni por ella una cosa se clasifica en una especie o género; pues esto resulta de aquel principio por el cual algo está en acto. Ni tampoco se puede decir esencia la sola forma de la sustancia compuesta, por más que algunos se empeñen en sostenerlo. En efecto, de todo lo que hemos dicho resulta evidente que la esencia es aquello que viene significado por la definición de la cosa. Pero la definición de las sustancias naturales no contiene sólo la forma, sino también la materia, pues de no ser así no habría diferencia entre las definiciones naturales y las matemáticas. Ni tampoco puede decirse que en la definición de las sustancias naturales la materia se ponga como un añadido a su esencia, o una realidad fuera de su esencia, puesto que este modo de definición es el que corresponde a los accidentes, que no tienen esencia perfecta, y por ello se requiere que en su definición entre el sujeto, que está fuera de su género. Por tanto resulta evidente que la esencia comprende la materia y la forma.

8. *[La forma es acto de la materia]*

Tampoco se puede decir que la esencia signifique la relación que se da entre la materia y la forma, o algo sobreañadido a las mismas, porque

Capitulum II

7. In substantiis igitur compositis forma et materia nota est, ut in homine anima et corpus. Non autem potest dici quod alterum eorum tantum essentia esse dicatur. Quod enim materia sola rei non sit essentia, planum est, quia res per essentiam suam et cognoscibilis est, et in specie ordinatur vel genere; sed materia neque cognitionis principium est, neque secundum eam aliqud ad genus vel speciem determinatur, sed secundum id quod aliquid actu est. Neque etiam forma tantum essentia substantiae compositae dici potest, quamvis hoc quidam asserere conentur. Ex his enim quae dicta sunt patet quod essentia est illud, quod per diffinitionem rei significatur; diffinitio autem substantiarum naturalium non tantum formam continet sed etiam materiam, aliter enim diffinitiones naturales et mathematicae non differrent. Nec potest dici quod materia in diffinitione substantiae naturalis ponatur sicut additum essentiae eius vel ens extra essentiam eius, quia hic modus diffinitionum proprius est accidentibus, quae perfectam essentiam non habent; unde oportet quod in diffinitione sua subiectum recipiant, quod est extra genus eorum. Patet ergo quod essentia comprehendit materiam et formam.

8. Non autem potest dici quod essentia significet relationem quae est inter materiam et formam vel aliquid superadditum ipsis, quia hoc de necessitate esset

---

[1] Fiel a su opción por la filosofía de Aristóteles, Tomás adopta la teoría hilemórfica, y rechaza toda suerte de platonismo, que reduce la esencia a la forma. El hilemorfismo se encuentra en la realidad y en la definición, pues en ambas se da la composición del todo. Pero se debe advertir que no son las cosas compuestas de materia y forma porque lo es la definición, sino al revés; porque la verdad del conocer está en la adecuación a lo real y no viceversa.

esto sería necesariamente un accidente, o algo extraño a la cosa, y por él la cosa no sería conocida, cosas todas que convienen a la esencia. Pues por la forma, en cuanto acto de la materia, la materia llega a ser ente en acto, y algo determinado. Por tanto, todo aquello que sobreviene no da a la materia el ser en acto simplemente, sino el ser en acto de tal modo, como acontece con los accidentes, y así la blancura hace a algo blanco en acto. Por ello cuando se adquiere tal forma, no se dice que algo haya sido engendrado simplemente, sino sólo de modo accidental.

9. *[Prueba de la composición hilemórfica]*

Resulta por tanto que el término esencia aplicado a las sustancias completas significa lo que está compuesto de materia y forma. Y concuerda con esta posición la palabra de Boecio y el comentario a los *Predicamentos* [2], donde dice que *ousia* significa el compuesto, pues *ousia* para los griegos tiene el mismo significado que esencia para nosotros, como él mismo dice en el libro sobre *Las dos naturalezas*. También Avicena dice [3] que la quiddidad de las sustancias compuestas es la misma composición de forma y materia. También el Comentador en el libro VII de la *Metafísica* dice [4]: *La naturaleza que tienen las especies de las cosas sometidas a la generación es algo medio, esto es, compuesto de materia y forma.* Con esto está de acuerdo también la razón, porque el ser de las sustancias compuestas no es sólo de la forma, ni sólo de la materia, sino del mismo compuesto; por todo lo cual la esencia es aquello según lo cual se dice que una cosa es. Por ello se requiere que la esencia por la cual una cosa es denominada ente, no sea sólo la forma, ni sólo la materia, sino ambas a la vez, aunque sólo la forma sea la causa de ser tal. De hecho, observamos que las cosas constituidas por diversos principios, no se designan por uno solo de ellos, sino por un término que los comprenda a todos, como

accidens et extraneum a re, nec per eam res cognosceretur: quae omnia essentiae conveniunt. Per formam enim, quae est actus materiae, materia efficitur ens actu et hoc aliquid, unde illud quod superadvenit non dat esse actu simpliciter materiae, sed esse actu tale, sicut etiam accidentia faciunt, ut albedo facit actu album. Unde et quando talis forma acquiritur, non dicitur generari simpliciter sed secundum quid.

9. Relinquitur ergo quod nomen essentiae in substantiis compositis significat id quod ex materia et forma compositum est. Et huic consonat verbum Boethii in commento Praedicamentorum, ubi dicit quod usya significat compositum; usya enim apud graecos idem est quod essentia apud nos, ut ipsemet dicit in libro De duabus naturis. Avicenna etiam dicit quod quiditas substantiarum compositarum est ipsa compositio formae et materiae. Commentator etiam dicit super VII Metaphysicae: "natura quam habent species in rebus generabilibus est aliquod medium, id est compositum ex materia et forma". Huic etiam ratio concordat, quia esse substantiae compositae non est tantum formae neque tantum materiae, sed ipsius compositi; essentia autem est secundum quam res esse dicitur: unde oportet ut essentia, qua res denominatur ens non tantum sit forma, neque tantum materia, sed utrumque, quamvis huiusmodi esse suo modo sola forma sit causa. Sic enim in aliis videmus, quae ex pluribus principiis constituuntur, quod res non denominatur ex altero illorum principiorum tantum, sed ab eo quod utrumque complectitur: ut patet in saporibus, quia ex actione calidi

[2] Esta cita no se encuentra en Boecio. Se la atribuye también Alberto Magno, *Super Sent.* I, d.25 a.4 (Borgnet 25,591).

[3] AVICENA, *Metaph.* V, c.5 (f.90raF).

[4] AVERROES, *Metaph.* VII, comm.27 (f.83va42-44).

acontece en los sabores, en los cuales la dulzura es causada por la acción del principio cálido que disuelve lo húmedo y aunque de este modo el calor sea la causa de la dulzura, el cuerpo no viene designado dulce por el calor, sino por el sabor que abraza lo cálido y lo húmedo.

10. *[La materia principio de individuación]*[5]

Pero, dado que el principio de individuación es la materia, tal vez de esto pudiera concluirse que la esencia que incluye en sí al mismo tiempo la materia y la forma, sea la materia particular y no universal: de lo cual se seguiría que los universales carecerían de definición, dado que la esencia es lo que se significa por la misma. Y por ello hay que saber que el principio de individuación no es la materia tomada de cualquier modo, sino sólo la materia signada. Y llamo materia signada aquella que se considera bajo determinadas dimensiones. Ahora bien, esta materia no se pone en la definición del hombre en cuanto hombre, pero habría que ponerla en la definición de Sócrates, si Sócrates tuviera una definición. Porque en la definición del hombre no se incluye este hueso y esta carne, sino el hueso y la carne en absoluto, que son la materia no signada del hombre.

11. *[Diferencia entre materia signada y no signada]*

Así, por tanto, resulta evidente que la esencia del hombre y la esencia de Sócrates no se diferencian sino como lo no signado y lo signado, por lo cual el Comentador en el libro VII de la *Metafísica* dice[6] que *Sócrates no es*

digerentis humidum causatur dulcedo, et quamvis hoc modo calor sit causa dulcedinis, non tamen denominatur corpus dulce a calore sed sapore qui calidum et humidum complectitur.

10. Sed quia individuationis principium materia est, ex hoc forte videretur sequi quod essentia, quae materiam in se complectitur simul et formam, sit tantum particularis et non universalis: ex quo sequeretur quod universalia diffinitionem non haberent, si essentia est id quod per diffinitionem significatur. Et ideo sciendum est quod materia non quolibet modo accepta est individuationis principium, sed solum materia signata; et dico materiam signatam, quae sub determinatis dimensionibus consideratur. Haec autem materia in diffinitione hominis, in quantum est homo, non ponitur, sed poneretur in diffinitione Socratis, si Socrates diffinitionem haberet. In diffinitione autem hominis ponitur materia non signata: non enim in diffinitione hominis ponitur hoc os et haec caro, sed os et caro absolute quae sunt materia hominis non signata.

11. Sic ergo patet quod essentia hominis et essentia Socratis non differt nisi secundum signatum et non signatum. Unde Commentator dicit super VII Metaphy-

---

[5] Se debe distinguir entre el *hecho* y el *principio* de individuación. El *hecho* es observable en todos los órdenes del ser. Todo lo que existe es individuo, singular. Lo universal es producto de la mente y no puede existir como tal. En cambio el *principio* es distinto en los diversos grados del ser. En Dios la singularidad absoluta procede de su propio ser subsistente y puro acto. En las sustancias espirituales separadas el principio de multiplicidad es la esencia. En los cuerpos el principio es la materia. Santo Tomás acoge una expresión de Avicena, *materia signata,* que acepta Averroes y la llama *materia demonstrata.* El sentido de la expresión es claro: se trata de la materia cuanta que se puede indicar con el dedo, aquí está, es ésta. Hoy tiene una aplicación en biología, al designar el *código genético* como el principio diferenciador de cada sujeto humano. Roland Gosselin, en su edición y comentario al *De ente et essentia* dedica un *excursus* muy docto acerca de la historia del principio de individuación y las diversas exposiciones que Tomás hizo de él. Cf. ROLAND-GOSSELIN, *Le «de ente et essentia»* (Vrin, París 1948).

[6] AVERROES, *Metaph.* VII comm.20 (f.80ra23).

sino la animalidad y la racionalidad, que son su quiddidad. De modo análogo, la esencia del género y la esencia de la especie difieren como lo no signado y lo signado, si bien en uno y otro caso se da un modo diverso de signación; porque la designación del individuo respecto a la especie se realiza mediante la materia determinada por las dimensiones, en cambio la designación de la especie en relación con el género se obtiene mediante la diferencia constitutiva que procede de la forma de la cosa. Pero esta determinación o designación que se da en la especie en relación con el género, no es por algo existente en la esencia de la especie que no se encuentre de algún modo en la esencia del género, por cuanto todo lo que se encuentra en la especie se da también, como indeterminado, en el género. En efecto, si animal no fuese todo lo que es hombre, sino sólo una parte, no se podría predicar de él, puesto que ninguna parte integral se predica de su todo.

12. *[Ejemplo: cuerpo en el género de sustancia]*[7]

Cómo acontezca esto se puede ver si se examina cómo difiere el cuerpo según que se toma como parte del animal, y según que se toma como género, puesto que no puede ser género del mismo modo que es parte integral. En efecto, el término cuerpo se puede tomar de muchos modos. Porque cuerpo en cuanto se piensa en el género de sustancia, se llama así por el hecho de que tiene una tal naturaleza que permite designar en ella las tres dimensiones; y a su vez las tres dimensiones designadas son el cuerpo que está en el género de la cantidad. Ahora bien, acontece en la realidad que aquello que tiene una perfección, pueda llegar a poseer otra perfección ulterior, como resulta claro en el hombre, que además de tener

sicae: "Socrates nihil aliud est quam animalitas et rationalitas, quae sunt quiditas eius". Sic etiam essentia generis et speciei secundum signatum et non signatum differunt, quamvis alius modus designationis sit utrobique: quia designatio individui respectu speciei est per materiam determinatam dimensionibus, designatio autem speciei respectu generis est per differentiam constitutivam, quae ex forma rei sumitur. Haec autem determinatio vel designatio quae est in specie respectu generis, non est per aliquid in essentia speciei exsistens quod nullo modo in essentia generis sit; immo quicquid est in specie est etiam in genere ut non determinatum. Si enim animal non esset totum quod est homo sed pars eius, non praedicaretur de eo, cum nulla pars integralis de suo toto praedicetur.

12. Hoc autem quomodo contingat videri poterit, si inspiciatur qualiter differt corpus secundum quod ponitur pars animalis, et secundum quod ponitur genus; non enim potest esse eo modo genus quo est pars integralis. Hoc igitur nomen quod est corpus multipliciter accipi potest. Corpus enim secundum quod est in genere substantiae dicitur ex eo quod habet talem naturam ut in eo possint designari tres dimensiones; ipsae enim tres dimensiones designatae sunt corpus quod est in genere quantitatis. Contingit autem in rebus ut quod habet unam perfectionem, ad ulteriorem etiam perfectionem pertingat; sicut patet in homine, qui et naturam sensitivam habet,

[7] Siguiendo de cerca los textos de Avicena, Tomás dedica gran atención a las analogías que existen entre la materia de las sustancias compuestas y relaciones lógicas de género, especie y diferencia, que nos sirven para la comprensión de lo real. Estas nociones son necesarias en la vida de la inteligencia, que tiene por objeto lo real, la esencia, pero no tiene acceso a ella en su condición de individuo, sino sólo mediante la experiencia y la conceptualización. El individuo es inefable. Sólo la intuición lo capta. Pero en esta vida el hombre no tiene intuiciones intelectivas. Su experiencia parte del individuo, implica el rodeo de la abstracción, que es un cierto alejamiento, y el retorno al individuo por medio de la cogitativa y la *conversio ad phantasmata.*

la naturaleza sensitiva, tiene también la intelectiva. De modo análogo, también por encima de esa perfección consistente en tener una forma tal que permite designar las tres dimensiones, se pueda añadir otra perfección, como la vida o algo semejante. Por tanto, este término 'cuerpo' puede significar una realidad que posee una forma de tal condición que implica la designabilidad de las tres dimensiones de modo exclusivo, es decir que de esa forma no se sigue ninguna perfección ulterior, y cuando se le añade alguna otra cosa, es fuera de la designación del cuerpo así considerado; y de este modo, cuerpo será una parte integral y material del animal; y así el alma será algo que queda fuera del alcance de lo significado con el término cuerpo, y será algo sobreañadido al mismo cuerpo, de modo que de esos mismos dos, a saber, del alma y del cuerpo, como partes, se constituye el animal.

13. *[Cuerpo como género de animal]*

Este término «cuerpo» puede ser tomado también de modo que signifique una cosa que tiene tal forma, de la cual se pueden designar las tres dimensiones, cualquiera que sea esa forma, tanto si de ella puede proceder otra perfección ulterior, como si no; y en este caso cuerpo significa el género de animal, ya que en animal nada se puede pensar que no esté incluido implícitamente en el cuerpo. En efecto, el alma no es una forma diversa de aquella por la que podían designarse las tres dimensiones en una cierta realidad; y por ello cuando se decía que «cuerpo es lo que tiene tal forma de la cual pueden designarse tres dimensiones», se entendía una forma cualquiera, ya sea el alma, ya sea la petreidad, ya sea cualquiera otra forma. Y así la forma del animal está contenida de modo implícito en la forma de cuerpo, en cuanto el cuerpo es su género.

14. *[Animal como género de hombre]*

Y tal es también la relación de animal respecto a hombre. En efecto, si animal significase sólo una realidad que posee una tal perfección que la hace

et ulterius intellectivam. Similiter etiam et super hanc perfectionem quae est habere talem formam ut in ea possint tres dimensiones designari, potest alia perfectio adiungi, ut vita vel aliquid huiusmodi. Potest ergo hoc nomen corpus significare rem quandam quae habet talem formam ex qua sequitur in ipsa designabilitas trium dimensionum, cum praecisione: ut scilicet ex illa forma nulla ulterior perfectio sequatur, sed si quid aliud superadditur, sit praeter significationem corporis sic dicti. Et hoc modo corpus erit integralis et materialis pars animalis: quia sic anima erit praeter id quod significatum est nomine corporis, et erit superveniens ipsi corpori, ita quod ex ipsis duobus, scilicet anima et corpore, sicut ex partibus constituetur animal.

13. Potest etiam hoc nomen corpus hoc modo accipi ut significet rem quandam quae habet talem formam ex qua tres dimensiones in ea possunt designari, quaecumque forma sit illa, sive ex ea possit provenire aliqua ulterior perfectio, sive non; et hoc modo corpus erit genus animalis, quia in animali nihil est accipere quod non implicite in corpore continetur. Non enim anima est alia forma ab illa per quam in re illa poterant designari tres dimensiones; et ideo cum dicebatur quod 'corpus est quod habet talem formam, ex qua possunt designari tres dimensiones in eo', intelligebatur quaecumque forma esset: sive anima, sive lapideitas, sive quaecumque alia. Et sic forma animalis implicite in forma corporis contineatur, prout corpus est genus eius.

14. Et talis est etiam habitudo animalis ad hominem. Si enim animal nominaret tantum rem quandam quae habet talem perfectionem ut possit sentire et moveri per principium in ipso existens, cum praecisione alterius perfectionis, tunc quaecumque

capaz de sentir y de moverse mediante un principio que existe en ella, con exclusión de otra perfección, en ese caso, cualquier otra perfección sobreañadida, se relacionaría con el animal como si fuera una parte y no como contenida implícitamente en la noción de animal, y de este modo, animal no sería género; porque es género en cuanto significa una cosa de cuya forma puede resultar la sensación y el movimiento, cualquiera que sea esa forma, ya sea sólo alma sensitiva, ya sea sensitiva y racional a la vez.

15. *[Género, especie y diferencia significan la esencia]*

Por consiguiente, el género significa de modo indeterminado todo cuanto hay en la especie, pues significa sólo la materia. De modo análogo, también la diferencia significa el todo y no significa sólo la forma, y también la definición significa el todo, y del mismo modo la especie. Pero lo hacen de modo diverso; porque el género significa el todo como una denominación que determina aquello que es material en la cosa sin la determinación de la propia forma; por lo cual el género se toma de la materia, aunque no sea materia; por tanto está claro que cuerpo se dice por el hecho que tiene una tal perfección que en ella se puedan designar las tres dimensiones; y esta perfección es material con relación a una perfección ulterior. En cambio, la diferencia es como una determinación tomada de una determinada forma, sin que en su primer concepto implique materia determinada, como es claro cuando algo se dice animado, es decir que tiene alma, pero no se determina lo que es, si es cuerpo o es otra cosa. Por ello dice Avicena[8] que el género no está contenido en la diferencia como parte de la esencia, sino sólo como ente extraño a su esencia: algo así como el sujeto respecto al concepto de las pasiones o propiedades; y por esto, hablando con precisión, el género no se predica de la diferencia, como dice el Filósofo en el libro III de la *Metafísica* y en el IV de los *Tópicos*[9], a no ser quizá como el sujeto se predica de la pasión.

alia perfectio ulterior superveniret haberet se ad animal per modum compartis, et non sicut implicite contenta in ratione animalis: et sic animal non esset genus. Sed est genus secundum quod significat rem quandam ex cuius forma potest provenire sensus et motus, quaecumque sit illa forma: sive sit anima sensibilis tantum, sive sensibilis et rationalis simul.

15. Sic ergo genus significat indeterminate totum id quod est in specie, non enim significat tantum materiam. Similiter etiam et differentia significat totum, et non significat tantum formam; et etiam diffinitio significat totum, vel etiam species. Sed tamen diversimode: quia genus significat totum ut quaedam denominatio determinans id quod est materiale in re sine determinatione propriae formae, unde genus sumitur ex materia —quamvis non sit materia—; ut patet quia corpus dicitur ex hoc quod habet talem perfectionem ut possint in eo designari tres dimensiones, quae quidem perfectio est materialiter se habens ad ulteriorem perfectionem. Differentia vero e converso est sicut quaedam denominatio a forma determinata sumpta, praeter hoc quod de primo intellectu eius sit materia determinata; ut patet cum dicitur animatum, scilicet illud quod habet animam, non enim determinatur quid sit, utrum corpus vel aliquid aliud: unde dicit Avicenna quod genus non intelligitur in differentia sicut pars essentiae eius, sed solum sicut ens extra essentiam, sicut etiam subiectum est de intellectu passionum. Et ideo etiam genus non praedicatur de differentia

[8] AVICENA, *Metaph.* V c.6 (f.90vaB).
[9] *Metaph.* III 8 (998b24); *Topic.* IV c.2 (122b20).

Pero la definición o la especie comprende entrambos, es decir una materia determinada designada por el nombre de género y una forma determinada designada por el nombre de la diferencia.

16. *[El fundamento]*

Por todo ello resulta patente el motivo por el cual el género, la especie y la diferencia se relacionan proporcionalmente con la materia, la forma y el compuesto en la naturaleza, aunque no se identifiquen con ellos; porque ni el género es la materia, sino que está tomado de la materia como significando el todo. Por eso decimos que el hombre es un animal racional, y no decimos que consta de animal y de racional, como decimos que consta de alma y de cuerpo. En efecto, se dice que el hombre consta de alma y cuerpo, como una cosa tercera constituida de dos cosas, y que no es ninguna de ellas, porque el hombre no es el alma, ni el cuerpo. Pero cuando se dice que en cierto modo está constituido de animal y de racional, no se entiende como una tercera cosa de dos cosas, sino como un tercer concepto que resulta de dos conceptos. De hecho el concepto de animal expresa la naturaleza de la cosa sin determinación de una forma especial que designe la naturaleza de la cosa, por lo que es material respecto a la perfección última. El concepto de esta diferencia de racional consiste en la determinación de una forma especial; de estos dos conceptos se forma el concepto de especie o de definición. Y por ello, del mismo modo que una cosa constituida de otras no recibe como predicados las cosas de las cuales está constituida, así tampoco el concepto recibe como predicados aquellos conceptos de los cuales resulta: pues no decimos que la definición sea el género o la diferencia.

17. *[Analogía entre género y materia]*

Ahora bien, aunque el género signifique la esencia integral de la especie, sin embargo no es preciso que las diversas especies que tienen el mis-

per se loquendo, ut dicit Philosophus in III Metaphysicae et in IV Topicorum, nisi forte sicut subiectum praedicatur de passione. Sed diffinitio vel species comprehendit utrumque, scilicet determinatam materiam quam designat nomen generis, et determinatam formam quam designat nomen differentiae.

16. Et ex hoc patet ratio quare genus, species et differentia se habent proportionaliter ad materiam et formam et compositum in natura, quamvis non sint idem quod illa: quia neque genus est materia, sed a materia sumptum ut significans totum; neque differentia forma, sed a forma sumpta ut significans totum. Unde dicimus hominem esse animal rationale, et non ex animali et rationali sicut dicimus eum esse ex anima et corpore: ex anima enim et corpore dicitur esse homo sicut ex duabus rebus quaedam res tertia constituta quae neutra illarum est, homo enim neque est anima neque corpus. Sed si homo aliquo modo ex animali et rationali esse dicatur, non erit sicut res tertia ex duabus rebus, sed sicut intellectus tertius ex duobus intellectibus. Intellectus enim animalis est sine determinatione specialis formae, exprimens naturam rei ab eo quod est materiale respectu ultimae perfectionis; intellectus autem huius differentiae rationalis consistit in determinatione formae specialis: ex quibus duobus intellectibus constituitur intellectus speciei vel diffinitionis. Et ideo sicut res constituta ex aliquibus non recipit praedicationem earum rerum ex quibus constituitur, ita nec intellectus recipit praedicationem eorum intellectuum ex quibus constituitur: non enim dicimus quod diffinitio sit genus aut differentia.

17. Quamvis autem genus significet totam essentiam speciei, non tamen oportet ut diversarum specierum quarum est idem genus, sit una essentia, quia unitas generis

mo género tengan una esencia única; puesto que la unidad del género deriva de la misma indeterminación o indiferencia; pero no de tal modo que aquello que viene designado mediante el género sea una naturaleza numéricamente una en las diversas especies, a la cual se añade otra cosa que es la diferencia que lo determina, como la forma determina la materia que es numéricamente una, sino porque el género significa una forma cualquiera, pero no determinadamente esta o aquella que viene expresada de modo determinado por la diferencia y que no es diversa de la que venía significada indeterminadamente por el género. Y por ello afirma el Comentador en el libro XI de la *Metafísica*[10] que la materia prima se dice una por la remoción de todas las formas, pero el género se dice uno por la comunidad de la forma significada. Por ello es evidente que por la adición de la diferencia, suprimida aquella indeterminación, que era la causa de la unidad del género, las especies permanecen diversas por esencia.

18. *[Analogía entre especie e individuo]*

Y puesto que, como se ha dicho, la naturaleza de la especie es indeterminada respecto al individuo, como la naturaleza del género respecto a la especie, se sigue, que así como lo que es género en cuanto se predica de las especies, incluye en su significado, aunque sea indistintamente, todo cuanto se encuentra determinadamente en la especie; así también todo cuanto hay en la especie en cuanto se predica del individuo tiene que significar todo cuanto está esencialmente en el individuo, aunque indistintamente. Y de este modo la esencia de la especie está significada en el término hombre, por eso hombre se predica de Sócrates. Pero si la naturaleza de la especie viene significada con la exclusión de la materia signada, que es el principio de individuación, entonces se comporta como a modo de parte; y de este modo viene significada con el término de humanidad; pues humanidad significa aquello por lo cual el hombre es hombre.

ex ipsa indeterminatione vel indifferentia procedit. Non autem ita quod illud quod significatur per genus sit una natura numero in diversis speciebus, cui superveniat res alia quae sit differentia determinans ipsum, sicut forma determinat materiam quae est una numero; sed quia genus significat aliquam formam —non tamen determinate hanc vel illam— quam determinate differentia exprimit, quae non est alia quam illa quae indeterminate significabatur per genus. Et ideo dicit Commentator in XI Metaphysicae quod materia prima dicitur una per remotionem omnium formarum, sed genus dicitur unum per communitatem formae significatae. Unde patet quod per additionem differentiae remota illa indeterminatione quae erat causa unitatis generis, remanent species per essentiam diversae.

18. Et quia, ut dictum est, natura speciei est indeterminata respectu individui sicut natura generis respectu speciei: inde est quod, sicut id quod est genus prout praedicabatur de specie implicabat in sua significatione, quamvis indistincte, totum quod determinate est in specie, ita etiam et id quod est species secundum quod praedicatur de individuo oportet quod significet totum id quod est essentialiter in individuo, licet indistincte. Et hoc modo essentia speciei significatur nomine hominis, unde homo de Socrate praedicatur. Si autem significetur natura speciei cum praecisione materiae designatae quae est principium individuationis, sic se habebit per modum partis; et hoc modo significatur nomine humanitatis, humanitas enim significat id unde homo est homo. Materia autem designata non est id unde homo est homo, et ita nullo modo continetur inter illa ex quibus homo habet quod sit homo.

[10] AVERROES, *Metaph.* XI (= XII) comm.14 (f.141va-vb).

Por consiguiente, puesto que la humanidad en su concepto incluye sólo aquello por lo que el hombre es hombre, es evidente que la materia designada se excluye de su significación, o se prescinde de ella, y puesto que la parte no se predica del todo, se sigue que la humanidad no se predica ni del hombre ni de Sócrates. Por eso dice Avicena[11] que la quidditad del compuesto no es el mismo compuesto del cual es la quidditad, aunque también sea compuesta la misma quidditad; como la humanidad, aunque sea compuesta, sin embargo no es el hombre, y tiene que ser recibida en algo que es la materia signada.

19. *[La especie en abstracto significa el todo]*

Pero, como ya se ha dicho, la designación de la especie en relación con el género se realiza mediante las formas, y la designación del individuo en relación con la especie se obtiene mediante la materia, por esto es preciso que el término que significa aquello de lo cual se toma la naturaleza del género con exclusión de la forma determinada que perfecciona la especie, signifique la parte material del todo, como el cuerpo es la parte material del hombre; en cambio el término que significa aquello de lo cual se toma la naturaleza de la especie, con exclusión de la materia signada, significa la parte formal; y por ello la humanidad viene significada como una forma, y se dice que es la forma del todo, no como añadida a las partes esenciales, es decir a la forma y a la materia, como la forma de la casa viene sobreañadida a sus partes integrales, sino, más bien, la forma que es el todo, que abraza la forma y la materia, con exclusión, sin embargo, de aquello mediante lo cual viene designada naturalmente la materia.

20. *[Hombre y humanidad significan la esencia del hombre]*

Por consiguiente resulta claro que la esencia del hombre viene significada por este término, hombre, y por este término, humanidad, pero de

Cum ergo humanitas in suo intellectu includat tantum ea ex quibus homo habet quod est homo, patet quod a significatione excluditur vel praeciditur materia designata; et quia pars non praedicatur de toto, inde est quod humanitas nec de homine nec de Socrate praedicatur. Unde dicit Avicenna quod quiditas compositi non est ipsum compositum cuius est quiditas, quamvis etiam ipsa quiditas sit composita; sicut humanitas, licet sit composita, non est homo: immo oportet quod sit recepta in aliquo quod est materia designata.

19. Sed quia, ut dictum est, designatio speciei respectu generis est per formam, designatio autem individui respectu speciei est per materiam, ideo oportet ut nomen significans id unde natura generis sumitur, cum praecisione formae determinatae perficientis speciem, significet partem materialem totius, sicut corpus est pars materialis hominis; nomen autem significans id unde sumitur natura speciei, cum praecisione materiae designatae, significat partem formalem. Et ideo humanitas significatur ut forma quaedam, et dicitur quod est forma totius; non quidem quasi superaddita partibus essentialibus, scilicet formae et materiae, sicut forma domus superadditur partibus integralibus eius: sed magis est forma quae est totum, scilicet formam complectens et materiam, tamen cum praecisione eorum per quae nata est materia designari.

20. Sic igitur patet quod essentiam hominis significat hoc nomen homo et hoc nomen humanitas, sed diversimode, ut dictum est: quia hoc nomen homo significat eam ut totum, in quantum scilicet non praecidit designationem materiae sed implicite

[11] AVICENA, *Metaph.* V c.5 (f.90raF).

modos diversos, como queda dicho, porque el término hombre la significa como un todo, a saber, en cuanto no excluye la designación de la materia, sino que la contiene de modo implícito e indistinto, como queda dicho que el género contiene la diferencia; y por ello este término hombre se predica de los individuos. En cambio este término humanidad la significa como parte, puesto que no incluye en su significado sino aquello que pertenece al hombre en cuanto hombre, y excluye toda determinación de la materia, por lo cual no se predica de los individuos humanos. Y por ello este término esencia a veces se predica de la cosa, pues se afirma que Sócrates es una cierta esencia, y a veces se niega, como cuando decimos que la esencia de Sócrates no es Sócrates.

continet eam et indistincte, sicut dictum est quod genus continet differentiam; et ideo praedicatur hoc nomen homo de individuis. Sed hoc nomen humanitas significat eam ut partem, quia non continet in significatione sua nisi id quod est hominis in quantum est homo, et praecidit omnem designationem; unde de individuis hominis non praedicatur. Et propter hoc nomen essentiae quandoque invenitur praedicatum de re, dicimus enim Socratem esse essentiam quandam; et quandoque negatur, sicut dicimus quod essentia Socratis non est Socrates.

Capítulo III
[La esencia y los universales]

21. *[El problema de los universales]* [1]

Después de haber visto lo que significa el término esencia en las sustancias compuestas, es preciso considerar cómo se relaciona con las nociones de género, de especie y de diferencia. Pero dado que aquello a lo cual conviene la noción de género, de especie y de diferencia viene predicado de este singular signado, es imposible que la noción universal, a saber, del género y de la especie, convenga a la esencia en cuanto viene significada como parte, como en el nombre de humanidad o de animalidad. Y por esto dice Avicena [2] que la racionalidad no es la diferencia, sino el principio de la diferencia, y por la misma razón la humanidad no es la especie, ni la animalidad es el género. De modo semejante, tampoco se puede decir que la noción de género o de especie convenga a la esencia en cuanto realidad existente fuera de los singulares, como sostenían los platónicos, porque de este modo el género y la especie no se predicarían de este individuo; en efecto, no puede decirse que Sócrates sea aquello que está separado de él; ni, por otra parte, aquella realidad separada contribuye al conocimiento de este singular. Por todo ello resulta que la noción de género o de especie conviene a la esencia en cuanto viene significada al modo de un todo, como el nombre de hombre o de animal

Capitulum III

21. Viso igitur quid significetur nomine essentiae in substantiis compositis, videndum est quomodo se habeat ad rationem generis et speciei et differentiae. Quia autem id cui convenit ratio generis vel speciei vel differentiae praedicatur de hoc singulari signato, impossibile est quod ratio universalis, scilicet generis vel speciei, conveniat essentiae secundum quod per modum partis significatur, ut nomine humanitatis vel animalitatis; et ideo dicit Avicenna quod rationalitas non est differentia sed differentiae principium; et eadem ratione humanitas non est species, nec animalitas genus. Similiter etiam non potest dici quod ratio generis vel speciei conveniat essentiae secundum quod est quaedam res exsistens extra singularia, ut Platonici ponebant, quia sic genus et species non praedicarentur de hoc individuo; non enim potest dici quod Socrates sit hoc quod ab eo separatum est, nec iterum illud separatum proficeret in cognitionem huius singularis. Et ideo relinquitur quod ratio generis vel speciei conveniat essentiae secundum quod significatur per modum totius, ut nomine

---

[1] Tomás presta gran atención a la dimensión lógica de los conceptos, como había hecho Aristóteles, de cuya cabeza, dice Kant, nació la lógica tan perfecta, como Minerva de la cabeza de Júpiter. En Aristóteles tiene gran relieve la distinción entre *predicamentos* y *predicables*. Aquéllos presentan las diversas clases o categorías de la realidad, éstos indican la formalidad del concepto en cuanto tal, su ser procede de ser conocidos (*Anal. Post.* I 11 [77a7]; VII *Metaph.* 12 [1038a19]). La palabra griega λογος fue traducida al árabe y de esta lengua pasó al latín como *intentio*. El desarrollo de la lógica a partir de Boecio distinguía las *intentiones,* en primeras y *segundas*. Mientras aquéllas eran conceptos de las cosas, éstas eran formalmente conceptos y por ello *universales*. Aristóteles dejó abierto el problema de los universales (*Metaph.* V 25 [1023a17]). Porfirio en su *Isagoge* presentó una solución y Boecio la difundió en su comentario *In Isagogen Porphirii* (ML 64,48). Los pensadores latinos medievales dieron gran importancia a esta cuestión y se dividieron en dos posiciones: *nominalistas* y *realistas*. Abelardo propone una solución intermedia, coincidiendo con Avicena. Ésta es la que sigue Tomás, un realismo moderado, que mantiene la distinción del orden real y el conceptual y la mutua relación entre ambos.

[2] Avicena, *Metaph.* V c.6 (f.90rbA).

en cuanto contiene implícita e indistintamente todo lo que hay en el individuo.

22. *[Los dos modos de la naturaleza: absoluto y relativo]*

Ahora bien, la esencia así tomada, puede ser considerada de dos modos. De un modo, según la noción propia, y ésta es su consideración absoluta: de este modo nada es verdadero de ella sino aquello que le conviene en cuanto tal; por lo cual todo lo que de otros se le atribuye, es una atribución falsa. Por ejemplo, al hombre en cuanto hombre conviene racional y animal, y las demás cosas que entran en su definición; en cambio blanco o negro, y cosas semejantes que no entran en la noción de humanidad, no convienen al hombre en cuanto hombre. Por esto a la cuestión de si esta naturaleza así considerada pueda decirse una o muchas, no se debe conceder ni lo uno ni lo otro; puesto que ambas resultan fuera del concepto de humanidad, y ambas pueden pertenecerle. Si en efecto la pluralidad perteneciera a su concepto, nunca podría ser una, mientras es una en cuanto se realiza en Sócrates. De modo semejante, si la unidad fuese propiedad de su concepto, entonces sería una sola y la misma la naturaleza de Sócrates y la de Platón, y no podría multiplicarse en otros sujetos. Un segundo modo es cuando se considera relativamente según tiene el ser en esto o en aquello, y así se predica de ella algo accidental, en razón de aquello en que está, como se dice que el hombre es blanco porque Sócrates es blanco, aunque no convenga al hombre en cuanto hombre.

23. *[La naturaleza en el modo relativo]*

Esta naturaleza tiene un doble ser: uno en los singulares, y otro en el alma; y según uno y otro convienen algunos rasgos accidentales a dicha naturaleza. Porque en los singulares tiene un ser múltiple conforme a la diversidad de los singulares; y, sin embargo, ninguno de éstos se debe a la misma naturaleza conforme a su propia consideración, es decir la ab-

hominis vel animalis, prout implicite et indistincte continet totum hoc quod in individuo est.

22. Natura autem vel essentia sic accepta potest dupliciter considerari. Uno modo secundum rationem propriam, et haec est absoluta consideratio ipsius: et hoc modo nihil est verum de ea nisi quod convenit sibi secundum quod huiusmodi; unde quicquid aliorum attribuatur sibi, falsa erit attributio. Verbi gratia homini in eo quod homo est convenit rationale et animal et alia quae in diffinitione eius cadunt; album vero aut nigrum, vel quicquid huiusmodi quod non est de ratione humanitatis, non convenit homini in eo quod homo. Unde si quaeratur utrum ista natura sic considerata possit dici una vel plures, neutrum concedendum est, quia utrumque est extra intellectum humanitatis, et utrumque potest sibi accidere. Si enim pluralitas esset de intellectu eius, nunquam posset esse una, cum tamen una sit secundum quod est in Socrate. Similiter si unitas esset de ratione eius, tunc esset una et eadem Socratis et Platonis, nec posset in pluribus plurificari. Alio modo consideratur secundum esse quod habet in hoc vel in illo: et sic de ipsa aliquid praedicatur per accidens ratione eius in quo est, sicut dicitur quod homo est albus quia Socrates est albus, quamvis hoc non conveniat homini in eo quod homo.

23. Haec autem natura duplex habet esse: unum in singularibus et aliud in anima, et secundum utrumque consequuntur dictam naturam accidentia; in singularibus etiam habet multiplex esse secundum singularium diversitatem. Et tamen ipsi naturae secundum suam primam considerationem, scilicet absolutam, nullum istorum esse debetur. Falsum enim est dicere quod essentia hominis in quantum huiusmodi

soluta. En efecto, es falso decir que la naturaleza del hombre en cuanto tal tenga el ser en este singular, porque si el ser en este singular conviniese al hombre en cuanto hombre, no se daría jamás fuera de este singular; de modo semejante, si conviniese al hombre en cuanto hombre no estar en este singular, jamás se daría en él. Pero es verdadero decir que el hombre, si bien no en cuanto hombre, tiene el ser en este o en aquel singular o en el alma. Por tanto es claro que la naturaleza del hombre, considerada en absoluto, abstrae de cualquier ser, sin embargo de tal modo que no prescinda de ninguno de ellos. Y la naturaleza predicada de este modo es la que se predica de todos los individuos.

24. *[Unidad y comunidad del universal]*

Sin embargo no se puede decir que la noción de universal convenga a la naturaleza así entendida, por cuanto de la noción de universal es propia tanto la unidad como la comunidad. Pero la naturaleza humana, absolutamente considerada, no conviene a ninguna de las dos. Porque si la comunidad fuera propia del concepto de hombre, entonces en cualquiera que se diese la humanidad, debería encontrarse también la comunidad; y esto es falso, porque en Sócrates no se encuentra ninguna comunidad, más bien todo lo que hay en él está individuado. De modo semejante, no se puede decir que la noción del género o de la especie pertenezca a la naturaleza humana según el ser que tiene en los individuos; porque en los individuos no se encuentra la naturaleza humana según la unidad, como algo uno que convenga a todos, cual lo exige la noción de universal. Resta por tanto que la noción de la especie adviene a la naturaleza humana según el modo de ser que tiene en el entendimiento.

25. *[El entendimiento causa la universalidad de los conceptos]*[3]

En efecto, la naturaleza humana en el entendimiento tiene el ser abstraído de todos los elementos individuantes, y por ello tiene una razón

habeat esse in hoc singulari, quia si esse in hoc singulari conveniret homini in quantum est homo, numquam esset extra hoc singulare; similiter etiam si conveniret homini in quantum est homo non esse in hoc singulari, numquam esset in eo: sed verum est dicere quod homo, non in quantum est homo, habet quod sit in hoc singulari vel in illo aut in anima. Ergo patet quod natura hominis absolute considerata abstrahit a quolibet esse, ita tamen quod non fiat praecisio alicuius eorum. Et haec natura sic considerata est quae praedicatur de individuis omnibus.

24. Non tamen potest dici quod ratio universalis conveniat naturae sic acceptae, quia de ratione universalis est unitas et communitas; naturae autem humanae neutrum horum convenit secundum absolutam suam considerationem. Si enim communitas esset de intellectu hominis, tunc in quocumque inveniretur humanitas inveniretur communitas; et hoc falsum est, quia in Socrate non invenitur communitas aliqua, sed quicquid est in eo est individuatum. Similiter etiam non potest dici quod ratio generis vel speciei accidat naturae humanae secundum esse quod habet in individuis, quia non invenitur in individuis natura humana secundum unitatem ut sit unum quid omnibus conveniens, quod ratio universalis exigit. Relinquitur ergo quod ratio speciei accidat naturae humanae secundum illud esse quod habet in intellectu.

25. Ipsa enim natura humana in intellectu habet esse abstractum ab omnibus individuantibus; et ideo habet rationem uniformem ad omnia individua quae sunt

[3] En este párrafo se encuentra reflejada la actitud de Tomás frente a Averroes: por un lado la estima y aprecio por su afinidad con Aristóteles, y por otro su rechazo al error capital del

común a todos los individuos que existen fuera del alma, en cuanto es de modo igual la semejanza de todos, y conduce al conocimiento de todos en cuanto son hombres. Y porque tiene una tal relación con todos los individuos, el entendimiento crea la noción de especie y se la atribuye. Por lo cual dice el Comentador al principio del libro del *Alma* [4] que *es el entendimiento el que hace la universalidad en las cosas,* algo que también dice Avicena en su *Metafísica* [5]. Y aunque esta naturaleza entendida tenga la noción de universal en cuanto se compara a las cosas que están fuera del alma, porque es una semejanza con todas, sin embargo en cuanto se encuentra en este o en aquel entendimiento, es una especie entendida particular. Por ello resulta evidente el error del Comentador en el libro III *Del Alma* [6] al querer deducir de la universalidad de la forma entendida, la universalidad del entendimiento en todos los hombres; porque la universalidad de aquella forma no es según el ser que tiene en el entendimiento, sino en cuanto está referida a las cosas, como semejanza de las cosas; de modo análogo, si se diese una estatua corpórea que representase muchos hombres, está claro que aquella imagen o especie de la estatua tendría un ser singular y propio, en cuanto se daba en esta materia, y tendría la noción de comunidad, en cuanto representación de una común naturaleza de muchos.

26. *[El universal y el individuo]*

Y puesto que a la naturaleza humana considerada absolutamente conviene que se predique de Sócrates, y la noción de especie no le conviene según su consideración absoluta, porque es de los accidentes que provie-

extra animam, prout aequaliter est similitudo omnium et ducens in omnium cognitionem in quantum sunt homines. Et ex hoc quod talem relationem habet ad omnia individua, intellectus adinvenit rationem speciei et attribuit sibi; unde dicit Commentator in principio De anima quod "intellectus est qui agit in rebus universalitatem"; hoc etiam Avicenna dicit in sua Metaphysica. Et quamvis haec natura intellecta habeat rationem universalis secundum quod comparatur ad res extra animam, quia est una similitudo omnium, tamen secundum quod habet esse in hoc intellectu vel in illo est quaedam species intellecta particularis. Et ideo patet defectus Commentatoris in III De anima, qui voluit ex universalitate formae intellectae unitatem intellectus in omnibus hominibus concludere; quia non est universalitas illius formae secundum hoc esse quod habet in intellectu, sed secundum quod refertur ad res ut similitudo rerum; sicut etiam si esset una statua corporalis repraesentans multos homines, constat quod illa imago vel species statuae haberet esse singulare et proprium secundum quod esset in hac materia, sed haberet rationem communitatis secundum quod esset commune repraesentativum plurium.

26. Et quia naturae humanae secundum suam absolutam considerationem convenit quod praedicetur de Socrate, et ratio speciei non convenit sibi secundum suam absolutam considerationem sed est de accidentibus quae consequuntur eam secundum esse quod habet in intellectu, ideo nomen speciei non praedicatur de Socrate,

---

averroísmo, el del entendimiento único para todos los hombres. Las dos actitudes se encuentran en este párrafo. Con el tiempo, cuando advierte que el error capital de Averroes se extiende en los círculos de la Facultad de artes de París, Tomás lleva al extremo su actitud de rechazo, y el «Comentador» pasa a ser el «Corruptor», como lo designa en su tratado *De unitate intellectus contra averroistas.*

[4] AVERROES, *De anima* I comm.8 (p.12 lin.25).

[5] AVICENA, *Metaph.* V c.2 (f.87v).

[6] AVERROES, *De anima* III comm.5 (p.399-413).

nen según el ser que aquélla tiene en el entendimiento, por ello el término de especie no se predica de Sócrates, como cuando se dice: «Sócrates es la especie»; esto se daría necesariamente si la noción de especie conviniese al hombre según el ser que tiene en Sócrates, o según la consideración absoluta, es decir en cuanto es hombre: porque en efecto todo lo que conviene al hombre en cuanto hombre se predica de Sócrates.

27. *[El género es predicable]*

Y no obstante al género conviene ser predicado *per se,* y puesto en su definición. En efecto, la predicación es algo que se lleva a cabo por la acción del entendimiento que compone y divide, teniendo como fundamento en la realidad la misma unidad de las cosas, de las cuales una se dice de la otra. Por ello la noción de predicabilidad puede estar incluida en la noción de esta intención que es el género, que de modo semejante se completa por la acción del entendimiento. No obstante, aquello a lo cual el entendimiento atribuye la intención de predicabilidad, componiéndolo con otro, no es la misma intención del género, sino más bien aquello a lo cual el entendimiento atribuye la noción del género, como esto que viene significado con el término animal.

28. *[El universal y la especie]*

Así por tanto queda claro cómo la esencia o naturaleza se relaciona con la noción de especie, puesto que la noción de la especie no es de las que le convienen según la consideración absoluta, ni de los accidentes que siguen al ser que tiene fuera del alma, como el ser blanco o ser negro; sino de los accidentes que siguen según el ser que tiene en el entendimiento: y de este modo le conviene también la noción de género y la de diferencia.

ut dicatur Socrates est species: quod de necessitate accideret si ratio speciei conveniret homini secundum esse quod habet in Socrate vel secundum suam considerationem absolutam, scilicet in quantum est homo; quicquid enim convenit homini in quantum est homo praedicatur de Socrate.

27. Et tamen praedicari convenit generi per se, cum in eius diffinitione ponatur. Praedicatio enim est quiddam quod completur per actionem intellectus componentis et dividentis, habens fundamentum in re ipsa unitatem eorum quorum unum de altero dicitur. Unde ratio praedicabilitatis potest claudi in ratione huius intentionis quae est genus, quae similiter per actum intellectus completur. Nihilominus tamen id cui intellectus intentionem praedicabilitatis attribuit, componens illud cum altero, non est ipsa intentio generis, sed potius illud cui intellectus intentionem generis attribuit, sicut quod significatur hoc nomine animal.

28. Sic ergo patet qualiter essentia vel natura se habet ad rationem speciei, quia ratio speciei non est de his quae conveniunt ei secundum absolutam suam considerationem, neque est de accidentibus quae consequuntur ipsam secundum esse quod habet extra animam, ut albedo et nigredo; sed est de accidentibus quae consequuntur eam secundum esse quod habet in intellectu. Et per hunc modum convenit etiam sibi ratio generis vel differentiae.

Capítulo IV

[La esencia de las sustancias simples]

29. *[Simplicidad e inmaterialidad]*[1]

Ahora nos queda por ver en qué modo se encuentra la esencia en las sustancias separadas, esto es en el alma, en las inteligencias y en la primera causa. Pues aunque todos admitan la simplicidad de la causa primera, sin embargo no faltan quienes tratan de introducir la composición de materia y forma en las inteligencias y en las almas, y todo indica que el defensor de esta tesis ha sido Avicebrón, autor del libro *Fuente de la vida*[2]. Pero esto es contrario a lo que comúnmente dicen los filósofos, que definen estas sustancias como separadas de la materia, y demuestran que carecen de toda materia. El argumento más convincente de esta prueba se funda en la capacidad de entender que poseen. En efecto, vemos que las formas no son inteligibles en acto sino en cuanto están separadas de la materia y de sus condicionamientos; y no resultan inteligibles en acto sino por la potencia de una sustancia inteligente, en cuanto son recibidas en ella, y en la medida en que son actualizadas por ella. Por ello es necesario que en cualquier sustancia inteligente se dé una inmunidad total de la materia, de tal modo que no tenga a la materia como parte suya, ni tampoco sea como forma impresa en la materia, como acontece con las formas materiales.

Capitulum IV

29. Nunc restat videre per quem modum sit essentia in substantiis separatis, scilicet in anima, intelligentia et causa prima. Quamvis autem simplicitatem causae primae omnes concedant, tamen compositionem formae et materiae quidam nituntur inducere in intelligentias et in animam; cuius positionis auctor videtur fuisse Avicebron, auctor libri Fontis vitae. Hoc autem dictis philosophorum communiter repugnat, qui eas substantias separatas a materia nominant et absque omni materia esse probant. Cuius demonstratio potissima est ex virtute intelligendi quae in eis est. Videmus enim formas non esse intelligibiles in actu nisi secundum quod separantur a materia et a condicionibus eius, nec efficiuntur intelligibiles in actu nisi per virtutem substantiae intelligentis, secundum quod recipiuntur in ea et secundum quod aguntur per eam. Unde oportet quod in qualibet substantia intelligente sit omnino immunitas a materia, ita quod neque habeat materiam partem sui, neque etiam sit sicut forma impressa in materia ut est de formis materialibus.

---

[1] El problema de las sustancias separadas es doble, el de la *existencia* y el de su *esencia*. Tomás ha dedicado mucha atención a ambos. En este tratado no discute acerca de la existencia. La tradición filosófica griega y árabe la dan por cierta, la existencia del alma y la de Dios se demuestran partiendo de la experiencia y de sus efectos, por tanto es un dato corroborado y cierto. Quedaba el problema de la esencia. Durante toda la vida Tomás se interesó muy a fondo por este problema que Aristóteles ya había planteado hablando de los motores de los astros: *Phys.* VI (256b20); *Metaph.* XII, 6 (1071b31). La escala de los entes no estaría completa sin la existencia de estas sustancias separadas, llamadas *espíritus, inteligencias o ángeles*. En el problema de la esencia para Tomás es capital rechazar la teoría de Avicebrón que propone el hilemorfismo universal, y admite la materia en esas sustancias separadas. El libro *Fons vitae* de Avicebrón, o Selomó Ibn Gabirol, ha logrado gran difusión en su tiempo. Por ello Tomás lo rechaza de modo permanente en sus obras. El opúsculo *De substantiis separatis* es la última prueba, este testimonio del *De ente* es la primera.

[2] Cf. Cl. Baeumker, *Avencebrolis (Ibn Gabirol) Fons vitae ex arabico in latinum translatus* (Monasterii 1895).

30. *[Simplicidad en la esencia, composición en el ser]*[3]

Ni basta que alguien diga que no cualquier materia sino sólo la materia corporal es impedimento para la inteligibilidad. Porque si esto fuese debido solamente a la materia corporal, dado que la materia no se dice corpórea sino en cuanto está bajo una forma corporal, se seguiría que el ser obstáculo a la inteligibilidad le vendría a la materia por la forma corporal. Y esto no es admisible, puesto que la misma forma corpórea es inteligible en acto, lo mismo que las demás formas, en cuanto son abstraídas de la materia. Por consiguiente, en el alma o en la inteligencia no se da ningún modo de composición de materia y de forma, de tal modo que en ellas se encuentre la materia como en las sustancias corporales. En cambio la composición que se da en ellas es la de la forma y el ser. Por ello en el comentario a la proposición nona del *Libro de las Causas*[4] se afirma que la inteligencia posee la forma y el ser; y allí la forma está tomada como la misma quiddidad o naturaleza simple.

31. *[Las inteligencias son puras formas subsistentes]*

Resulta fácil comprender cómo esto tiene que ser así. En efecto, en las cosas que se relacionan mutuamente de modo que una es causa del ser de la otra, aquella que dice relación de causa puede tener el ser sin la otra, pero no al contrario. Ahora bien, entre la materia y la forma se da una relación tal que la forma da el ser a la materia; y por ello es imposible que se dé la materia sin alguna forma; sin embargo no es imposible que se dé alguna forma sin la materia; porque la forma, en lo que le compete como tal, no tiene ninguna dependencia de la materia; y si se encuentran algunas formas que no pueden darse sino en la materia, esto es debido a su distancia del principio primero, que es acto puro. Por lo cual aquellas

30. Nec potest aliquis dicere quod intelligibilitatem non impediat materia quaelibet, sed materia corporalis tantum. Si enim hoc esset ratione materiae corporalis tantum, cum materia non dicatur corporalis nisi secundum quod stat sub forma corporali, tunc oporteret quod hoc haberet materia, scilicet impedire intelligibilitatem, a forma corporali; et hoc non potest esse, quia ipsa etiam forma corporalis actu intelligibilis est sicut et aliae formae, secundum quod a materia abstrahitur. Unde in anima vel in intelligentia nullo modo est compositio ex materia et forma, ut hoc modo accipiatur essentia in eis sicut in substantiis corporalibus. Sed est ibi compositio formae et esse; unde in commento nonae propositionis libri De causis dicitur quod intelligentia est habens formam et esse: et accipitur ibi forma pro ipsa quiditate vel natura simplici.

31. Et quomodo hoc sit planum est videre. Quaecumque enim ita se habent ad invicem quod unum est causa esse alterius, illud quod habet rationem causae potest habere esse sine altero, sed non convertitur. Talis autem invenitur habitudo materiae et formae quod forma dat esse materiae, et ideo impossibile est esse materiam sine aliqua forma; tamen non est impossibile esse aliquam formam sine materia, forma enim in eo quod est forma non habet dependentiam ad materiam. Sed si inveniantur

---

[3] La distinción entre las dos composiciones, materia-forma, forma-acto de ser, indica la posición personal de Tomás en relación a sus fuentes, de modo especial la acogida de la teoría del acto de Aristóteles, y la superación del mismo siguiendo la línea de Avicena que es el primer filósofo que introduce la creación y el acto de ser del ente, pero lo pone como «accidente» de la esencia. El genio de Tomás sobrepasa las fuentes con una nueva concepción del ente y del ser.

[4] *De causis,* prop.9 (ed. H.-D. Saffrey, p.57b; Pattin § 90).

formas que están muy próximas al primer principio son formas subsistentes por sí sin materia. Porque, como se ha dicho, la forma entendida según todo su género, no tiene necesidad de la materia; y tales formas son las inteligencias: y por esto no es preciso que las esencias o quiddidades de estas sustancias sean otra cosa que la misma forma.

32. *[Diferencia entre sustancias simples y compuestas]*

Por tanto, en esto difiere la esencia de la sustancia compuesta y la de la sustancia simple, en que la esencia de la sustancia compuesta no es sólo forma, sino que comprende forma y materia; en cambio la esencia de la sustancia simple es sólo forma. Y de ésta derivan otras dos diferencias. La primera, que la esencia de la sustancia compuesta puede entenderse como todo o como parte, y esto acontece por la designación de la materia como queda dicho. Y por ello la esencia de una realidad compuesta no se predica de cualquier modo de la misma realidad compuesta; en efecto, no se puede decir que el hombre sea su quiddidad. En cambio la esencia de una realidad simple, que es su forma, no se puede significar sino como un todo, no habiendo en ella nada fuera de la forma, como un recipiente de la misma; y por ello, de cualquier modo que se tome la esencia de la sustancia simple, se predica de ella. Por lo cual Avicena afirma [5] que *la quiddidad de una sustancia simple es la misma sustancia simple,* porque no se da ninguna otra cosa que sea recipiente de ella. La segunda diferencia consiste en que las esencias de las cosas compuestas, por el hecho de ser recibidas en la materia signada, se multiplican según su división, de lo cual resulta que haya cosas idénticas en la especie y diversas en el número. Pero, dado que la esencia de una realidad simple no está recibida en la materia, en ella no puede haber tal multiplicación, y de ello se sigue que no haya en aquellas sustancias muchos individuos de la misma especie,

aliquae formae quae non possunt esse nisi in materi, hoc accidit eis secundum quod sunt distantes a primo principio quod est actus primus et purus. Unde illae formae quae sunt propinquissimae primo principio sunt formae per se sine materia subsistentes, non enim forma secundum totum genus suum materia indiget, ut dictum est; et huiusmodi formae sunt intelligentiae, et ideo non oportet ut essentiae vel quiditates harum substantiarum sint aliud quam ipsa forma.

32. In hoc ergo differt essentia substantiae compositae et substantiae simplicis, quod essentia substantiae compositae non est tantum forma sed complectitur formam et materiam, essentia autem substantiae simplicis est forma tantum. Et ex hoc causantur aliae duae differentiae. Una est quod essentia substantiae compositae potest significari ut totum vel ut pars, quod accidit propter materiae designationem, ut dictum est. Et ideo non quolibet modo praedicatur essentia rei compositae de ipsa re composita: non enim potest dici quod homo sit quiditas sua. Sed essentia rei simplicis quae est sua forma non potest significari nisi ut totum, cum nihil sit ibi praeter formam quasi formam recipiens; et ideo quocumque modo sumatur essentia substantiae simplicis, de ea praedicatur. Unde Avicenna dicit quod "quiditas simplicis est ipsummet simplex", quia non est aliquid aliud recipiens ipsam. Secunda differentia est quia essentiae rerum compositarum ex eo quod recipiuntur in materia designata multiplicantur secundum divisionem eius, unde contingit quod aliqua sunt idem specie et diversa numero. Sed cum essentia simplicis non sit recepta in materia, non potest ibi esse talis multiplicatio; et ideo oportet ut non inveniantur in illis substantiis plura

[5] AVICENA, *Metaph.* V c.5 (f.90raF).

sino que tantos son allí los individuos cuantas son las especies, como expresamente afirma Avicena [6].

33. *[Las inteligencias son forma y ser, Dios es puro ser]* [7]

Por consiguiente, en tales sustancias, por más que sean sólo forma sin materia, no hay una simplicidad absoluta, de modo que sean puro acto, sino que hay en ellas composición de potencia; y esto se ve claro del modo siguiente. En efecto, todo aquello que no es del concepto de esencia o de la quiddidad, proviene de fuera y entra en composición con la esencia; puesto que ninguna esencia puede ser entendida sin aquellos elementos que son parte de la esencia. Ahora bien, toda esencia o quiddidad puede ser entendida sin que se entienda algo de su ser; de hecho puedo entender qué es el hombre o el ave fénix, y sin embargo ignorar que exista o no en la naturaleza. Por tanto es evidente que el ser es otra cosa que la esencia o la quiddidad, a menos que exista algún ser cuya quiddidad es su mismo ser; y esta realidad no puede ser sino única y la primera, puesto que es imposible que se dé una multiplicación de algo, a no ser por la adición de alguna diferencia, como se multiplica la naturaleza del género o de la especie, o porque la forma se recibe en diferentes materias, como se multiplica la naturaleza de la especie en diversos individuos; o porque una cosa es absoluta, y otra es recibida en un sujeto; como si se diese un calor separado, sería distinto del calor no separado por su misma separación. Pero si se pone una realidad que sea solo ser, de modo que el mismo

individua eiusdem speciei, sed quot sunt ibi individua tot sunt ibi species, ut Avicenna expresse dicit.

33. Huiusmodi ergo substantiae quamvis sint formae tantum sine materia, non tamen in eis est omnimoda simplicitas nec sunt actus purus, sed habent permixtionem potentiae; et hoc sic patet. Quicquid enim non est de intellectu essentiae vel quiditatis, hoc est adveniens extra et faciens compositionem cum essentia, quia nulla essentia sine his quae sunt partes essentiae intelligi potest. Omnis autem essentia vel quiditas potest intelligi sine hoc quod aliquid intelligatur de esse suo; possum enim intelligere quid est homo vel phoenix et tamen ignorare an esse habeat in rerum natura; ergo patet quod esse est aliud ab essentia vel quiditate. Nisi forte sit aliqua res cuius quiditas sit ipsum suum esse, et haec res non potest esse nisi una et prima: quia impossibile est ut fiat plurificatio alicuius nisi per additionem alicuius differentiae, sicut multiplicatur natura generis in species; vel per hoc quod forma recipitur in diversis materiis, sicut multiplicatur natura speciei in diversis individuis; vel per hoc quod unum est absolutum et aliud in aliquo receptum, sicut si esset quidam calor separatus esset alius a calore non separato ex ipsa sua separatione. Si autem ponatur aliqua res quae sit esse tantum ita ut ipsum esse sit subsistens, hoc esse non recipiet

---

[6] Ibid., V c.2 (f.87vaA).

[7] La distinción entre forma y acto de ser sirve de fundamento para la distinción más profunda entre los entes y el puro ser, entre las creaturas y el creador, entre la multiplicidad y la unidad. Todo lo creado es compuesto de dos principios reales, forma y acto. En cambio el ser en plenitud es puro acto. La intuición tomista de esta distinción está a la base de su doctrina: el ser no se confunde con la forma, hay distinción real entre forma y acto de ser. Toda creatura tiene esa composición real. En Dios se da la pura simplicidad del acto de ser. La doctrina aristotélica del acto ha tenido muchos intérpretes, pero Tomás destaca entre todos, y su aportación es decisiva para la filosofía del ser. Cf. AA.VV., *L'atto aristotelico e le sue ermeneutiche* (Herder, Università Lateranense, 1990). Este párrafo puede decirse el centro del tratado, tanto por esa radical distinción de esencia y acto de ser, como por la primera demostración de la existencia de Dios, uno y único.

ser sea subsistente, este ser no recibirá adición de ninguna diferencia, porque no será solo ser, sino ser y además alguna forma; y mucho menos recibirá la adición de una materia, porque entonces no sería un ser subsistente sino material. Por consiguiente, hay que concluir que esa realidad que es su ser, no puede ser sino única. Y por tanto resulta también que en cualquier otra realidad, fuera de ella, una cosa es el ser y otra su quiddidad o naturaleza, o forma. Por tanto es necesario que en las inteligencias se dé el ser además de la forma, y por ello se ha dicho que la inteligencia es forma y ser.

34. *[Las inteligencias reciben el ser de Dios]*[8]

Ahora bien, todo aquello que conviene a una cosa, o es causado de los principios de su naturaleza, como lo risible en el hombre, o proviene de un principio extrínseco como la luz en el aire por el influjo del sol. Pero no es posible que el mismo ser sea causado por la misma forma o quiddidad de la cosa, a saber, como causa eficiente, porque en este caso una cosa sería causa de sí misma, y una cosa se produciría a sí misma en el ser, lo cual es imposible. Por tanto, es necesario que toda realidad cuyo ser es distinto de su naturaleza, obtenga el ser por otro. Y porque todo aquello que existe por otro hay que reducirlo a lo que es por sí, como a la primera causa, es necesario que exista una realidad que sea la causa del ser de cuanto existe, por el hecho de que ella es solo ser; de otro modo se iría al infinito en la cadena de causas, porque todo aquello que no es solo ser, tiene una causa de su ser, como hemos dicho. Queda claro, por tanto, que la inteligencia es forma y ser, y que recibe el ser del ente primero, el cual es solo ser, y éste es la causa primera, que es Dios.

additionem differentiae, quia iam non esset esse tantum sed esse et praeter hoc forma aliqua; et multo minus reciperet additionem materiae, quia iam esset esse non subsistens sed materiale. Unde relinquitur quod talis res quae sit suum esse non potest esse nisi una; unde oportet quod in qualibet alia re praeter eam aliud sit esse suum et aliud quiditas vel natura seu forma sua; unde oportet quod in intelligentiis sit esse praeter formam, et ideo dictum est quod intelligentia est forma et esse.

34. Omne autem quod convenit alicui vel est causatum ex principiis naturae suae, sicut risibile in homine; vel advenit ab aliquo principio extrinseco, sicut lumen in aere ex influentia solis. Non autem potest esse quod ipsum esse sit causatum ab ipsa forma vel quiditate rei, dico sicut a causa efficiente, quia sic aliqua res esset sui ipsius causa et aliqua res seipsam in esse produceret: quod est impossibile. Ergo oportet quod omnis talis res cuius esse est aliud quam natura sua habeat esse ab alio. Et quia omne quod est per aliud reducitur ad id quod est per se sicut ad causam primam, oportet quod sit aliqua res quae sit causa essendi omnibus rebus eo quod ipsa est esse tantum; alias iretur in infinitum in causis, cum omnis res quae non est esse tantum habeat causam sui esse, ut dictum est. Patet ergo quod intelligentia est forma et esse, et quod esse habet a primo ente quod est esse tantum, et hoc est causa prima quae Deus est.

---

[8] La distinción entre esencia y existencia, la necesidad de admitir una primera causa de los entes, a la que llamamos Dios, adquieren en Tomás una formulación clara y definitiva. Tomás no esconde sus fuentes. Aquí cita expresamente los primeros atisbos en Boecio y en Avicena. Su formulación ha superado a ambos y ha plasmado algo definitivo acerca de la pregunta que él desde niño solía hacer a los monjes de Montecasino: *Dic mihi, quid est Deus?* Tomás brinda en estas sencillas expresiones el núcleo de la filosofía cristiana que él ha descubierto.

35. *[Potencia y acto de ser en las inteligencias]*

Ahora bien, todo aquello que recibe algo de otro, está en potencia respecto de él; y lo que hay recibido en él es su acto. Por tanto, es necesario que la misma quiddidad o forma que es la inteligencia, esté en potencia respecto al ser que recibe de Dios; y que el ser esté recibido como acto. Y así se dan la potencia y el acto en las inteligencias, pero no se da la materia y la forma, a no ser de modo equívoco. Por lo cual también el padecer, el recibir, el ser sujeto y cosas semejantes, que parecen convenir a las cosas por razón de la materia, convienen de modo equívoco a las sustancias intelectuales y a las corpóreas, como dice el Comentador en el libro III *Del Alma* [9]. Y porque, como se ha dicho, la quiddidad de la inteligencia es la misma inteligencia, por eso mismo, su quiddidad o esencia es justamente eso que ella es, y su ser recibido de Dios es aquello por lo cual subsiste en la naturaleza; y por este motivo algunos afirman que tales sustancias están compuestas del *quo est* y del *quod est,* o también del *quod est* y del *esse,* como dice Boecio [10].

36. *[Pluralidad de las inteligencias]*

Y porque en las inteligencias se pone la potencia y el acto, no es difícil encontrar la pluralidad de las inteligencias; cosa que sería imposible si no se diese alguna potencia. Por ello el Comentador dice en el libro III *Del Alma* [11] que si nos fuera desconocida la naturaleza del entendimiento posible, no podríamos encontrar la multiplicidad en las sustancias separadas. Se da por tanto distinción entre ellas, conforme al grado de la potencia y del acto; de modo que la inteligencia superior, que está más próxima al primero, tiene más de acto y menos de potencia, y así en las demás.

37. *[Potencia y pluralidad en las almas]*

Y esto se completa en el alma humana, que ocupa el último grado entre las sustancias intelectuales. Por tanto su entendimiento posible está

35. Omne autem quod recipit aliquid ab alio est in potentia respectu illius, et hoc quod receptum est in eo est actus eius; ergo oportet quod ipsa quiditas vel forma quae est intelligentia sit in potentia respectu esse quod a Deo recipit, et illud esse receptum est per modum actus. Et ita invenitur potentia et actus in intelligentiis, non tamen forma et materia nisi aequivoce. Unde etiam pati, recipere, subiectum esse et omnia huiusmodi quae videntur rebus ratione materiae convenire, aequivoce conveniunt substantiis intellectualibus et substantiis corporalibus, ut in III De anima Commentator dicit. Et quia, ut dictum est, intelligentiae quiditas est ipsamet intelligentia, ideo quiditas vel essentia eius est ipsum quod est ipsa, et esse suum receptum a Deo est id quo subsistit in rerum natura; et propter hoc a quibusdam dicuntur huiusmodi substantiae componi ex quo est et quod est, vel ex quod est et esse, ut Boethius dicit.

36. Et quia in intelligentiis ponitur potentia et actus, non erit difficile invenire multitudinem intelligentiarum, quod esset impossibile si nulla potentia in eis esset. Unde Commentator dicit in III De anima quod si natura intellectus possibilis esset ignota, non possemus invenire multitudinem in substantiis separatis. Est ergo distinctio earum ad invicem secundum gradum potentiae et actus, ita quod intelligentia superior quae magis propinqua est primo habet plus de actu et minus de potentia, et sic de aliis.

37. Et hoc completur in anima humana, quae tenet ultimum gradum in substantiis intellectualibus. Unde intellectus possibilis eius se habet ad formas intelligibiles

[9] AVERROES, *De anima* III comm.14 (p.429 lin.25-28).
[10] BOECIO, *De hebdomadibus,* ML 64,1511 B-C.
[11] AVERROES, *De anima* III comm.5 (p.410 lin.667-672).

en relación a las formas inteligibles como lo está la materia prima, que ocupa el último grado en el orden sensible, en relación a las formas sensibles, como dice el Comentador en el libro III *Del Alma* [12], y por ello el Filósofo la compara a la tablilla en la cual no hay nada escrito. Y por el hecho que entre las demás sustancias inteligibles tiene más de potencia, está de tal modo próxima a las realidades materiales, que las realidades materiales son elevadas a participar de su ser, de tal modo que del alma y del cuerpo resulta un solo ser en un solo compuesto; si bien ese ser en cuanto es del alma, no sea dependiente del cuerpo. Y por ello, a partir de esta forma que es el alma, se dan otras formas que tienen más de potencia y que se encuentran más próximas a la materia, tanto que su ser no se da sin la materia. En tales formas se da orden y hay grados hasta las formas primeras de los elementos, que están muy próximos a la materia; por ello no tienen ninguna operación sino según las exigencias de las cualidades activas y pasivas y las potencialidades mediante las cuales la materia se dispone a la forma.

sicut materia prima, quae tenet ultimum gradum in esse sensibili, ad formas sensibiles, ut Commentator in III De anima dicit; et ideo Philosophus comparat eam tabulae in qua nihil est scriptum. Et propter hoc quod inter alias substantias intellectuales plus habet de potentia, ideo efficitur in tantum propinqua rebus materialibus ut res materialis trahatur ad participandum esse suum: ita scilicet quod ex anima et corpore resultat unum esse in uno composito, quamvis illud esse prout est animae non sit dependens a corpore. Et ideo post istam formam quae est anima inveniuntur aliae formae plus de potentia habentes et magis propinquae materiae, in tantum quod esse earum sine materia non est; in quibus esse invenitur ordo et gradus usque ad primas formas elementorum, quae sunt propinquissimae materiae; unde nec aliquam operationem habent nisi secundum exigentiam qualitatum activarum et passivarum et aliarum quibus materia ad formam disponitur.

---

[12] Ibid., p.587 lin.27-32.

Capítulo V

[Los tres modos de realidad de la esencia]

38. *[La esencia en Dios]* [1]

De cuanto hemos visto resulta claro en qué modo la esencia se encuentra en las realidades diversas. Pues se da en las sustancias un triple modo de tener la esencia. En efecto hay uno, que es Dios cuya esencia es su mismo ser, y por ello algunos filósofos [2] dicen que Dios no tiene quiddidad o esencia, porque su esencia no es otra cosa que su ser. Y de esto se sigue que él no esté en un género, porque todo lo que está en un género es preciso que tenga la quiddidad distinta de su ser, puesto que la quiddidad o naturaleza del género o de la especie no se distingue por razón de la naturaleza en los entes de los cuales es género o especie, mientras que el ser es diferente en los diversos entes.

39. *[Diferencia entre el ser de Dios y el concepto de ser]*

Y no porque digamos que Dios es solo ser, es necesario que caigamos en el error de los que dijeron [3] que Dios es aquel ser universal por el cual las cosas son formalmente. Porque este ser que es Dios es de tal condición, que no le puede añadir nada, por ello, por su misma pureza, es un ser distinto de todo otro ser. Por ello en el Comentario a la proposición nona del *Libro de las causas* [4] se dice que la individuación de la causa primera, que es puro ser, es debida a su pura bondad. Mientras que el ser

Capitulum V

38. His igitur visis, patet quomodo essentia in diversis invenitur. Invenitur enim triplex modus habendi essentiam in substantiis. Aliquid enim est sicut Deus cuius essentia est ipsummet suum esse; et ideo inveniuntur aliqui philosophi dicentes quod Deus non habet quiditatem vel essentiam, quia essentia sua non est aliud quam esse eius. Et ex hoc sequitur quod ipse non sit in genere; quia omne quod est in genere oportet quod habeat quiditatem praeter esse suum, cum quiditas vel natura generis aut speciei non distinguatur secundum rationem naturae in illis quorum est genus vel species, sed esse est diversum in diversis.

39. Nec oportet, si dicimus quod Deus est esse tantum, ut in illorum errorem incidamus qui Deum dixerunt esse illud esse universale quo quaelibet res formaliter est. Hoc enim esse quod Deus est huiusmodi conditionis est ut nulla sibi additio fieri possit, unde per ipsam suam puritatem est esse distinctum ab omni esse; propter quod in commento nonae propositionis libri De causis dicitur quod individuatio primae causae, quae est esse tantum, est per puram bonitatem eius. Esse autem

---

[1] Tomás ha aceptado la distinción de los tres modos de las sustancias, Dios, inteligencias, alma, cual la proponían los neoplatónicos y en particular el *Liber de causis*, que Tomás comenta, y al hacerlo descubre que es un compendio de Proclo y no es de Aristóteles, como se creía. Pero Dios no es sólo el uno sino el ser, las inteligencias son esencias simples y creadas, y el alma no es el alma del mundo, sino el alma del hombre, y por ello una forma espiritual que se infunde en la materia y da el ser al compuesto humano. En breves líneas Tomás nos da un compendio de su teología: Dios es el ser pero no se confunde con el ser común y está en el polo opuesto a la materia; de su angelología, en la cual no hay posible individuación por la materia y por tanto cada espíritu es una especie; y de su antropología, en la cual se propone la aplicación de la teoría hilemórfica al compuesto humano.

[2] Cf. Avicena, *Metaph.* VIII c.4 (f.99rbB).

[3] Cf. Tomás, *Summa* 1, 3, 8: «Haec dicitur fuisse opinio Almaricianorum».

[4] *De causis,* prop.9 (ed. Saffrey, p.57).

común, por lo mismo que en su concepto no incluye ninguna adición, tampoco incluye en su concepto ninguna exclusión de adición, porque, caso de ser así, no se podría concebir que exista algo que además del ser pueda tener algo añadido.

40. *[Dios posee todas las perfecciones]*

De modo semejante, aunque sea solo ser, no es necesario que le falten las restantes perfecciones o propiedades nobles; muy al contrario, él posee todas las perfecciones que se encuentran en todos los demás géneros, por lo cual es llamado simplemente perfecto, como dicen el Filósofo y el Comentador en el libro V de la *Metafísica* [5]; la verdad es que él las posee en un modo mucho más excelente que todos los otros seres, porque en él son una sola cosa, pero en los demás son diversas. Y esto se debe a que todas las perfecciones le convienen según su ser simple; como si uno con una sola cualidad pudiese realizar todas las operaciones de todas las facultades, poseería en esa única cualidad las operaciones de todas las cualidades; pues así Dios en su mismo ser posee todas las perfecciones.

41. *[Las inteligencias son finitas en el ser, infinitas en la esencia]*

En un segundo modo se encuentra la esencia en las sustancias intelectuales creadas, en las cuales el ser es diverso de su esencia; a pesar de que la esencia carezca de materia. Por ello su ser no es absoluto, sino participado; pero su naturaleza o quiddidad es absoluta, no recibida en ninguna materia. Por ello se dice en el *Libro de las causas* [6] que las inteligencias son infinitas inferiormente, y finitas superiormente; pues son finitas en el ser, que reciben de lo alto, pero no son finitas en relación con la inferior, porque sus formas no están limitadas a la capacidad de la materia

commune sicut in intellectu suo non includit aliquam additionem, ita non includit in intellectu suo praecisionem additionis; quia, si hoc esset, nihil posset intelligi esse in quo super esse aliquid adderetur.

40. Similiter etiam quamvis sit esse tantum, non oportet quod deficiant ei reliquae perfectiones et nobilitates. Immo habet omnes perfectiones quae sunt in omnibus generibus, propter quod perfectum simpliciter dicitur, ut Philosophus et Commentator in V Metaphysicae dicunt; sed habet eas modo excellentiori omnibus rebus, quia in eo unum sunt, sed in aliis diversitatem habent. Et hoc est, quia omnes illae perfectiones conveniunt sibi secundum esse suum simplex; sicut si aliquis per unam qualitatem posset efficere operationes omnium qualitatum, in illa una qualitate omnes qualitates haberet, ita Deus in ipso esse suo omnes perfectiones habet.

41. Secundo modo invenitur essentia in substantiis creatis intellectualibus, in quibus est aliud esse quam essentia earum, quamvis essentia sit sine materia. Unde esse earum non est absolutum, sed receptum, et ideo limitatum et finitum ad capacitatem naturae recipientis; sed natura vel quiditas earum est absoluta, non recepta in aliqua materia. Et ideo dicitur in libro De causis quod intelligentiae sunt infinitae inferius et finitae superius; sunt enim finitae quantum ad esse suum, quod a superiori recipiunt, non tamen finiuntur inferius quia earum formae non limitantur ad capacitatem alicuius materiae recipientis eas. Et ideo in talibus substantiis non invenitur multitudo individuorum in una specie, ut dictum est, nisi in anima humana propter corpus cui unitur. Et licet individuatio eius ex corpore occasionaliter dependeat

[5] ARISTÓTELES, *Metaph.* V 18 (1021b30-33); AVERROES, *Metaph.* V. comm.21 (f.62ra12).
[6] *De causis,* prop.16 (ed. Saffrey, p.92).

que las recibe. Y por esto en tales sustancias no se da la pluralidad de individuos en una sola especie, como se ha dicho, a no ser en el alma humana, por motivo del cuerpo al cual se une. Y aunque su individuación dependa ocasionalmente del cuerpo, en cuanto a su comienzo, porque no adquiere su ser individual sino mediante el cuerpo del cual es acto, sin embargo no es preciso que, dejado el cuerpo, vaya a cesar la individuación, ya que al tener un existir absoluto desde que adquirió el ser individuado, por el hecho de haber llegado a ser forma de este cuerpo, tal ser permanece individuado para siempre. Y por ello dice Avicena [7] que la individuación y la multiplicación de las almas depende del cuerpo en cuanto a su principio, pero no en cuanto a su término.

42. *[Las inteligencias son ordenables en los predicamentos]*

Y porque en estas sustancias la quiddidad no es lo mismo que el ser, por ello son ordenables en las categorías; pues en ellas se dan el género, la especie y la diferencia, no obstante que sus propias diferencias nos sean ocultas. Ya en las mismas cosas sensibles nos son desconocidas las diferencias esenciales, y tenemos que recurrir a las diferencias accidentales que proceden de las esenciales, como la causa viene significada a través de su efecto, y así se dice bípedo la diferencia del hombre. Ahora bien, nos son desconocidos los accidentes propios de las sustancias inmateriales; por ello no podemos indicar sus diferencias ni por sí mismas, ni mediante diferencias accidentales.

43. *[La diferencia comprende la totalidad]*

Sin embargo se debe saber que el género y la diferencia no se toman del mismo modo en aquellas sustancias y en las sustancias sensibles, porque en las sensibles el género se toma de aquello que es material en la cosa, mientras que la diferencia se toma de lo que en ella es formal; por lo cual dice Avicena al principio de su libro *Del Alma* [8] que la forma

quantum ad sui inchoationem, quia non acquiritur sibi esse individuatum nisi in corpore cuius est actus: non tamen oportet ut subtracto corpore individuatio pereat, quia cum habeat esse absolutum ex quo acquisitum est sibi esse individuatum ex hoc quod facta est forma huius corporis, illud esse semper remanet individuatum. Et ideo dicit Avicenna quod individuatio animarum et multiplicatio pendet ex corpore quantum ad sui principium, sed non quantum ad sui finem.

42. Et quia in istis substantiis quiditas non est idem quod esse, ideo sunt ordinabiles in praedicamento; et propter hoc invenitur in eis genus et species et differentia, quamvis earum differentiae propriae nobis occultae sint. In rebus enim sensibilibus etiam ipsae differentiae essentiales ignotae sunt; unde significantur per differentias accidentales quae ex essentialibus oriuntur, sicut causa significatur per suum effectum: sicut bipes ponitur differentia hominis. Accidentia autem propria substantiarum immaterialium nobis ignota sunt, unde differentiae earum nec per se nec per accidentales differentias a nobis significari possunt.

43. Hoc tamen sciendum est quod non eodem modo sumitur genus et differentia in illis substantiis et in substantiis sensibilibus, quia in substantiis sensibilibus genus sumitur ab eo quod est materiale in re, differentia vero ab eo quod est formale in ipsa; unde dicit Avicenna in principio libri sui De anima quod forma in rebus

[7] AVICENA, *De anima* V c.3 (ed. Van Riet, p.107 lin.75).
[8] Ibid., I c.1 (p.19 lin.25-26).

en las cosas compuestas de materia y forma *es la diferencia simple de aquello que está constituido por ella,* pero no de tal manera que la misma forma sea la diferencia, sino porque es principio de la diferencia, como él mismo dice en su *Metafísica*[9], y tal diferencia es llamada diferencia simple, porque viene tomada de aquello que es parte de la quiddidad de la cosa, es decir de la forma. En cambio, siendo las sustancias inmateriales simples quiddidades, en ellas no puede tomarse la diferencia de aquello que es parte de la quiddidad, sino de la quiddidad completa; y por ello al principio del libro *Del Alma* dice Avicena[10] que *la diferencia simple no la tienen sino las especies cuya esencia está compuesta de materia y forma.*

44. *[El género se toma de la inmaterialidad, la diferencia del acto]*

De modo semejante, el género en ellas viene tomado de toda la esencia, sin embargo de modo diferente; porque una sustancia separada conviene con otra en la inmaterialidad, y difieren entre ellas, por el grado de perfección, conforme al grado de alejamiento de la potencialidad y de aproximación al acto puro. Y por esto, de lo que resulta en cuanto son inmateriales se toma en ellas el género, como la intelectualidad, o algo semejante; en cambio, de cuanto se sigue en ellas por el grado de perfección se toma en ellas la diferencia, aun siendo desconocida por nosotros. Y no se sigue que estas diferencias sean accidentales por ser según la mayor o menor perfección, que no diversifica la especie, como el ser más o menos blanco al participar de la misma naturaleza de la blancura; sino que el diverso grado de perfección en las mismas formas o naturalezas participadas diversifica la especie, como la naturaleza procede por grados, de las plantas a los animales, a través de algunas cosas que son intermedias entre los animales y las plantas, según el Filósofo en el libro VII *De*

compositis ex materia et forma "est differentia simplex eius quod constituitur ex illa": non autem ita quod ipsa forma sit differentia, sed quia est principium differentiae, ut idem dicit in sua Metaphysica. Et dicitur talis differentia esse differentia simplex quia sumitur ab eo quod est pars quiditatis rei, scilicet a forma. Cum autem substantiae immateriales sint simplices quiditates, non potest in eis differentia sumi ab eo quod est pars quiditatis sed a tota quiditate; et ideo in principio De anima dicit Avicenna quod "differentiam simplicem non habent nisi species quarum essentiae sunt compositae ex materia et forma".

44. Similiter etiam in eis ex tota essentia sumitur genus, modo tamen differenti. Una enim substantia separata convenit cum alia in immaterialitate, et differunt ab invicem in gradu perfectionis secundum recessum a potentialitate et accessum ad actum purum. Et ideo ab eo quod consequitur illas in quantum sunt immateriales sumitur in eis genus, sicut est intellectualitas vel aliquid huiusmodi; ab eo autem quod consequitur in eis gradum perfectionis sumitur in eis differentia, nobis tamen ignota. Nec oportet has differentias esse accidentales quia sunt secundum maiorem et minorem perfectionem, quae non diversificant speciem; gradus enim perfectionis in recipiendo eandem formam non diversificat speciem, sicut albius et minus album in participando eiusdem rationis albedinem: sed diversus gradus perfectionis in ipsis formis vel naturis participatis speciem diversificat, sicut natura procedit per gradus de plantis ad animalia per quaedam quae sunt media inter animalia et plantas, secundum

[9] AVICENA, *Metaph.* V c.6 (f.90rbA).
[10] *De anima* I c.1 (p.19 lin.22-24).

los animales[11]. Además tampoco es necesario que la distinción de las sustancias intelectuales resulte siempre mediante dos diferencias verdaderas, porque esto es imposible que se verifique en todas las cosas, como dice el Filósofo en el libro XI *De los animales*[12].

45. *[Esencia de las sustancias compuestas]*

En un tercer modo se encuentra la esencia en las sustancias compuestas de materia y forma, en las cuales el ser es participado y finito por el hecho que reciben el ser de otro; y además su naturaleza o quidditad está recibida en la materia signada. Por ello son finitas superior e inferiormente; y en ellas, por la división de la materia signada, es posible la multiplicación de los individuos en una especie. El modo en que en estas sustancias se relaciona la esencia con las intenciones lógicas, queda dicho anteriormente.

Philosophum in VII De animalibus. Nec iterum est necessarium ut divisio intellectualium substantiarum sit semper per duas differentias veras, quia hoc impossibile est in omnibus rebus accidere, ut Philosophus dicit in XI De animalibus.

45. Tertio modo invenitur essentia in substantiis compositis ex materia et forma, in quibus et esse est receptum et finitum propter hoc quod ab alio esse habent, et iterum natura vel quiditas earum est recepta in materia signata. Et ideo sunt finitae et superius et inferius; et in eis iam propter divisionem materiae signatae possibilis est multiplicatio individuorum in una specie. Et in his qualiter se habet essentia ad intentiones logicas dictum est supra.

---

[11] ARISTÓTELES, *De hist. animal.* VIII c.1 (588b4-12).
[12] *De part. animal.* I c.2 (642b5-7).

Capítulo VI
[La esencia de los accidentes] [1]

46. *[Esencia y definición incompleta]*
Ahora nos queda por ver cómo la esencia está en los accidentes, pues ya queda dicho cómo se encuentra en todas las sustancias. Y porque, como se ha dicho, la esencia es lo que se significa por la definición, se sigue que los accidentes tengan la esencia del mismo modo que tienen definición. Ahora bien, la definición la tienen incompleta, porque no se pueden definir sin que entre el sujeto en su definición; y esto es debido a que no tienen el ser independiente del sujeto, sino que así como de la composición de la materia y la forma resulta un ser sustancial, así del accidente y del sujeto resulta un ser accidental, siempre que un accidente adviene a un sujeto. Y por ello, así como ni siquiera la forma sustancial tiene una esencia completa, ni tampoco la materia pues en la definición de la forma sustancial se debe poner aquello de lo que es forma, y así su definición resulta de la adición de algo que cae fuera de su género, cosa que acontece también en la definición de la forma accidental; por lo cual aún en la definición del alma, el filósofo natural pone el cuerpo, ya que considera el alma sólo en cuanto forma de un cuerpo físico.

47. *[Diferencias entre formas sustanciales y accidentales]*
Pero todavía entre las formas sustanciales y las accidentales hay gran diferencia, porque así como la forma sustancial no tiene de suyo un ser

Capitulum VI

46. Nunc restat videre quomodo sit essentia in accidentibus; qualiter enim sit in omnibus substantiis dictum est. Et quia, ut dictum est, essentia est id quod per diffinitionem significatur, oportet ut eo modo habeant essentiam quo habent diffinitionem. Diffinitionem autem habent incompletam, quia non possunt diffiniri nisi ponatur subiectum in eorum diffinitione; et hoc ideo est quia non habent esse per se absolutum a subiecto, sed sicut ex forma et materia relinquitur esse substantiale quando componuntur, ita ex accidente et subiecto relinquitur esse accidentale quando accidens subiecto advenit. Et ideo etiam nec forma substantialis completam essentiam habet nec materia, quia etiam in diffinitione formae substantialis oportet quod ponatur illud cuius est forma, et ita diffinitio eius est per additionem alicuius quod est extra genus eius sicut et diffinitio formae accidentalis; unde et in diffinitione animae ponitur corpus a naturali qui considerat animam solum in quantum est forma physici corporis.

47. Sed tamen inter formas substantiales et accidentales tantum interest quia, sicut forma substantialis non habet per se esse absolutum sine eo cui advenit, ita nec

---

[1] El tratado sobre la esencia llega aquí a la segunda parte, la que indaga sobre la esencia del accidente, cuyo ser es ser de otro y depender de la sustancia. Tomás mantiene la doctrina de Aristóteles (*Metaph.* lib.VI): el ser pertenece al compuesto, y los accidentes no tienen ser propio sino un *ser dependiente, inherente,* que admite todas las modulaciones de las preposiciones y los adverbios. El esquema de esta parte es análogo al de la sustancia y coherente con el proyecto inicial de tratar los tres aspectos, el del nombre, de la realidad y de las relaciones lógicas de los predicables. En los ejemplos concretos Tomás depende de la física y la química de su tiempo y de las fuentes que usa. Los accidentes siguen al ser, bien por la materia, como la cantidad, bien por la forma, como las cualidades, bien por las diversas relaciones, de la especie o del individuo. Entre las obras de Santo Tomás figura un opúsculo dedicado a este problema con el nombre *De natura accidentis,* con sólo dos capítulos, *De accidente naturali, De accidente logico.* Su autenticidad no está comprobada (cf. ed. R. Busa, vol.6. Fromann-Holzboog, 1980, p.564-565).

independiente, sin aquello a la que adviene, del mismo modo aquello a lo cual adviene, a saber, la materia; y por ello de la unión de ambas resulta aquel ser en el cual la cosa subsiste por sí, pues de ambas resulta un solo ser, porque de su unión resulta una cierta esencia. Por tanto la forma, aunque considerada en sí misma no se pueda considerar como una esencia completa, no obstante es parte de la esencia completa. En cambio aquello a lo cual se añade un accidente es un ente ya en sí completo, que subsiste en su ser, el cual precede naturalmente al accidente que sobreviene. Y por ello, el accidente que sobreviene, por su conjunción con aquello a lo que adviene no causa el ser en el cual la cosa subsiste, por el cual la cosa es un ente per se; sino que causa un ser secundario, sin el cual la cosa subsistente puede ser entendida, como lo primero puede entenderse sin lo segundo. Por esto, del accidente y del sujeto no resulta una cosa por sí, sino una cosa accidental. Por tanto, de su unión no resulta una cierta esencia, como de la unión de la forma con la materia; por ello el accidente no tiene ni naturaleza de una esencia completa, ni es parte de una esencia completa; pero así como es ente en cierto modo, así tiene un cierto modo de esencia.

48. *[La causa de los accidentes]*

Ahora bien, puesto que aquello que se dice del modo más propio y más verdadero en cualquier género es causa de las cosas que vienen después en aquel género, como el fuego que alcanza el máximo grado de calor es causa del calor en las cosas calientes, como se dice en el libro II de la *Metafísica* [2], y por esto la sustancia que es el principio en el género de ente, poseyendo la esencia en el modo más verdadero y más alto, tiene que ser causa de los accidentes que participan de la noción de ente de modo secundario y sólo como en un cierto sentido. No obstante, esto acontece de modos diversos. Porque en efecto, materia y forma son partes

illud cui advenit, scilicet materia; et ideo ex coniunctione utriusque relinquitur illud esse in quo res per se subsistit, et ex eis efficitur unum per se: propter quod ex coniunctione eorum relinquitur essentia quaedam. Unde forma, quamvis in se considerata non habeat completam rationem essentiae, tamen est pars essentiae completae. Sed illud cui advenit accidens est ens in se completum subsistens in suo esse, quod quidem esse naturaliter praecedit accidens quod supervenit. Et ideo accidens superveniens ex coniunctione sui cum eo cui advenit non causat illud esse in quo res subsistit, per quod res est ens per se; sed causat quoddam esse secundum sine quo res subsistens intelligi potest esse, sicut primum potest intelligi sine secundo. Unde ex accidente et subiecto non efficitur unum per se sed unum per accidens. Et ideo ex eorum coniunctione non resultat essentia quaedam sicut ex coniunctione formae ad materiam; propter quod accidens neque rationem completae essentiae habet neque pars completae essentiae est, sed sicut est ens secundum quid, ita et essentiam secundum quid habet.

48. Sed quia illud quod dicitur maxime et verissime in quolibet genere, est causa eorum quae sunt post in illo genere, sicut ignis qui est in fine caliditatis est causa caloris in rebus calidis, ut in II Metaphysicae dicitur: ideo substantia quae est primum in genere entis, verissime et maxime essentiam habens, oportet quod sit causa accidentium quae secundario et quasi secundum quid rationem entis participant. Quod tamen diversimode contingit. Quia enim partes substantiae sunt materia et forma,

[2] *Metaph.* II 2 (993b24).

de la sustancia, por ello algunos accidentes siguen principalmente la forma, y otros la materia. Además, se da alguna forma cuyo ser no depende de la materia, como el alma intelectiva; en cambio la materia no tiene ser sino por la forma. Por tanto en los accidentes que siguen la forma se da algo que no tiene comunicación con la materia, como el entender, que no depende de un órgano corporal, como demuestra el Filósofo en el libro III *Del Alma*[3]. En cambio hay otros que siguen la forma y tienen comunicación con la materia, como el sentir; pero ningún accidente sigue la materia sin la comunicación de la forma.

49. *[Accidentes que siguen la materia]*

Sin embargo entre estos accidentes que siguen la materia se dan ciertas diferencias. Porque algunos accidentes siguen la materia según el orden que tiene a una determinada forma, como masculino y femenino en los animales, cuya diversidad se reduce a la materia, como se dice en el libro X de la *Metafísica*[4]; por lo cual, si desaparece la forma del animal, dichos accidentes no permanecen sino de un modo equívoco. Otros, en cambio, siguen a la materia conforme al orden que tiene en relación a una forma general; y por ello, cuando desaparece la forma especial, todavía permanecen en ella, como la negrura en la piel del etíope que resulta por la mezcla de los elementos y no procede del alma, y por ello permanece aún después de muerto.

50. *[Accidentes del individuo y de la especie]*

Y porque cada cosa es individuada por la materia y se coloca en el género o en la especie mediante su forma, por ello los accidentes que siguen a la materia son accidentes del individuo, en base a los cuales también los individuos de la misma especie difieren entre sí. En cambio,

ideo quaedam accidentia principaliter consequntur formam et quaedam materiam. Forma autem invenitur aliqua, cuius esse non dependet ad materiam, ut anima intellectualis; materia vero non habet esse nisi per formam. Unde in accidentibus quae consequntur formam est aliquid quod non habet communicationem cum materia, sicut est intelligere, quod non est per organum corporale, sicut probat Philosophus in III De anima; aliqua vero ex consequentibus formam sunt quae habent communicationem cum materia, sicut sentire. Sed nullum accidens consequitur materiam sine communicatione formae.

49. In his tamen accidentibus quae materiam consequntur invenitur quaedam diversitas. Quaedam enim accidentia consequntur materiam secundum ordinem quem habet ad formam specialem, sicut masculinum et femininum in animalibus, quorum diversitas ad materiam reducitur, ut dicitur in X Metaphysicae; unde remota forma animalis dicta accidentia non remanent nisi aequivoce. Quaedam vero consequntur materiam secundum ordinem quem habet ad formam generalem; et ideo remota forma speciali adhuc in ea remanent, sicut nigredo cutis est in aethiope ex mixtione elementorum et non ex ratione animae, et ideo post mortem in eo manet.

50. Et quia unaquaeque res individuatur ex materia et collocatur in genere vel specie per suam formam, ideo accidentia quae consequntur materiam sunt accidentia individui, secundum quae individua etiam eiusdem speciei ad invicem differunt; accidentia vero quae consequntur formam sunt propriae passiones vel generis vel speciei, unde inveniuntur in omnibus participantibus naturam generis vel speciei, sicut

[3] *De anima* III 1 (429a18-b5).
[4] *Metaph.* X 11 (1058b21-23).

los accidentes que siguen la forma son los atributos propios del género o de la especie, como el ser risible sigue en el hombre a la forma, pues el reír acontece por alguna aprehensión del alma del hombre.

51. *[Accidentes en acto o aptitudes]*

Hay que tener en cuenta también que a veces los accidentes están causados por los principios esenciales según un acto perfecto, como el calor en el fuego que está siempre caliente en acto; pero otras veces sólo según una disposición, y reciben el complemento de un agente exterior, como la luminosidad en el aire que se completa mediante la acción de un cuerpo luminoso exterior; y en tales casos la disposición es un accidente inseparable; pero el complemento que procede de algún principio exterior a la esencia de la cosa, o que no entra en la constitución de la cosa, es separable, como el ser movido o cosas semejantes.

52. *[Accidentes y predicamentos]*

Hay que saber además que género, especie y diferencia, en los accidentes se toman de modo diverso que en las sustancias. Porque en efecto, en las sustancias de la forma sustancial y de la materia se hace algo uno por sí, resultando una cierta naturaleza de esa conjunción, que se coloca con propiedad en el predicamento de la sustancia; por ello en las sustancias los nombres concretos que significan el compuesto se dice que están con propiedad en el género, como las especies y los géneros, como hombre, o animal; en cambio, la forma o la materia no están de este modo en el predicamento, a no ser por reducción, como se dice que los principios están en el género. Pero del accidente y del sujeto no resulta algo uno por sí; por lo cual de su conjunción no resulta una naturaleza a la cual se pueda atribuir la intención de género y de especie. Por ello los nombres de los accidentes, tomados concretamente, no se ponen en el predicamento como especies o géneros, como blanco o músico, a no ser por una reducción, sino sólo en cuanto se significan en abstracto, como la blan-

risibile consequitur in homine formam, quia risus contingit ex aliqua apprehensione animae hominis.

51. Sciendum etiam est quod accidentia aliquando ex principiis essentialibus causantur secundum actum perfectum, sicut calor in igne qui semper est calidus; aliquando vero secundum aptitudinem tantum, sed complementum accidit ex agente exteriori, sicut diaphaneitas in aere quae completur per corpus lucidum exterius; et in talibus aptitudo est accidens inseparabile, sed complementum quod advenit ex aliquo principio quod est extra essentiam rei, vel quod non intrat constitutionem rei, est separabile, sicut moveri et huiusmodi.

52. Sciendum est etiam quod in accidentibus modo alio sumitur genus, differentia et species quam in substantiis. Quia enim in substantiis ex forma substantiali et materia efficitur per se unum, una quadam natura ex earum coniunctione resultante quae proprie in praedicamento substantiae collocatur, ideo in substantiis nomina concreta quae compositum significant proprie in genere esse dicuntur, sicut species vel genera, ut homo vel animal. Non autem forma vel materia est hoc modo in praedicamento nisi per reductionem, sicut principia in genere esse dicuntur. Sed ex accidente et subiecto non fit unum per se; unde non resultat ex eorum coniunctione aliqua natura cui intentio generis vel speciei possit attribui. Unde nomina accidentalia concretive dicta non ponutur in praedicamento sicut species vel genera, ut album vel musicum, nisi per reductionem, sed solum secundum quod in abstracto significantur, ut albedo et musica. Et quia accidentia non componuntur ex materia et forma, ideo

cura o la música. Y puesto que los accidentes no se componen de materia y forma, por eso en ellos no puede tomarse el género de la materia, ni la diferencia de la forma como en las sustancias compuestas, sino que es preciso que el género primero se tome del mismo modo de ser, según el cual el ente se predica de diversas maneras, según un primero y un después en las diez categorías; como se dice cantidad por el hecho de ser medida de la sustancia, y cualidad en cuanto es disposición de la sustancia, y así de los demás, según el Filósofo en el libro IX de la *Metafísica* [5].

53. *[Las diferencias en los accidentes]*

En cambio las diferencias se toman en ellos de la diversidad de los principios por los cuales son causados. Y porque los atributos propios están causados por los principios propios del sujeto, por eso se pone el sujeto en su definición en lugar de la diferencia, si se definen en abstracto, según que entran propiamente en el género, como se dice *chatez* la curvatura de la nariz; pero sería al contrario si su definición se tomase según se dicen en concreto; porque así el sujeto se pondría como género en su definición, y serían definidos al modo de las sustancias compuestas, en las cuales la noción de género se toma de la materia, como decimos *chato* al que tiene la nariz curva. De este modo es también cuando un accidente es principio de otro accidente, como acción, pasión y cuantidad son principios de la relación; y de acuerdo con esto el Filósofo divide la relación en el libro V de la *Metafísica* [6]. Pero dado que los principios propios de los accidentes no siempre son manifiestos, por ello a veces tomamos las diferencias de los accidentes de sus efectos, como congregativo y disgregativo se dicen las diferencias del color, en cuanto están causadas por la abundancia o la escasez de la luz, de la cual proceden las diferentes especies de color.

non potest in eis sumi genus a materia et differentia a forma sicut in substantiis compositis; sed oportet ut genus primum sumatur ex ipso modo essendi, secundum quod ens diversimode secundum prius et posterius dicitur de decem generibus praedicatur, sicut dicitur quantitas ex eo quod est mensura substantiae et qualitas secundum quod est dispositio substantiae, et sic de aliis, secundum Philosophum in IX Metaphysicae.

53. Differentiae vero in eis sumuntur ex diversitate principiorum ex quibus causantur. Et quia propriae passiones ex propriis principiis subiecti causantur, ideo subiectum ponitur in diffinitione eorum loco differentiae si in abstracto diffiniuntur, secundum quod sunt proprie in genere, sicut dicitur quod simitas est curvitas nasi. Sed e converso esset si eorum diffinitio sumeretur secundum quod concretive dicuntur; sic enim subiectum in eorum diffinitione poneretur sicut genus, quia tunc diffinirentur per modum substantiarum compositarum in quibus ratio generis sumitur a materia, sicut dicimus quod simum est nasus curvus. Similiter etiam est si unum accidens alterius accidentis principium sit, sicut principium relationis est actio et passio et quantitas; et ideo secundum haec dividit Philosophus relationem in V Metaphysicae. Sed quia propria principia accidentium non semper sunt manifesta, ideo quandoque sumimus differentias accidentium ex eorum effectibus, sicut congregativum et disgregativum dicuntur differentiae coloris quae causantur ex abundantia vel paucitate lucis, ex quo diversae species colorum causantur.

---

[5] *Metaph.* IX 1 (1045b27-32).
[6] *Metaph.* V 17 (1020b26).

54. [Conclusión][7]

Así pues, en consecuencia, resulta patente cómo se encuentra la esencia en las sustancias y en los accidentes; cómo en las sustancias compuestas y en las simples, y cómo en todas ellas se verifican las intenciones lógicas universales; a excepción del primer principio el cual es de simplicidad infinita, al cual no le convienen las nociones de género o de especie, y por consiguiente tampoco la definición, a causa de su simplicidad; en el cual sea el fin y la conclusión de este tratado. Amén.

54. Sic ergo patet quomodo essentia est in substantiis et accidentibus, et quomodo in substantiis compositis et simplicibus, et qualiter in his omnibus intentiones universales logicae inveniuntur; excepto primo quod est in fine simplicitatis, cui non convenit ratio generis aut speciei et per consequens nec diffinitio propter suam simplicitatem: in quo sit finis et consummatio huius sermonis. Amen.

---

[7] El tratado concluye con la respuesta última a la cuestión planteada acerca del ser, como principio y fundamento. El principio y el fin coinciden en Dios, el cual se caracteriza por su simplicidad absoluta, en la cual no tienen razón de ser ni las intenciones lógicas, ni cabe la definición, ni en verdad tiene esencia porque es solo ser. El final tiene un cierto tono religioso, como el de un sermón del predicador: *in quo sit finis et consummatio huius sermonis!*

LA ETERNIDAD DEL MUNDO

TRADUCCIÓN, INTRODUCCIÓN Y NOTAS DE

EMILIO GARCÍA ESTÉBANEZ

INTRODUCCIÓN

El opúsculo *La eternidad del mundo,* del año 1270 o 1271, considerado auténtico, fue escrito por Santo Tomás en la madurez de su vida y de su carrera como teólogo. El tema objeto de debate o «dubitación», como él mismo se expresa, es el de si el mundo, admitido que ha sido creado por Dios como enseña la fe católica, haya existido siempre. El tema lo había abordado antes varias veces y en este opúsculo no modifica ni su posición anterior ni los argumentos que la amparaban. ¿Qué razones, pues, movieron a Santo Tomás a escribir este tratado específico y autónomo sobre la eternidad del mundo?

1. Contexto histórico y doctrinal

La creación del mundo en el tiempo había sido una posesión pacífica de la fe y de la teología cristianas y no había despertado mayores ansiedades. La doctrina de la temporalidad del mundo estaba claramente enseñada en la Biblia, donde se dice que «al principio» creó Dios el cielo y la tierra (Gén 1,1). Esta doctrina había sido sancionada por los concilios, hacía poco por el Lateranense IV, a finales de 1215, en el decreto *Firmiter* [1], del que, por cierto, Santo Tomás había hecho una exposición a requerimiento de un amigo [2].

A partir del siglo XI, gracias a la labor de los centros de traductores, empiezan a conocerse en Europa, en versión latina, los libros de Aristóteles y de los filósofos árabes y judíos. La cultura musulmana había entrado en contacto con la filosofía griega desde tiempo antes, y los sabios musulmanes se habían inspirado en ella y habían comentado los escritos de sus autores. Por el año 1200 van llegando a las escuelas de artes y de teología de París, junto con las obras de Aristóteles, las de los teólogos y filósofos tanto musulmanes, Avicena, Algazel, Averroes y otros, como las de los judíos, Ibn Gabirol (Avicebrón), Moses Maimónides, etc. Algunas de las doctrinas contenidas en estos escritos procedentes de culturas no cristianas desafiaban frontalmente los dogmas cristianos y sus desarrollos teológicos tradicionales. Así, por ejemplo, la tesis de la eternidad del mundo, sostenida por Aristóteles y explicada por sus comentaristas árabes. Los teólogos parisinos del momento se hacen eco de esta tesis de Aristóteles, pero se limitan a mencionarla, lo más a negarla o a refutar los argumentos que la apoyaban. Así hacen, por ejemplo, San Alberto Magno y San Buenaventura.

---

[1] Cf. Mansi 22,981; Dz 800.

[2] *Expositio super primam et secundam decretalem ad Archidiaconum Tudertinum,* datada entre 1261-1269.

La crisis de 1270

La situación, sin embargo, fue tomando poco a poco un cariz más inquietante. La coherencia y lucidez de la filosofía aristotélica estaba deslumbrando a algunos intelectuales, quienes no creían que pudieran desvirtuarse muchas de sus conclusiones aunque fueran contrarias a la fe. Esta de la eternidad del mundo era una de ellas. En Siger de Brabante y en Boecio de Dacia, cada uno de ellos autor de un tratado sobre la eternidad del mundo, se ve finalizada esta actitud, de la que sin duda no eran ellos los únicos ponentes. Siger distinguía una doble vía de conocimiento, la de los filósofos y la de los teólogos, debiendo la primera hacer su propio recorrido sin el control de la fe. No hay que ocultar, dice, las razones naturales y la fuerza de sus conclusiones, aunque sean contrarias a la verdad revelada. En esta línea defendía que los argumentos de Aristóteles demostraban la eternidad del mundo. Ello no obstante, proclama su adhesión a la doctrina católica, pues es la verdadera [3]. A esta corriente que abrazaba sin reservas las tesis aristotélicas se la ha llamado aristotelismo heterodoxo o radical. Una de las consecuencias más relevante, entre otras muchas, del supuesto de que el mundo era eterno, es que el número de almas resulta infinito. El problema que esto planteaba lo habían afrontado los filósofos musulmanes, Algazel y Averroes principalmente, con la hipótesis de un entendimiento separado único para todos los hombres. Todavía había otras novedades vinculadas a la teología musulmana, como el determinismo de la voluntad, el fatalismo, etc., a lo que se ha llamado el averroísmo latino.

Según Brady, es probable que el primero que toma posiciones públicamente contra la tesis de la eternidad del mundo es el franciscano Guillermo de Baliona en su *Cuestión sobre la eternidad del mundo,* que publicó mientras era regente de teología en la comunidad franciscana de París (1266-1267). Para él la temporalidad del mundo puede probarse con razones eficacísimas [4]. El agustinismo, sobre todo la escuela franciscana, se mostró especialmente beligerante contra la tesis de la eternidad del mundo y, en general, contra las nuevas modas filosóficas. Su representante más emblemático, San Buenaventura, en las conferencias cuaresmales del año 1267 ante los profesores y estudiantes de la universidad de París, refiriéndose al mandamiento de no hacerse imágenes (Éx 20,4), se lamenta de que algunas filosofías, llevadas por una reprobable osadía en la investigación, no son otra cosa que ídolos. Denuncia expresamente tres errores, el de la creación del mundo ab aeterno, el de la unicidad del entendimiento y el de los que niegan la inmortalidad del alma. Los dos segundos son una consecuencia del primero. Por eso le oímos decir que afirmar la eternidad del mundo echa a pique toda la Escritura y equivale a negar que el Hijo de Dios se haya encarnado [5]. En tono retórico añade

---

[3] Cf. F. VAN STEENBERGHEN, *La philosophie au XIII^e siècle* (Publications Universitaires, Lovaina 1966) 383.

[4] I. BRADY, OFM, «The Questions of Master William of Baglione, O.F.M., De aeternitate mundi (Paris 1266-1267)»: *Antonianum* 47 (1972) 366.

[5] *Collationes de decem praeceptis* II, 24-28: *Opera omnia*, t.V (Quaracchi 1891) 514ss; *Obras de San Buenaventura*. Tomo quinto. *Colaciones sobre los diez mandamientos* (BAC, Madrid 1949) 646.

su experiencia de estudiante, cómo se aceleró su corazón al enterarse de que Aristóteles sostenía la eternidad del mundo. En sus pláticas del año siguiente, *De donis Spiritus Sancti,* y en las de 1273, *In Hexaëmeron,* discurre en la misma línea y alude a nuevos errores.

Santo Tomás ya había fijado su posición en este tema en su primer trabajo como profesor en París, el comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo (1254-1256). Según él, la fe nos enseña que el mundo ha sido creado en el tiempo, y ésa es la verdad que debemos aceptar y creer, pero esto no se puede confirmar con razones filosóficas verdaderamente demostrativas. Pero lo mismo hay que decir de las razones que se aducen para establecer su eternidad: no son concluyentes. «Digo, pues, que no hay demostraciones para ninguna de las dos partes, sino sólo razones probables o sofísticas para ambas» [6]. Y en la Suma Teológica: «Que el mundo no ha existido siempre se acepta por la fe únicamente, y no puede demostrarse, lo mismo que hemos dicho antes del misterio de la Trinidad», y añade: «Por lo tanto, que el mundo empezara a existir es creíble, pero no demostrable o cognoscible» [7]. La misma posición mantiene en sus últimos escritos en los que trata esta cuestión, en el comentario a *El cielo y el mundo* de Aristóteles y en el *Cuodlibeto* XII.

Ante la radicalización que tomaban las posturas tanto del aristotelismo heterodoxo que afirmaba la validez de las pruebas racionales de la eternidad del mundo como la de los que, como San Buenaventura, negaban la validez de esas pruebas a la vez que proclamaban que su temporalidad podía demostrarse, Santo Tomás se decidió a intervenir para una vez más exponer que ni una ni otra tesis era válida. *La eternidad del mundo* se enmarca en este contexto. En el mismo año y en los mismos términos contenciosos publica *La unidad del entendimiento,* que es la respuesta a la doctrina de Averroes y a las controversias surgidas en torno a ella.

El grado de tensión que habían alcanzado las disputas y cómo estaban de caldeados los ánimos lo delata el curso siguiente de los acontecimientos. *La eternidad del mundo* salió en la primavera de 1270 y *La unidad del entendimiento* algunos meses después. El 10 de diciembre del mismo año el obispo de París, Esteban Tempier, condenaba una lista de trece proposiciones, la primera la de que el entendimiento humano es uno y el mismo para todos los hombres y, en quinto lugar, la de que el mundo es eterno. En 1277 se lanza una nueva condena contra un rimero de 219 proposiciones entre las que se hallan apiladas las dos nuestras. El desorden en que están redactadas y presentadas revela el nerviosismo y la fiebre condenatoria que se había apoderado de los teólogos conservadores. Aunque Santo Tomás no cae bajo ninguna de estas condenas, su doctrina de que ni la creación del mundo en el tiempo se puede demostrar, ni los argumentos que se aducen para su eternidad se pueden refutar, concitaba una gran oposición. Con su postura, en efecto, Santo Tomás se colocaba bajo el punto de mira de unos y de otros. En Oxford la escuela dominicana le es en su mayor parte contraria. El dominico Roberto Kilwardby, arzobispo de Cantorbery y más tarde cardenal, censura 16 proposiciones, de inspiración tomista, el 18 de marzo de 1277, unos días tan sólo después de la

[6] *In Sent.* II d.1 q.1 a.5 sol.
[7] Cf. *Summa* q.46 a.1.

segunda condena de París. Su sucesor, el franciscano Juan Peckham, que ya durante su estancia parisina había mostrado activamente su aversión a las innovaciones de Santo Tomás, renueva las censuras en 1284, y en 1286 vuelve a la carga condenando ocho proposiciones tomistas, referentes principalmente a la unicidad de la forma sustancial. La escuela franciscana se destacó por su beligerancia contra las tesis tomistas, sin recatarse de citar al autor por el nombre. Entre otros escritos que le acosan nos limitamos a citar el *Correctorium fratris Thomae* de Guillermo de la Mare, salido a la luz entre 1277-1279, tres años después de la muerte de aquél, que recoge en 117 artículos parte de la enseñanza errónea de Santo Tomás. Los dominicos bautizan el libro como *Corruptorium,* título con el que sacarán una larga serie de opúsculos en defensa de su hermano de Orden. Santo Tomás corría peligro de ser condenado por la Universidad de París, lo que movió a San Alberto Magno, ya muy anciano y residente en la lejana Colonia, a emprender un viaje a París (31 de mayo-26 de septiembre de 1277) para defender a su antiguo discípulo. La canonización del Aquinate en 1323 puso fin a esta batalla contra el dominico.

El cristianismo y la filosofía

Sin embargo, sería un error reducir esta polémica a un caso de celos entre escuelas. Las controversias delatan una crisis más profunda y global, que alcanzaba al corazón mismo del cristianismo. Santo Tomás y San Buenaventura representan las dos reacciones generadas ante el desafío planteado por la nueva filosofía, pero el tema desbordaba sus personas. ¿Por qué se arruina la Escritura, y se viene a negar la Encarnación, si el mundo es eterno? Más allá de las escaramuzas lógicas sobre si los argumentos probaban o no probaban, la eternidad del mundo instauraba una cosmovisión diferente de la cristiana. Si el mundo es coeterno con Dios, no hay una historia definida, con un principio y un objetivo perseguido por Dios. El dios aristotélico es un puro postulado lógico para explicar la estructura física del universo, no tiene nada que ver con el hombre. Se basta a sí mismo, no necesita conocer ninguna otra cosa fuera de él, como proclama San Buenaventura en su homilía del Hexaémeron [8]. En la perspectiva cristiana, en cambio, la creación en el tiempo es un acto intencionado de Dios que desea comunicar su bondad a las creaturas. Es el principio de una relación de Dios con el hombre, que tendrá una historia, una historia de amor [9].

Para colmo, la ruina de esta visión entrañable viene del paganismo, esto es, de lo que los cristianos tenían por el epítome y símbolo del error y de la impotencia intelectual, el mundo al que Dios vino a iluminar. ¿Iba a resultar al revés, que los paganos alumbrasen a los creyentes? Recordemos que en la tradición agustiniana Dios ilumina la mente del hombre

---

[8] Cf. *Collationes in Hexaëmeron* VI 2-4; *Opera omnia* VI (Quaracchi 1891) 329; *Obras de San Buenaventura.* III: *Colaciones sobre el Hexaémeron, o Iluminaciones de la Iglesia* (BAC, Madrid 1947) 301.

[9] Cf. P. MARANESI, «La disputa scolastica intorno all'eternità del mondo»: *Laurentianum* 34 (1993) 67-94, que desarrolla las ideas de San Buenaventura en esta perspectiva.

para llevarle a la verdad, Dios es su Maestro, más íntimo al hombre que el hombre mismo. La teología es un saber sapiencial promovido por Dios, no una ciencia adquirida por el hombre. Por eso para San Buenaventura, al menos da esa impresión, era necesario que los argumentos de Aristóteles a favor de la eternidad del mundo fueran falsos y que los argumentos a favor de la temporalidad fueran verdaderos. La razón cristiana tenía que ser superior a la razón pagana.

Santo Tomás muestra un talante más confiado tanto en lo que enseña la fe como en sí mismo. No experimenta ningún recelo ante esta filosofía de origen no cristiano, antes percibe que es un instrumento sumamente útil para articular el discurso teológico y esclarecer las verdades de fe. El cristianismo carecía de una filosofía sólida y sistemática, y ésta de Aristóteles podía suplir esa carencia. No la acepta sin criterio, sino que la interpreta y configura en los aspectos que cree necesarios. Allí donde San Buenaventura teme por la fe y el cristianismo, Santo Tomás realiza una valiente labor de asimilación de la filosofía aristotélica doblegándola a la verdad cristiana. Con ello logra perfilar y ofrecer al cristianismo una filosofía propia, el tomismo [10]. Respecto a la tesis de la eternidad del mundo, que había hecho temblar el corazón de San Buenaventura cuando era estudiante, Santo Tomás, reconociendo que no es una contradicción, niega que las pruebas de Aristóteles sean concluyentes. De ahí no deriva ningún peligro. Lo que sí es peligroso es refutarlos con argumentos que no valen, pues podría ponerse en ridículo la fe ante los infieles al darles la impresión de que «la fe católica se asienta sobre razones vanas y no en la enseñanza solidísima de Dios» [11].

En esta primera crisis del cristianismo al verse confrontado con el saber pagano (la segunda sería la del Renacimiento), Santo Tomás sabe estar a la altura y dar la respuesta acertada.

2. Contenido

La cuestión que se plantea es si el mundo puede ser eterno y creado por Dios. Lo primero que hace Santo Tomás es delimitar en qué términos se plantea esta «dubitación». Es una cuestión teórica. Que el mundo, sea eterno o no, ha sido creado por Dios, lo intima tanto la fe como la sola razón y negarlo es un error abominable. Que ha sido creado en el tiempo, lo sabemos por la fe católica. Pero admitido esto, queda por resolver si bajo el punto de vista del puro discurso racional, que es el aplicado por Aristóteles, se puede o no admitir la eternidad de un mundo eterno y creado o si semejante hipótesis es imposible por abrigar una contradicción. Todos admiten que por parte de Dios no hay obstáculo, pues tiene la potencia suficiente para hacer todo lo que puede ser hecho. Ahora bien, ¿ser eterno y ser creado es algo que puede ser hecho por Dios? ¿No es contradictorio? Santo Tomás tiene buen cuidado de adelantar que si a pesar de ser contradictorio se afirmara que Dios lo puede hacer, eso no sería una herejía. Muchos varones piadosos lo han afirmado y no han sido

[10] Cf. STEENBERGHEN, o.c., 316.
[11] *Contr. Gent.* II 38.

declarados herejes. Sería, en todo caso, falso. Y así lo piensa él. La duda se resume, por tanto, en si los conceptos existir desde siempre y haber sido creado por Dios son dos conceptos que repugnan entre sí, independientemente de que Dios pueda o no pueda hacerlo. Si no hubiera repugnancia, entonces la creación de un mundo eterno no sólo no sería falso sino que podría ser posible, pues nadie se atreverá a decir que Dios en su omnipotencia no puede hacer una cosa que admite ser hecha.

La contradicción entre los conceptos de mundo eterno y de mundo creado por Dios sería, según los opositores, por una de estas dos razones, o por las dos a la vez: Primera, porque la causa debe preceder a su efecto, en este caso, Dios al mundo, el cual por tanto ha entrado a existir y ya no sería eterno. Segunda, porque lo que es creado pasa de no existir a existir como lo delata la fórmula creado «de la nada». El término «nada» no significa algún material a partir del cual se crea, sino que quiere dar a entender la anterioridad de la no existencia de lo creado: primero es la nada o no existencia de la cosa y luego es la existencia de esa cosa creada, la cual, por tanto, no es ya eterna. Es el argumento insignia de San Buenaventura.

Precedencia de la causa a su efecto

Lo primero, pues, es dilucidar si efectivamente la causa precede en el tiempo a su efecto necesariamente. Santo Tomás lo resuelve distinguiendo dos tipos de causas: unas que producen su efecto por movimiento, esto es, progresivamente, y otras que lo producen de súbito. En el primer tipo de causas, el efecto es posterior en el tiempo a la acción de la causa y al agente mismo, pues en tal efecto podemos distinguir el comienzo de su efectuación y el final de la misma. Pero hay otro tipo de causas que producen su efecto instantáneamente, de modo que, desde que existen, existe ya el efecto en estado de término, pues no hay progresión alguna como en las causas que actúan por movimiento. Así el sol y su efecto la iluminación. Dios no produce por movimiento sino instantáneamente, luego su efecto, en este caso el mundo, puede existir desde que Él existe, sólo que hecho por Él. Causa y efecto son simultáneos. Si es así, dado que Dios es eterno, no habría inconveniente o repugnancia alguna en que el mundo exista desde que existe su causa, Dios, es decir, eternamente.

Luego blinda este argumento central con otras consideraciones y respondiendo a algunas objeciones tópicas en el tema. Una de ellas es que Dios es un agente por la voluntad, con lo que podría sugerirse que delibera, es decir, que se da tiempo antes de actuar. Santo Tomás reprocha esta última insinuación, irreverente para con Dios, y anota simplemente que la voluntad divina es una causa que actúa instantáneamente.

Precedencia de la nada a lo creado de la nada

Lo segundo que queda por ver es si no es contradictorio que algo que es creado sea eterno. En efecto, cuando se habla de creación de la nada, la preposición «de» parece insinuar que la no existencia de la cosa creada

ha precedido a su existencia, que su ser viene «después» de su no ser. Éste es, como hemos dicho, uno de los argumentos en que San Buenaventura ponía más énfasis. Según él, ni el filósofo más corto de inteligencia puede dejar de verlo [12]. Para persuadir lo contrario Santo Tomás pone por delante un texto de San Anselmo, en que éste explica cómo la expresión «hacer algo de la nada» significa que algo ha sido verdaderamente hecho, pero «nada» no está por algo de lo cual haya sido hecho. En este sentido decir que lo que ha sido hecho de la nada no ha sido hecho de algo, no es contradictorio. Del texto, indica Santo Tomás, se deduce claramente que entre lo que es hecho o creado y la nada no se pone ningún orden o jerarquía temporal, como si primero estuviera la nada y luego, tiempo después, lo creado. Si se quiere hablar de un orden en el sentido de que lo creado viene «después» de la nada, tal orden no sería temporal sino de naturaleza. Es decir, no es que primero esté la nada y después esté el ser. Lo que ocurre es que la nada, el no existir, es lo primero que compete por sí mismos a los seres que reciben la existencia de otro, de modo que si este otro dejara de asistirles, volverían a la nada, dejarían de existir. La nada por tanto les es más connatural que el existir. Pensar que esa nada está en el tiempo, y en un tiempo previo, es una mala pasada de la imaginación. Tampoco debe pensarse que la nada y el ser coexistieron en algún momento. Al decir, en efecto, que la nada no precede al ser pudiera pensarse que existe a la vez que él. No hay tal, pues lo que se expresa no es que lo creado ab aeterno haya existido algún tiempo como nada sino que en virtud de su naturaleza, si se lo dejara a sí mismo, no tendría existencia, sería nada.

Los conceptos, pues, de ser creado y ser eterno tampoco son, por este capítulo, contradictorios.

A esta argumentación razonada añade Santo Tomás, como era habitual, los argumentos de autoridad. Primero los que trabajan a favor de su tesis general de que entre haber sido hecho y a la vez ser eterno no se da ninguna contradicción. La encuentra precisamente en San Agustín, la gran autoridad en que se apoyaba la corriente de los que negaban la eternidad del mundo. A ellos se dirige, sin duda, cuando arguye que San Agustín, empeñado duramente en hacer plausible la creación del mundo en el tiempo como enseña la Sagrada Escritura, no menciona para nada la incompatibilidad conceptual de ser creado y a la vez eterno, cuando le venía tan a punto para su propósito. Es más, parece dar a entender que tal incompatibilidad no existe. De otro lado, según el mismo San Agustín, los filósofos que han abordado el tema de la creación de todas las cosas por Dios, son los que más han destacado de entre todos, y estos filósofos, comenta Santo Tomás por su cuenta, no han aludido a ningún tipo de incompatibilidad. Santo Tomás califica con ironía el caso de San Agustín y el de los más ilustres pensadores de sorprendente, al no mostrar la sutileza que están mostrando los que perciben una incongruencia entre la eternidad del mundo y su creación. Quizá estos últimos son los únicos que son hombres y con ello empieza la sabiduría, ironiza Santo Tomás, parafraseando un texto de Job burlonamente, un tipo de expansión apenas conocido en él. Replica así Santo Tomás a la afirmación de San Bue-

[12] Cf. *In Sent.* II d.1 p.1 a.1 (II 22a-b).

naventura de que ni los filósofos más cortos de luces dejan de captar que la creación ab aeterno implica una contradicción. En segundo lugar, se vuelve Santo Tomás hacia las autoridades que militaban en contra de la creación ab aeterno, citados por los partidarios de esa opinión. Escoge las de Juan Damasceno y Hugo de San Víctor, en unos textos en que ambos declaran que nada puede ser coeterno con Dios. Santo Tomás las desustancia con otra autoridad, la de Boecio, el cual distingue dos conceptos de eternidad, uno para los seres eternos y creados y otro para Dios, eterno e increado. Una cosa es, dice, discurrir a lo largo de una vida interminable, que es la eternidad de las cosas creadas que han existido siempre, y otra poseer la presencia total y simultánea de una vida interminable, que es la de Dios. Al decir, por tanto, que el mundo creado y Dios son coeternos, no se les equipara en su condición de eternos. Y lo confirma con unos textos de San Agustín.

Hay más razones que se aducen en contra de la eternidad del mundo, concluye, unas de autoridad y otras filosóficas, pero son débiles o ya las ha contestado en otros trabajos. Tan sólo una ofrece mayor dificultad, a saber, que, si el mundo es eterno, el número de almas sería infinito. Santo Tomás ha abordado este tema de una multitud infinita en acto en varias ocasiones y no llega a perfilar una posición nítida e inequívoca, según Steenberghen [13]. De todos modos, recuerda que el tema de la infinidad de almas no es argumento muy útil. En efecto, para algunos de estos filósofos las almas perecen junto con los cuerpos, para otros sólo queda el entendimiento separado, para otros las almas de los que perecieron retornan periódicamente e informan nuevos cuerpos, para otros, en fin, el infinito en acto es posible [14].

---

[13] Cf. o.c., 460-464.

[14] Cf. *Contr. Gent.* II 38, razón sexta y lugares paralelos.

LA ETERNIDAD DEL MUNDO

[Planteamiento] *

Supuesto según la fe católica [1] que el mundo tuvo un comienzo en el tiempo, se ha suscitado la duda de si ha podido existir desde siempre. Para entender el sentido de esta duda hay que distinguir antes en qué convenimos con nuestros opositores y en qué diferimos. Pues si se quiere entender que algo fuera de Dios pudo existir desde siempre, como si fuera posible que pudiera existir algo no hecho por Él, eso es un error abominable no sólo según la fe sino también según los filósofos, quienes confiesan y prueban que todo lo que existe, sea de la manera que sea, no podría existir como no sea causado por quien posee el ser en su expresión suprema y más verdadera [2]. Pero si se quiere entender que algo ha existido siempre pero causado por Dios en todo lo que hay en él, esto es cosa que hay que ver si se sostiene.

Si se dice que esto es imposible, se dirá o porque Dios no pudo hacer algo que siempre haya existido o porque no podía ser hecho, aunque Dios podría hacerlo. En lo primero están todos de acuerdo, a saber, que Dios pudo hacer algo que haya existido siempre, habida cuenta de que su poder es infinito; queda, pues, por ver si es posible que algo que haya existido siempre puede ser hecho.

Si se dice que no puede ser hecho, sólo se puede entender de dos modos o habrá dos razones para ello: o a causa de la remoción de la potencia pasiva o por la repugnancia de conceptos.

DE AETERNITATE MUNDI

Supposito, secundum fidem catholicam, quod mundus durationis initium habuit, dubitatio mota est, utrum potuerit semper fuisse. Cuius dubitationis ut veritas explicetur, prius distinguendum est in quo cum adversariis convenimus, et quid est illud in quo ab eis differimus. Si enim intelligatur quod aliquid praeter Deum potuit semper fuisse, quasi possit esse aliquid tamen ab eo non factum: error abominabilis est non solum in fide, sed etiam apud philosophos, qui confitentur et probant omne quod est quocumque modo, esse non posse nisi sit causatum ab eo qui maxime et verissime esse habet. Si autem intelligatur aliquid semper fuisse, et tamen causatum fuisse a Deo secundum totum id quod in eo est, videndum est utrum hoc possit stare.

Si autem dicatur hoc esse impossibile, vel hoc dicetur quia Deus non potuit facere aliquid quod semper fuerit, aut quia non potuit fieri, etsi Deus posset facere. In prima autem parte omnes consentiunt: in hoc scilicet quod Deus potuit facere aliquid quod semper fuerit, considerando potentiam ipsius infinitam. Restat igitur videre, utrum sit possibile aliquid fieri quod semper fuerit.

Si autem dicatur quod hoc non potest fieri, hoc non potest intelligi nisi duobus modis, vel duas causas veritatis habere: vel propter remotionem potentiae passivae, vel propter repugnantiam intellectuum.

---

* Lugares paralelos: *In Sent.* II d.1 q.1 a.5; *Contr. Gent.* II 38; *De potent.* q.3 a.14 y 17; *Summa* 1 q.46 a.1 y 2; *Quodl.* III a.31; *Quodl.* XII a.7.

[1] Cf. *Conc. Lateran.* IV, «Firmiter» (Mansi 22,981; Dz 800).

[2] Cf. *De potent.* q.3 a.5; *Contr. Gent.* I 13; *Summa* 1 q.44 a.1.

Del primer modo podría decirse, antes de que un ángel sea hecho, que «un ángel no puede ser hecho», pues no preexiste ninguna potencia pasiva a su existencia, ya que no es hecho de una materia previa; no obstante, Dios podía hacer un ángel y podía también hacer que un ángel fuera hecho, puesto que lo hizo y fue hecho. Entendido así, hay que conceder sin más, de acuerdo con la fe, que una cosa causada no puede existir siempre, pues afirmarlo sería afirmar que la potencia pasiva ha existido siempre, lo que es herético. Sin embargo, de aquí no se sigue que Dios no pueda hacer que algo existente desde siempre sea hecho [3].

Del segundo modo se dice que algo no puede ser hecho por la repugnancia de conceptos, lo mismo que no puede ser hecho que la afirmación y la negación sean verdaderas a la vez; aunque algunos dicen que Dios puede hacer esto, otros, en cambio, dicen que ni Dios puede hacerlo, pues tal cosa no es nada. Es claro, no obstante, que no puede hacerlo, porque la afirmación con la que se afirma el ser se destruye a sí misma. Pero si se admite que Dios puede hacer una cosa así, esta posición no es herética, aunque creo que es falsa, como que el pasado no haya existido encierra en sí una contradicción; por eso S. Agustín dice en el libro Contra Fausto «Todo el que dice: "Si Dios es omnipotente, haga que las cosas que han sido hechas no lo hayan sido", no ve que está diciendo esto: "Si Dios es omnipotente, haga que las cosas que son verdaderas sean falsas en virtud de aquello por lo que son verdaderas"» [4]. Y, sin embargo, algu-

Primo modo posset dici, antequam Angelus sit factus, «non potest angelus fieri», quia non praeexistit ad eius esse aliqua potentia passiva, cum non sit factus ex materia praeiacente; tamen Deus poterat facere angelum, poterat etiam facere ut angelus fieret, quia fecit, et factus est. Sic ergo intelligendo, simpliciter concedendum est secundum fidem quod non potest creatum semper esse: quia hoc ponere esset ponere potentiam passivam semper fuisse: quod haereticum est. Tamen ex hoc non sequitur quod Deus non possit facere ut fiat aliquid semper ens.

Secundo modo dicitur propter repugnantiam intellectuum aliquid non posse fieri, sicut quod non potest fieri ut affirmatio et negatio sint simul vera; quamvis Deus hoc possit facere, ut quidam dicunt. Quidam vero dicunt, quod nec Deus hoc posset facere, quia hoc nihil est. Tamen manifestum est quod non potest facere ut hoc fiat, quia positio qua ponitur esse, destruit se ipsam. Si tamen ponatur quod Deus huiusmodi potest facere ut fiant, positio non est haeretica, quamvis, ut credo, sit falsa; sicut quod praeteritum non fuerit, includit in se contradictionem. Unde Augustinus in libro Contra Faustum: «Quisquis ita dicit: "si omnipotens est Deus, faciat ut ea quae facta sunt, facta non fuerint", non videt hoc se dicere: "si omnipotens est Deus, faciat ut ea quae vera sunt, eo ipso quo vera sunt, falsa sint"». Et tamen quidam magni pie dixerunt Deum posse facere de praeterito quod non fuerit praeteritum; nec fuit reputatum haereticum.

---

[3] Hay dos posiciones que quedan excluidas: primero, que una cosa pueda ser eterna sin haber sido creada por Dios. Segundo, que exista una potencia pasiva en la cosa creada (sustancias espirituales como los ángeles) o una materia previa de la que es creada (sustancias materiales). La potencia pasiva supondría una ordenación al ser en una cosa que no existe; lo que es absurdo. Supondría además que la potencia pasiva o la materia son eternas, lo que es herético, ya que existirían sin haber sido creadas por Dios. Despejadas estas dos posiciones, queda la sola cuestión de si ser creado y existir siempre es contradictorio. Santo Tomás precisa: ser creado por Dios «en cuanto a toda la sustancia» para excluir el supuesto de una potencia pasiva o una materia. Lo que quiere aclarar es que la creación *ab aeterno* no implica ninguna potencia pasiva ni materia previas y que, por tanto, no se la puede negar por este capítulo.

[4] *Contra Faustum* XXVI 5: ML 42,481; *Obras completas de San Agustín* XXXI: *Escritos antimaniqueos (2.º)* (BAC, Madrid 1993) 681.

nos grandes hombres dijeron piadosamente que Dios podía hacer que el pasado no fuera pasado, y no fue considerado herético.

Habrá que ver, pues, si hay repugnancia de conceptos en estos dos casos: que algo sea creado por Dios y que, sin embargo, haya existido siempre; y, haya lo que haya de verdadero en esto, que no será herético decir que Dios puede hacer que algo creado por Dios haya existido siempre. Creo que si hubiera repugnancia de conceptos, sería falso, pero si no hay repugnancia de conceptos, no sólo no sería falso sino tampoco imposible; decir otra cosa sería erróneo. En efecto, puesto que propio de la omnipotencia de Dios es exceder todo entendimiento y virtud, deroga expresamente la omnipotencia de Dios quien dice que en las creaturas puede entenderse algo que Dios no puede hacer; ni cabe el recurso a los pecados, pues éstos, en cuanto tales, no son nada [5].

Toda la cuestión, pues, consiste en si ser creado por Dios en cuanto a toda la sustancia y no tener principio en el tiempo repugnan entre sí o no.

[Argumentos de razón]

Que no repugnan se muestra así. Si repugnan, tiene que ser por una de estas dos razones o por las dos: o bien porque es necesario que la causa agente sea antes en el tiempo [I] o bien porque es necesario que el no ser sea antes en el tiempo, por aquello que se dice de que lo creado por Dios es hecho de la nada [II].

[I]. Mostraré en primer lugar que no es necesario que la causa agente, a saber, Dios, preceda en el tiempo a lo causado por Él, si Él lo quisiera.

1. En primer lugar así: ninguna causa que produce su efecto de manera instantánea precede necesariamente en el tiempo a su efecto; pero Dios es una causa que no produce su efecto por movimiento sino instan-

Videndum est ergo utrum in his duobus repugnantia sit intellectuum, quod aliquid sit creatum a Deo, et tamen semper fuerit. Et quidquid de hoc verum sit, non erit haereticum dicere quod hoc potest fieri a Deo ut aliquid creatum a Deo semper fuerit. Tamen credo quod, si esset repugnantia intellectuum, esset falsum. Si autem non est repugnantia intellectuum, non solum non est falsum, sed etiam impossibile: aliter esset erroneum, si aliter dicatur. Cum enim ad omnipotentiam Dei pertineat ut omnem intellectum et virtutem excedat, expresse omnipotentiae Dei derogat qui dicit aliquid posse intelligi in creaturis quod a Deo fieri non possit. Nec est instantia de peccatis, quae inquantum huiusmodi nihil sunt. In hoc ergo tota consistit quaestio, utrum esse creatum a Deo secundum totam substantiam, et non habere durationis principium, repugnent ad invicem, vel non.

Quod autem non repugnent ad invicem, sic ostenditur. Si enim repugnant, hoc non est nisi propter alterum duorum, vel propter utrumque: aut quia oportet ut causa agens praecedat duratione; aut quia oportet quod non esse praecedat duratione; propter hoc quod dicitur creatum a Deo ex nihilo fieri.

Primo ostendam, quod non est necesse ut causa agens, scilicet Deus, praecedat duratione suum causatum, si ipse voluisset. Primo sic. Nulla causa producens suum effectum subito, necessario praecedit duratione suum effectum. Sed Deus est causa

[5] El pecado, en cuanto es falta de orden, es nada, dice en *In Sent.* II d.37 q.1 a.1: *De malo* q.2 a.1 ad 4; *Quodl.* I q.9 a.1.

táneamente, luego no es necesario que preceda en el tiempo a su efecto. La primera está clara por inducción en todos los cambios instantáneos, como es la iluminación y semejantes; sin embargo, puede mostrarse también por la razón así.

Desde el instante en que existe una cosa, puede existir el principio de su acción, como es manifiesto en todos los generables, pues el fuego, en el instante en que empieza a existir, calienta; pero en la operación instantánea el principio y el fin de la misma son simultáneos, incluso lo mismo, como pasa en los indivisibles; luego desde el instante en que existe un agente produciendo su efecto de manera instantánea, puede existir el término de su acción. Ahora bien, el término de la acción es simultáneo con lo hecho mismo; luego no repugna al entendimiento que la causa que produce su efecto instantáneamente no preceda en el tiempo a lo causado por ella. Repugna en las causas que producen sus efectos por movimiento, pues el principio del movimiento tiene que preceder a su fin. Y estando los hombres acostumbrados a las producciones por movimiento, no captan con facilidad que la causa agente no precede en el tiempo a su efecto; de ahí viene que, desconociendo lo más se pronuncien a la ligera mirando a lo menos.

Ni puede objetarse a esta argumentación que Dios es una causa que actúa por la voluntad, pues tampoco es necesario que la voluntad preceda en el tiempo a su efecto; ni tampoco el agente por la voluntad, como no sea porque actúa por deliberación, lo que debemos cuidarnos de atribuir a Dios.

2. Además, la causa que produce toda la sustancia de una cosa no es menos potente al producir toda la sustancia que la causa que produce la forma al producir la forma; muy al contrario, es mucho más potente, pues no produce educiendo de la potencia de la materia, como es el caso del

producens effectum suum non per motum, sed subito. Ergo non est necessarium quod duratione praecedat effectum suum. Prima per inductionem patet in omnibus mutationibus subitis, sicut est illuminatio et huiusmodi. Nihilominus tamen potest probari per rationem sic.

In quocumque instanti ponitur res esse, potest poni principium actionis eius, ut patet in omnibus generabilibus, quia in illo instanti in quo incipit ignis esse, calefacit. Sed in operatione subita, simul, immo idem est principium et finis eius, sicut in omnibus indivisibilibus. Ergo in quocumque instanti ponitur agens producens effectum suum subito, potest poni terminus actionis suae. Sed terminus actionis simul est cum ipso facto. Ergo non repugnat intellectui si ponatur causa producens effectum suum subito non praecedere duratione causatum suum. Repugnat autem in causis producentibus per motum effectus suos, quia oportet quod principium motus praecedat finem eius. Et quia homines sunt assueti considerare huiusmodi factiones quae sunt per motus, ideo non facile capiunt quod causa agens duratione effectum suum non praecedat. Et inde est quod multorum inexperti ad pauca respicientes facile enuntiant.

Nec potest huic rationi obviare quod Deus est causa agens per voluntatem: quia etiam voluntas non est necessarium quod praecedat duratione effectum suum; nec agens per voluntatem, nisi per hoc quod agit ex deliberatione; quod absit ut in Deo ponamus.

Praeterea. Causa producens totam rei substantiam non minus potest in producendo totam substantiam, quam causa producens formam in productione formae; immo multo magis: quia non producit educendo de potentia materiae, sicut est in eo qui producit formam. Sed aliquod agens quod producit solum formam, potest in hoc

que produce la forma. Pero algún agente que produce únicamente la forma es capaz de que la forma por él producida exista desde el momento mismo en que él existe, como se ve en el sol cuando ilumina; luego mucho más Dios, que produce toda la sustancia de la cosa, puede hacer que lo causado por Él exista desde el momento mismo en que Él existe.

3. Además, si existiendo una causa en un momento determinado no puede existir su efecto procediendo de ella en el mismo instante, esto sólo puede ser porque a esa causa le falta algún complemento; la causa completa, en efecto, y lo causado son simultáneos. Pero a Dios nunca le ha faltado complemento alguno; luego existiendo Él puede existir siempre lo causado por Él y, por consiguiente, no es necesario que lo preceda en el tiempo.

4. Además, la voluntad del que quiere no pierde nada de su virtud, principalmente en Dios. Pero los que dan la solución acudiendo a las razones de Aristóteles que prueban que las cosas siempre han existido por Dios porque lo mismo siempre hace lo mismo, todos dicen que tal cosa se seguiría si no fuera un agente por la voluntad; luego aunque se le ponga como agente por la voluntad, se seguiría que puede, a pesar de ello, hacer que lo causado por Él nunca esté sin existir. Está claro así que no repugna al entendimiento que el agente por la voluntad no preceda en el tiempo a su efecto, pues Dios no puede hacer que lo que repugna al entendimiento exista.

[II]. Queda ahora por ver si repugna al entendimiento que lo que ha sido hecho nunca haya estado sin existir, dado que es necesario que su no existencia le haya precedido en el tiempo, por cuanto se dice que ha sido hecho de la nada.

1. Pero que esto no repugna lo más mínimo se ve por lo que dice Anselmo en el *Monologio* capítulo 8, donde expone cómo se dice que la creatura ha sido hecha de la nada: «Empleamos —dice— la tercera interpretación cuando decimos que algo ha sido hecho de la nada, entendiendo

quod forma ab eo producta sit quandocumque ipsum est, ut patet in sole illuminante. Ergo multo fortius Deus, qui producit totam rei substantiam, potest facere ut causatum suum sit quandocumque ipse est.

Praeterea. Si aliqua causa sit qua posita in aliquo instanti non possit poni effectus eius ab ea procedens in eodem instanti, hoc non est nisi quia causae deest aliquid de complemento: causa enim completa et causatum sunt simul. Sed Deo nunquam defuit aliquid de complemento. Ergo causatum eius potest poni semper eo posito; et ita non est necessarium quod duratione praecedat.

Praeterea. Voluntas volentis nihil diminuit de virtute eius, et praecipue in Deo. Sed omnes solventes ad rationes Aristotelis, quibus probatur res semper fuisse a Deo per hoc quod idem semper facit idem, dicunt quod hoc sequeretur si non esset agens per voluntatem. Ergo et si ponatur agens per voluntatem, nihilominus sequitur quod potest facere ut causatum ab eo nunquam non sit.

Et ita patet quod non repugnat intellectui quod dicitur agens non praecedere effectum suum duratione; quia in illis quae repugnant intellectui, Deus non potest facere ut illud sit.

Nunc restat videre an repugnet intellectui aliquod factum nunquam non fuisse, propter quod necessarium sit non esse eius duratione praecedere, propter hoc quod dicitur ex nihilo factum esse.

Sed quod hoc in nullo repugnet, ostenditur per dictum Anselmi in Monologion, 8 capitulo, exponentis quomodo creatura dicatur facta ex nihilo: «Tertia, inquit, interpretatio, qua dicitur aliquid esse factum de nihilo, est cum intelligimus esse

que ha sido verdaderamente hecho, pero que no hay nada de lo cual ha sido hecho. Así se dice de un hombre oprimido por la tristeza sin causa, que está triste por nada. Si se entiende en este sentido lo que hemos dicho anteriormente, a saber, que, excepto la esencia suprema, todo lo que viene de ella ha sido hecho de la nada, es decir, no ha sido hecho de algo [...], no se encontrará ninguna contradicción»[6]. Es claro, por tanto, de acuerdo con esta exposición, que lo hecho no se pone en orden ninguno a la nada, como si fuera necesario que lo que ha sido hecho hubiera sido nada y luego fuera algo.

2. Además, supóngase que se sigue afirmando el orden a la nada denotado en la preposición, de modo que el sentido sea que la creatura ha sido hecha de la nada, esto es, ha sido hecha después de la nada. Este término «después» denota un orden sin más. Pero el orden es múltiple, a saber, de tiempo y de naturaleza; si, pues, de lo común y universal no se sigue lo propio y particular, no sería necesario que, porque la creatura existe después de la nada, la nada fuera anterior en el tiempo y después fuera algo, sino que basta con que la nada sea anterior por naturaleza al ente[7]. En efecto, lo que le conviene a una cosa por sí misma está en ella naturalmente antes que lo que únicamente tiene de otro; pero la creatura tiene el ser únicamente de otro; dejada a sí misma, considerada en sí misma, no es nada; luego la nada le es naturalmente anterior que el ser. Pero, porque no le preceda en el tiempo, tampoco es necesario que la nada y el ser existan a la vez; no se afirma, en efecto, que si la creatura existió siempre, fue nada en algún tiempo, sino que se afirma que su naturaleza sería tal que, si se la dejase a sí misma, sería nada: lo mismo que si dijéramos que el aire ha sido iluminado siempre por el sol, sería necesario decir que el aire ha sido hecho lúcido por el sol. Y puesto que

quidem factum, sed non esse aliquid unde sit factum. Per similem significationem dici videtur, cum homo contristatus sine causa dicitur contristatus de nihilo. Secundum igitur hunc sensum si intelligatur quod supra conclusum est, quia praeter summam essentiam cuncta quae sunt ab eadem ex nihilo facta sunt, id est non ex aliquo; nihil inconveniens sequetur». Unde patet quod secundum hanc expositionem non ponitur aliquis ordo eius quod factum est ad nihil, quasi oportuerit illud quod factum est nihil fuisse et postmodum aliquid esse.

Praeterea, supponatur quod ordo ad nihil in praepositione importatus remaneat affirmatus, ut sit sensus: creatura facta est ex nihilo, id est facta est post nihil: haec dictio "post" ordinem importat absolute. Sed ordo multiplex est: scilicet durationis et naturae. Si igitur ex communi et universali non sequitur proprium et particulare, non esset necessarium ut propter hoc quod creatura dicitur esse post nihil, prius duratione fuerit nihil, et postea fuerit aliquid: sed sufficit, si prius natura sit nihil quam ens; prius enim naturaliter inest unicuique quod convenit sibi in se, quam quod ex alio habetur. Esse autem non habet creatura nisi ab alio; sibi autem relicta in se considerata nihil est: unde prius naturaliter est sibi nihilum quam esse. Nec oportet quod propter hoc sit simul nihil et ens, quia duratione non praecedit: non enim ponitur, si creatura semper fuit, ut in aliquo tempore nihil sit: sed ponitur quod natura eius talis esset quod esset nihil, si sibi relinqueretur; ut si dicamus aerem semper illuminatum fuisse a sole, oportebit dicere, quod aer factus est lucidus a sole.

---

[6] Cf. ML 158,156; *Obras completas de San Anselmo,* I (BAC, Madrid 1952) 217.

[7] Al pasar del orden temporal al orden de naturaleza Santo Tomás se sitúa en el plano ontológico. En las Sentencias se remite para esta distinción a Avicena (cf. *In Sent.* II d.1 q.1 a.5 ad 2).

todo lo que es hecho es hecho por algo no casual [8], vale decir, por algo que no existe por casualidad a la vez que lo hecho, habría que decir que ha sido hecho lúcido de lo no lúcido o de lo tenebroso; no que alguna vez haya existido como no lúcido o tenebroso sino que sería tal si el sol lo dejara a sí mismo. Lo que está claro más expresamente en las estrellas y planetas que son iluminados por el sol siempre.

[Argumentos de autoridad]

Está claro, pues, que cuando se dice que algo ha sido hecho por Dios y que nunca estuvo sin existir no hay ninguna repugnancia conceptual.

1. Si la hubiera, es sorprendente que Agustín no la viera, pues sería una vía eficacísima para refutar la eternidad del mundo; sin embargo omite también esta vía por completo, a pesar de que él mismo impugna la eternidad del mundo con muchos argumentos en el libro XI y XII de *La ciudad de Dios*. Más aún, parece insinuar que no hay aquí repugnancia de conceptos, por lo que dice en el libro X de *La ciudad de Dios,* en el capítulo 31, hablando de los platónicos: «Pero hallaron modo de resolver el problema diciendo que no se trata del comienzo del tiempo, sino del comienzo de la sustitución de un ser; dicen ellos: "Como si un pie desde la eternidad siempre hubiera estado en el polvo, siempre estaría debajo la huella; y, sin embargo, nadie dudaría de que la huella había sido hecha por el que pisaba, el uno no es anterior al otro, aunque haya sido hecho por el otro; así, dicen, el mundo y los dioses creados en él existieron siempre por existir el que los creó, y, sin embargo, han sido hechos"» [9]. Y nunca dice que esto no pueda entenderse sino que procede de otro modo contra ellos. Asimismo, en el libro XI, capí-

Et quia omne quod fit, ex incontingenti fit, idest ex eo quod non contingit simul esse cum eo quod dicitur fieri; oportebit dicere quod sit factus lucidus ex non lucido, vel ex tenebroso; non ita quod umquam fuerit non lucidus vel tenebrosus, sed quia esset talis, si eum sibi sol relinqueret. Et hoc expressius patet in stellis et orbibus quae semper illuminantur a sole.

Sic ergo patet quod in hoc quod dicitur, aliquid esse factum et nunquam non fuisse, non est intellectus aliqua repugnantia. Si enim esset aliqua, mirum est quomodo Augustinus eam non vidit: quia hoc esset efficacissima via ad improbandum aeternitatem mundi, cum tamen ipse multis rationibus impugnet aeternitatem mundi in undecimo et duodecimo De civitate Dei, hanc etiam viam omnino praetermittit. Quinimmo videtur innuere quod non sit ibi repugnantia intellectuum: unde dicit decimo De civitate Dei, 31 capitulo, de Platonicis loquens: «Id quomodo intelligant invenerunt, non esse hoc scilicet temporis sed substitutionis initium. Sic enim, inquiunt, si pes ex aeternitate semper fuisset in pulvere, semper ei subesset vestigium, quod tamen vestigium a calcante factum nemo dubitaret; nec alterum altero prius esset, quamvis alterum ab altero factum esset. Sic, inquiunt, et mundus et dii in illo creati semper fuerunt, semper existente qui fecit; et tamen facti sunt». Nec umquam dicit hoc non posse intelligi: sed alio modo procedit contra eos. Item dicit XI libro,

[8] La fórmula «Omne quod fit ex incontingenti fit» es usada por Santo Tomás como un axioma *(In Sent.* III d.3 q.5 a.3 ad 3 y *De potent.* q.3 a.1 ad 15). El principio se encuentra en *La Física* de Aristóteles (I 5: 188b35) y significa que en la naturaleza los cambios ocurren según secuencias determinadas, de modo que un ser no puede hacer o padecer cualquier cosa de cualquier otra, como no sea por accidente.

[9] ML 41,311; CCL 47,309; *Obras de San Agustín* XVI: *La ciudad de Dios (1.°)* (BAC, Madrid ³1977) 672.

tulo 4, dice: «Hay otros que confiesan haber sido hecho (el mundo) por Dios, pero no admiten que tenga principio de tiempo, sino de su creación, de suerte que ha sido hecho de continuo en un modo apenas inteligible. Parece con ello» [10], etc. La causa de que apenas sea inteligible la había tocado en la primera argumentación.

2. Es sorprendente también que los filósofos más nobles no hayan visto esta repugnancia. Dice Agustín en el mismo libro, capítulo 5, al hablar contra los mencionados en la cita anterior: «Al presente discutimos con los que admiten con nosotros un Dios incorpóreo y creador de todas las naturalezas distintas de Él» [11], de quienes añade luego: «Éstos han superado a los restantes filósofos por su nobleza y autoridad» [12]. Y esto también es claro para quien considere atentamente lo dicho por los que pusieron que el mundo ha existido siempre, pues lo ponen, no obstante, hecho por Dios, sin percibir para nada esta repugnancia de conceptos; luego los que la perciben tan sutilmente son los únicos que son hombres y con ellos comienza la sabiduría [13].

3. Pero puesto que algunas autoridades parecen obrar a su favor, hay que mostrar que les prestan un débil apoyo. Dice Damasceno en el Libro I capítulo 8: «Lo que es trasladado del no ser al ser no puede por naturaleza ser coeterno con lo que no tiene principio y existe siempre» [14]. Igualmente Hugo de San Víctor al principio de su libro *Los Sacramentos:* «La inefable virtud de la omnipotencia no pudo tener nada coeterno, fuera de ella misma, que le ayudara a obrar» [15].

4 capitulo: «Qui autem a Deo quidem mundum factum fatentur, non tamen eum temporis sed suae creationis initium habere, ut modo quodam vix intelligibili semper sit factus; dicunt quidem aliquid», etc. Causa autem quare est vix intelligibile, tacta est in prima ratione.

Mirum est etiam quomodo nobilissimi philosophorum hanc repugnantiam non viderunt. Dicit enim Augustinus in eodem libro, capitulo 5, contra illos loquens de quibus in praecedenti auctoritate facta est mentio: «Cum his agimus qui et Deum corporum et omnium naturarum quae non sunt quod ipse, creatorem nobiscum sentiunt»; de quibus postea subdit: «Isti philosophos ceteros nobilitate et auctoritate vicerunt». Et hoc etiam patet diligenter consideranti dictum eorum qui posuerunt mundum semper fuisse, quia nihilominus ponunt eum a Deo factum, nihil de hac repugnantia intellectuum percipientes. Ergo illi qui tam subtiliter eam percipiunt, soli sunt homines, et cum illis oritur sapientia.

Sed quia quaedam auctoritates videntur pro eis facere, ideo ostendendum est quod praestant eis debile fulcimentum. Dicit enim Damascenus I libro, 8 capitulo: «Non aptum natum est quod ex non ente ad esse deducitur coaeternum esse ei quod sine principio est et semper est». Item Hugo de Sancto Victore in principio libri sui De sacramentis, dicit: «Ineffabilis omnipotentiae virtus non potuit aliud praeter se habere coaeternum, quo faciendo iuvaretur».

Sed harum auctoritatum et similium intellectus patet per hoc quod dicit Boetius in ultimo De consolatione: «Non recte quidam, cum audiunt visum Platoni mundum

[10] ML 41,319; CCL 48,324; *Obras de San Agustín,* l.c., p.688.
[11] ML 41,319-320; CCL 48,325; *Obras de San Agustín,* l.c., p.691. El texto latino de la BAC pone «Deum incorporeum» donde el de la Leonina pone «Deum corporum», pero el sentido se conserva el mismo en ambos.
[12] Ibid.
[13] Alusión a Job 12,2.
[14] *De fide orthodoxa* I 8: MG 94,814.
[15] *De sacramentis* I 1: ML 176,187.

Pero el sentido de estas autoridades y otras parecidas está claro por lo que dice Boecio en el libro último de *La consolación:* «Algunos, cuando oyen que a Platón le pareció que este mundo no tuvo principio en el tiempo ni tendrá final, deducen que este mundo creado es coeterno con el Creador, lo que no es correcto. Una cosa es, en efecto, discurrir por una vida interminable, lo que Platón atribuyó al mundo, otra ser la presencia total y simultánea de una vida interminable, lo que manifiestamente es propio de la mente divina» [16]. De aquí es claro que tampoco se sigue lo que algunos objetan, a saber, que la creatura se igualaría a Dios en la duración.

Y que el sentido en que se dice que nada en modo alguno puede ser coeterno con Dios es éste, a saber, porque nada puede ser inmutable sino sólo Dios, está claro por lo que dice Agustín en el libro XII de *La ciudad de Dios,* capítulo 15: «Y puesto que el tiempo se sucede gracias a la mutabilidad, no puede ser coeterno con la eternidad inmutable. Por eso, aunque la inmortalidad de los ángeles no transcurre en el tiempo, y no es pasada, como si ya no existiera, ni futura, como si todavía no existiese, sin embargo, su movimiento, por el que se origina el tiempo, va pasando del futuro al pasado. Luego no pueden ser coeternos al Creador, de quien no se puede afirmar que haya movimientos en Él como si tuviera algo que fue, pero que ya no es, o algo que será, pero que todavía no es» [17]. E, igualmente, en el libro VIII *Sobre el Génesis* dice también: «Puesto que la naturaleza de la Trinidad es enteramente inconmutable, por eso es eterna de tal suerte que nada puede serle coeterno» [18]. Palabras parecidas dice en el libro XI de *Las confesiones* [19].

4. También añaden razones a su favor, que también tocaron y solucionaron los filósofos, entre las que está una más difícil que es sobre la infinidad de las almas: si el mundo ha existido siempre, es necesario que

hunc nec habuisse initium temporis, nec habiturum esse defectum, hoc modo Conditori conditum mundum fieri coaeternum putant. Aliud enim est per interminabilem vitam duci, quod mundo Plato tribuit, aliud interminabilis vitae totam pariter complexam esse praesentiam, quod divinae mentis esse proprium manifestum est». Unde patet quod etiam non sequitur quod quidam obiiciunt, scilicet quod creatura aequaretur deo in duratione.

Et quod per hunc modum dicatur quod nullo modo potest esse aliquid coaeternum Deo, quia scilicet nihil potest esse immutabile nisi solus Deus, patet per hoc quod dicit Augustinus in libro XII De civitate Dei, capitulo 15: «Tempus, quoniam mutabilitate transcurrit, aeternitati immutabili non potest esse coaeternum. Ac per hoc etiam si immortalitas angelorum non transit in tempore, nec praeterita est quasi iam non sit, nec futura quasi nondum sit; tamen eorum motus, quibus tempora peraguntur, ex futuro in praeteritum transeunt. Et ideo Creatori, in cuius motu dicendum non est vel fuisse quod iam non sit, vel futurum esse quod nondum sit, coaeterni esse non possunt». Similiter etiam dicit VIII Super Genesim: «Quia omnino incommutabilis est illa natura Trinitatis, ob hoc ita aeterna est ut ei aliquid coaeternum esse non possit». Consimilia verba dicit in XI Confessionum.

Addunt etiam rationes pro se, quas etiam philosophi tetigerunt et eas solverunt, inter quas illa est difficilior quae est de infinitate animarum: quia si mundus semper

---

[16] *La consolación de la filosofía* V, prosa 6: ML 63,859; CCL 94,101 lin.28-34.

[17] ML 41,364-365; CCL 48,372; *Obras de San Agustín,* l.c., p.788.

[18] *Super Genes. ad litt.* VIII 23: ML 34,389; *Obras de San Agustín* XV (BAC, Madrid 1957) 997.

[19] En el capítulo 30.

ahora las almas sean infinitas. Pero esta razón no viene a propósito, pues Dios pudo hacer al mundo sin hombres y sin almas, o pudo hacer a los hombres cuando los hizo, aun cuando al mundo lo hizo entero desde la eternidad, y así no quedarían infinitas almas después de los cuerpos. Además, no está todavía demostrado que Dios no pueda hacer que existan infinitas cosas en acto [20].

Hay también otras razones a las que me abstengo de responder al presente, o porque han sido respondidas en otro lugar, o porque algunas de ellas son tan débiles, que con su debilidad parecen prestar probabilidad a la parte contraria.

fuit, necesse est modo infinitas animas esse. Sed haec ratio non est ad propositum, quia Deus mundum facere potuit sine hominibus et animabus, vel tunc homines facere quando fecit, etiam si totum mundum fecisset ab aeterno; et sic non remanerent post corpora animae infinitae. Et praeterea non est adhuc demonstratum, quod Deus non possit facere ut sint infinita actu.

Aliae etiam rationes sunt, a quarum responsione supersedeo ad praesens, tum quia eis alibi responsum est, tum quia quaedam earum sunt adeo debiles, quod sua debilitate contrariae parti videntur probabilitatem afferre.

---

[20] Cf. *Quodl.* IX q.1 a.2; *Summa* 1 q.7 a.4 y demás lugares paralelos.

DE LA UNIDAD DEL ENTENDIMIENTO

TRADUCCIÓN, INTRODUCCIÓN Y NOTAS DE

ABELARDO LOBATO, O.P.

INTRODUCCIÓN

Este opúsculo presenta algunas características que le confieren un relieve especial entre los escritos de Santo Tomás. En relación con el autor se lleva la palma de la *«vis polemica»* que toca el vértice; no tiene par como documento histórico acerca de la vida universitaria en París en el siglo XIII; en este escrito se habla por vez primera del influjo de Averroes en occidente y se da el nombre de «averroístas» a sus seguidores; la «lectura» que Tomás hace de los textos de Aristóteles acerca del entendimiento es un modelo de «exégesis» textual; la doctrina sobre el entendimiento y su relación con la humanidad del hombre es todo un compendio de la antropología de Tomás de Aquino. Se puede decir que en este escrito el «buey mudo» da uno de esos potentes «mugidos» que presagiaba su maestro Alberto el Grande, destinados a resonar en todo el mundo. El Tomás pacífico deja paso al Tomás apasionado por la verdad que sale al campo y lucha a brazo partido con Averroes, y con sus seguidores de la Facultad de artes de París. La lucha por la verdad implica el combate a muerte contra el error. Tomás es ante todo un teólogo. Pero en esta ocasión él mismo elige el campo del diálogo y disputa, y se sitúa en el horizonte de la razón. El teólogo deja paso al filósofo y la filosofía da unc de sus primeros y fundamentales pasos en Occidente. Por todo ello e opúsculo nos sitúa en un momento originario del filosofar en occidente.

El tratado se inscribe en la historia del aristotelismo y de su influjo en la cultura occidental [1]. El libro *De Anima* del Filósofo era todo un hito en la *paideia* griega. Aristóteles lograba la primera antropología integral con la aplicación de su teoría hilemórfica al ser humano. El hombre era visto como un compuesto de cuerpo y alma, porque ésta era el acto primero del cuerpo organizado. En el libro III Aristóteles se plantea el problema de la relación del alma, forma del cuerpo, con el entendimiento. ¿Es éste una potencia de esa alma, o es algo superior y divino como lo ha presentado Anaxágoras? En los capítulos 4 y 5 de ese libro Aristóteles deja la marca del genio. Trata del entendimiento desde su teoría del acto y la potencia, y con breves pinceladas, describe un doble entendimiento, uno potencial análogo a la materia, lugar de las ideas, otro agente, análogo a la luz, que todo lo hace inteligible. Estas páginas son de lo más original en su obra, un rayo de luz en la noche. El problema del entendimiento humano queda planteado en toda su hondura, y su dificultad. El hombre es, ante todo, aquello que es principalmente, es el ser que entiende. Porque entiende ama, elige, actúa, ordena y juzga. Pero ¿qué es entender y qué es el entendimiento? A la luz de la definición del alma, cual se propone en el libro II, hay que decir que es una potencia del alma forma del cuerpo. Pero a la luz de las expresiones del libro III es preciso recurrir a Anaxá-

[1] Sobre el impacto de la entrada de Aristóteles en occidente, en el siglo XIII, cf. F. VAN STEENBERGHEN, *La philosophie au XIII^e siècle* (Lovaina-París 1966).

goras que habla del entendimiento que todo lo ordena y dispone en el mundo, y por tanto es algo separado, divino, único [2].

Nada tan incitante para los comentadores como los textos profundos y oscuros de los maestros. Así ocurrió con esos dos capítulos del libro III. Primero fueron los griegos a partir de Teofrasto, luego los árabes a partir de Al Farabi. La literatura filosófica acerca del «entendimiento» es una selva, donde el lector se pierde. Ibn Rusd, el Averroes de los latinos, es el último de los discípulos árabes de Aristóteles que ha comentado con profunda veneración y aguda inteligencia esos textos del libro *De Anima* [3]. Averroes se inclina por la interpretación radical, por la separación entre el alma y el entendimiento, como ya lo había hecho Alejandro de Afrodisia, el Comentador griego. El entendimiento no es la potencia del alma, es una entidad separada y única. Su comentario fue traducido por Miguel Scoto en Toledo. No habían pasado 25 años de la muerte de Averroes, acaecida en 1198, cuando ya circulaban en París manuscritos del Gran Comentario [4].

En el breve escrito *De ente et essentia,* el bachiller sentenciario Tomás ya ha advertido la presencia de Averroes en París, ya conoce su interpretación, y con sencillez y firmeza afirma que Averroes se equivoca. Confunde la especie, que es singular, con su significado universal que es común a los que entienden. Pero en ese momento apenas le da importancia. Pasaron algunos años, creció la Facultad de Artes, y los textos de Aristóteles y de sus comentadores, antes prohibidos por la censura, ahora pasan a ser libros de texto. Tomás vuelve a París en 1269 y advierte que en la Facultad de Artes se interpreta a Aristóteles siguiendo fielmente al Comentador Averroes. A sus manos llega un escrito anónimo, quizá la *reportatio* de uno de los profesores jóvenes, entre los cuales destaca Siger de Brabant. En el año 1268, Siger ha divulgado un escrito, *Quaestiones in III De Anima* [5]. Ante este hecho Tomás se siente doblemente llamado en causa, como pensador y como teólogo. Tomás defiende la necesidad de la filosofía en la formación humana, ha hecho la opción por la filosofía de Aristóteles y como Alberto se ha propuesto hacerlo inteligible a los latinos [6]. Lo conoce a fondo y lo ha usado en su Comentario a las Sentencias. Además es un teólogo que recurre al uso de la filosofía en ayuda de la teología y de la fe, y aquí se encuentra con una doctrina que es incompatible con la fe, con la moral, con la tradición [7].

El hecho es grave y requiere una respuesta apropiada. Ante todo, la causa de la verdad, por ella se vive y se muere. Pero también la causa de Aristóteles, y la causa de la fe. Todo ello es a un tiempo la causa de Tomás y de su estilo nuevo de hacer teología usando la filosofía. ¿Cómo demos-

---

[2] Cf. G. REALE, «Storia della filosofia antica»: *Vita e pensiero* 2 (1976) 335ss.

[3] Cf. F. S. CRAWFORD, *Averrois Cordubensis Commentarium magnum in Aristotelis De Anima Libros* (The Mediaeval Academy of America, [Mass.], Cambridge [MA] 1953).

[4] Cf. R. A. GAUTHIER, «Le traité De Anima et potentiis eius d'un maître anonyme vers 1225»: *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 66 (1982) 3-55.

[5] Han sido editadas por C. Bazán (Lovaina-París 1972).

[6] En 1256 Alberto Magno había escrito contra el error del monopsiquismo de Averroes, con el título *De Unitate Intellectus contra Averroem.*

[7] Cf. A. LOBATO, «Filosofía y teología. El uso y abuso de la filosofía en teología en el análisis de las primeras obras de Santo Tomás», en AA.VV., *San Tommaso Teologo* (Studi tomistici 59; Libreria Editrice Vaticana, 1995) 60-84.

trar a los «agustinianos» que el agua de la filosofía se convierte en ayuda de la teología y de la fe? ¿Cómo permanecer en la defensa de Aristóteles si lleva a estos extremos incompatibles con la fe? Tomás sale al paso para defender la verdad: aristotélico y no averroísta, filósofo y defensor del hombre, teólogo que hace uso de la filosofía en la «sacra doctrina»[8]. Es comprensible que la pasión por la defensa de la verdad le lleve a usar expresiones duras contra Averroes y sus seguidores. El error en los principios es siempre fatal. Si el hombre es lo que es ante todo por el entendimiento como facultad del alma espiritual, la defensa de la verdad sobre el entendimiento es la mejor defensa del hombre. Tomás se refleja de cuerpo entero en este tratado sobre el entendimiento y el hombre.

Como introducción a la lectura y al estudio de este original, profundo y polémico tratado es oportuno comenzar por situarlo en su momento histórico, poner luego de relieve su núcleo doctrinal, y concluir con alguna noticia de la acogida que ha tenido en el pasado.

1. Génesis histórica

Tomás ha escrito en París este tratado sobre la relación del hombre con el entendimiento, «*contra los averroístas*». No conocemos la fecha exacta de su publicación, pero todo indica que ha sido escrito antes del mes de diciembre de 1270 en París. El 10 de diciembre de ese año el obispo de París Esteban Tempier promulga un decreto en el cual condena 13 proposiciones doctrinales por ser contrarias a la fe[9]. Las dos primeras se refieren al tema del opúsculo. Que Tomás no haya hecho referencia a este importante documento es índice seguro de que lo ha escrito con anterioridad.

En los primeros meses de 1269, Tomás ha vuelto a París por tercera vez. Allí había llegado en 1245 de estudiante y de novicio, y vivió en el convento de Santiago hasta 1248. Volvió de la escuela de Alberto en Colonia como bachiller sentenciario en 1252, y dejó otra vez París al terminar sus tres años de *magister regens,* destinado a su provincia de Italia, en la cual ejerce su oficio de maestro de modo muy intenso y en lugares diversos durante diez años. Retorna ahora, enviado por la Orden, para dar solución a la profunda crisis que viven la Universidad y la Orden en esos años. La crisis doctrinal afecta de modo especial a la Facultad de Filosofía, que por los años cincuenta se ha desarrollado de modo sorprendente. El factor decisivo ha sido la llegada masiva de las obras de Aristóteles traducidas al latín, junto con obras de sus comentadores y de filósofos griegos y árabes. Sobre Aristóteles, en la Facultad de Teología, pesaba una condena desde el lejano 1215. En verdad no había tenido mucha vigencia por la resistencia de los Profesores. El papa Gregorio IX había nombrado una comisión para la revisión de las obras del Filósofo. Pero esa revisión no se llevó a cabo. Alberto Magno había iniciado una

---

[8] Cf. A. LOBATO, «Filosofía y "sacra doctrina" en la escuela dominicana del s. XIII»: *Angelicum* 71 (1994) 3-42.

[9] Cf. P. MANDONNET, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII^e siècle* (Friburgo 1908-1911).

campaña para la difusión de las obras de Aristóteles. La Orden de Predicadores en el Capítulo General de 1259 en Valenciennes, con el aval de los cinco grandes maestros de aquel momento, entre los que se contaban Alberto y Tomás, había cambiado la prohibición de las Constituciones de 1228: *In libris gentilium non legant,* con la obligación de estudiar filosofía en los primeros años, como preparación para la teología [10]. Tomás simpatiza con el maestro Alberto y va más allá en el estudio y asimilación de Aristóteles, defendiendo con Agustín que los cristianos tenemos que asimilar de los gentiles toda verdad que no sea contraria a la fe.

Desde los años cincuenta se ha formado en París una nueva generación de estudiosos que conocen los textos de Aristóteles y de sus comentadores. Comienzan a destacar algunos profesores en la Facultad de Artes, como Boecio de Dacia, Berniero de Nevilles, y por encima de todos el personaje polifacético, polemista, brillante, inquieto, agudo e informado Siger de Brabant. Mientras crece la Facultad de Artes, pierde altura la de Teología. En esta facultad había escrito hacia 1230 Juan de la Rochelle un tratado sobre las potencias del alma, *Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae,* recogiendo la teoría averroísta de la cogitativa, como ya lo había hecho su maestro Alejandro de Hales. En estos autores quieren ver algunos los principios del averroísmo latino [11]. Buenaventura, promovido al mismo tiempo que Tomás, ha sido elegido Ministro General de los franciscanos y tiene que dejar París. Esteban Tempier es elegido obispo en 1268. En la cátedra de teología enseñan Gerardo de Abbeville, Roberto de Sorbona y Pedro de Tarentaise, que es el sucesor de Tomás y pronto será elegido Papa. Tomás de Aquino viene en el momento de tensión entre la Facultad de Artes y la de Teología.

La documentación histórica de este momento de tensión es escasa. Las noticias más fiables son las que da el mismo Tomás en este escrito. En el prólogo dice que «*desde un cierto tiempo*» se difunde con rapidez, como aceite derramado, la interpretación de Averroes sobre el entendimiento. Esto supone que ya son varios años de difusión. Afirma además que son *muchos* los que han sido seducidos por esta doctrina. Todo indica que hay escritos que circulan, en la Facultad y fuera de ella, como el que ha llegado a las manos de Tomás. Pueden ser *reportationes* del aula, donde enseñan algunos profesores, pueden ser texto de algunas lecciones para *iniciados* porque Tomás les reta a que salgan al público, den la cara y no se escondan en los rincones para hablar a jovenzuelos, *in angulis et coram pueris.* La descripción que Tomás hace de esta situación de la Facultad de Artes que lee a Aristóteles, y lo interpreta con la lectura de Averroes, pone el dedo en la llaga, cuando describe a estos profesores y alumnos como *averroyste.* Siguen a Averroes y les conviene este nombre. El drama está en que Averroes, llamado el *Commentator,* en este caso, para Tomás, es más bien el *Corruptor* del texto del Filósofo. Quienes le siguen caen en el error y se alejan de la verdad. La lengua latina de Tomás se presta a ciertas asonancias del lenguaje que llevan del Comentador al corruptor y

---

[10] Cf. A. Lobato, *Filosofía y «sacra doctrina» en la escuela dominicana del siglo XIII* (ibid.) 29-42.

[11] Cf. D. H. Salman, «Jean de la Rochelle et les débuts de l'averroïsme latin»: *AHDLMA* 16 (1947) 139.

de éste al error: *cum Averroe, oberrare!* Lo cierto es que Tomás les ha dado el nombre latinizado de «averroístas» [12].

Los «averroístas» de París nos remiten a Averroes, así llamado por los latinos, cuyo nombre era Abu-l-Walid ibn Rusd (1126-1198). Hoy está reconocido como el mayor y el último filósofo del mundo musulmán [13]. Su vida se desarrolló en Al-Andalus, entre Córdoba y Sevilla, entre el gobierno, y la vida intelectual. Tiene un cierto paralelismo con Tomás no sólo en el estudio y amor por Aristóteles, sino también en la persecución y condena de que fue objeto a causa de la filosofía como incompatible con la fe musulmana. De hecho murió en el destierro y sólo después de muerto pudo volver a su Córdoba natal desde el lejano Marraquex. Los traductores de Toledo vertieron pronto al latín buena parte de sus obras. En 1220 Miguel Scoto traduce su gran Comentario o *Tafsir* al *De Anima*. Averroes se distingue por su admiración y su pasión por Aristóteles, a quien ha descubierto por la mediación del filósofo Ibn Tufail. Lo creyó el genio más alto, la expresión más plena de la inteligencia y de la verdad: «este hombre es el canon de la naturaleza, el modelo en el cual la naturaleza ha querido manifestar su perfección» [14]. Su vida fue una constante lectura e interpretación de sus obras, de la mayor parte de las cuales hizo tres clases de comentarios, pequeño, medio y grande. Se ganó a pulso el título de *Commentator*. Su criterio de interpretación es muy realista: se parte del texto, situado en su contexto y visto desde la *«intentio»* más profunda. Conoce la tradición del aristotelismo griego, investiga a través de diversas versiones al árabe, y huye de las paráfrasis al estilo de Ibn Sina para atenerse a la letra y a la coherencia con su doctrina. Logró reunir la mayor parte de las obras del *corpus aristotelicum*. Una vez que penetró a fondo la doctrina, se distanció de la «lectura» de Avicena y trató, como dirá Alberto, de hacer inteligible Aristóteles a los musulmanes. Su obra causó impacto cultural. Aristóteles pasó a ser *el intérprete de la naturaleza,* y Averroes el *intérprete de Aristóteles*. Con la ayuda de ambos, Tomás de Aquino logra fundar las bases de su propia filosofía, que no se identifica con ninguno de los dos. Es innegable una cierta afinidad filosófica entre los tres. Las divergencias no pueden ocultar las grandes coincidencias.

Hasta 1250 encontramos en occidente citas de Averroes en algunos teólogos como Guillermo de Alvernia y Roger Bacon. Sólo a partir de 1250 surgen las sospechas y las denuncias de que sus doctrinas son incompatibles con la fe. Por esas kalendas Alberto Magno le atribuye la doctrina del alma única para todos los hombres. Lo mismo hace el dominico Roberto Kilwardby en 1252. Buenaventura denuncia como falsa y herética su tesis del alma única y del entendimiento como una realidad separada de los individuos humanos [15].

Tomás, que lee a Aristóteles con la ayuda de sus comentadores, tiene un conocimiento bien preciso de las dos caras del Averroes latino, la del

---

[12] Cf. R. A. GAUTHIER, «Notes sur les débuts (1225-1240) du premier "averroïsme"»: *Revue des Sciences phil. et théologiques* 66 (1982) 321-373.

[13] Cf. M. CRUZ HERNÁNDEZ, *Abu-l-Walid ibn Rusd, Averroes* (Córdoba 1986).

[14] Cf. toda una serie de elogios, recogidos por el historiador Al-Marrakusi, en A. LOBATO, «"Lectura" de Averroes de la teoría aristotélica del acto», en AA.VV., *Atti del Colloquio «L'atto aristotelico e le sue ermeneutiche»* (Herder, Roma 1990) 108-116.

[15] SAN BUENAVENTURA, *Super II Sent.* d.18. a2. q.1. *Opera,* ed. Quaracchi, vol.2 p.446-447.

admirador de Aristóteles y la del filósofo original. Hasta 1260 Tomás no oculta su aprecio por el *Commentator,* adopta su método hermenéutico como el más apropiado, y reconoce su autoridad, en muchos casos, como fiel intérprete. Esta estima no le impide ver los fallos y desvíos, que de hecho denuncia. La estima que Tomás nutría al principio por Avicena va disminuyendo en la medida que lo conoce mejor. Del mismo modo, la autoridad de Averroes también decae a partir de la redacción del libro II de la *Summa Contra Gentiles.* La piedra de escándalo en la que ha tropezado Tomás, hay que ponerla en la antropología, en lo que toca al alma y al entendimiento. Lo que era una simple advertencia en el *De ente et essentia,* se convierte en sospecha y rechazo de fondo. Tomás se separa del cordobés y lo denuncia con vigor, lo acusa de «inventar», de apoyarse en «razones frívolas», de falsificar y de hacer una hermenéutica «perversa», «depravada» en la que cambia intencionadamente el auténtico sentido.

En la década de los años sesenta, Tomás ha examinado a fondo la doctrina de Aristóteles porque comenta el *De Anima,* escribe las QD sobre el alma, las creaturas espirituales y la antropología de la *Summa* [16]. Al comenzar este opúsculo puede afirmar que ya ha escrito muchas cosas contra este error. Lo más original en esta controversia es que el joven Siger de Brabant, cabeza del movimiento de los «averroístas», no toma esa teoría directamente de la fuente del *Comentador,* sino más bien de los escritos de Tomás, sobre todo del *Comentario a las Sentencias,* que, al decir de Gauthier, lo ha convertido en su «inseparable compañero» [17]. Los «averroístas» de París deben más al clima cultural de la Facultad de Artes que al mismo Averroes. La tesis de Renan sobre *«averroísmo latino»* que tuvo gran acogida en el pasado siglo y movió al arabista español Asín Palacios a hablar del *«averroísmo teológico de Santo Tomás»,* se ha desmoronado por falta de fundamento [18]. El mismo Siger fue mitigando sus posiciones y no defendió la «doble verdad», ni hizo opción por la filosofía contra la fe. Ese estilo de «averroístas» será típico de las escuelas europeas en los siglos siguientes, especialmente en Padua.

En el fondo, el «averroísmo» de París no es más que un capítulo del aristotelismo. Averroes entró en la filosofía porque trató de responder al deseo del Sultán que encontraba muy oscuro al Filósofo. Y su fama se debe, no a las obras originales que escribió, sino a los Comentarios en los cuales trabajó toda su vida. En Tomás se da el proceso inverso. Se dedica por vocación y con pasión a la teología. En esta tarea él descubre la necesidad de la razón y el peso de la verdad al alcance de la inteligencia. Su fortuna de estudiante en Nápoles fue el haber sido iniciado en Aristóteles al mismo tiempo que descubría su vocación dominicana. Desde muy temprano tiene conciencia del servicio que el Filósofo puede hacer a la causa de la verdad cristiana. Por vías diversas, los dos pensadores se encuentran en el mismo horizonte aristotélico, que estiman como el de la verdad de la razón. Para ambos, Aristóteles es el *Filósofo.* La diferencia

---

[16] Cf. A. Lobato, *L'anima nell'antropologia di San Tommaso* (Massimo, Milán 1987).

[17] R. A. Gauthier, *Préface* a la ed. Leonina *«De Unitate Intellectus»,* p.222*.

[18] Cf. M. Asín Palacios, *El averroísmo teológico de Santo Tomás de Aquino* (Zaragoza 1904). A. Lobato, *«Lectura» de Averroes de la teoría aristotélica del acto* (ibid.) 110-112.

está en la valoración. Averroes le dedica los mayores elogios al pensador, en cambio en Tomás no encontramos ningún elogio a la persona, sino la acogida de la verdad. Estimó de tanta importancia esta tarea de dar a conocer a fondo la doctrina de Aristóteles y su acuerdo con la fe, que en la medida que avanza en la edad, amplía su labor de exegeta de Aristóteles. La muerte le sale al paso cuando ya ha comentado parte de las obras del Filósofo, pero tiene unas cuentas sin concluir.

Los «averroístas» de París son también lectores y comentadores del Filósofo. El libro *De Anima* es el lugar del encuentro y de la divergencia. Este fenómeno ya se ha dado entre los griegos y los árabes. La relación del alma con el entendimiento es la cuestión abierta y apasionante. Teofrasto, discípulo y continuador en el Liceo, encuentra el equilibrio haciendo del entendimiento una facultad del alma. Pero con Alejandro de Afrodisia comienza la línea divisoria, porque estima que son incompatibles en el mismo sujeto. Las dos líneas de interpretación buscan su fundamento en las expresiones de Aristóteles. De ahí nacen dos antropologías que se distancian a medida que llegan nuevos defensores de una y otra. Hoy no está tan claro que Averroes sea en verdad «averroísta», porque ni se puede afirmar que separe totalmente el entendimiento del alma, ni afirma la teoría de la doble verdad, y en tratados originales defiende la compatibilidad de la razón y la fe [19]. Lo que sí es cierto que trata de ser aristotélico en filosofía y se obstina contra Avicena en negar la creación. Entra en la línea de los aristotélicos de izquierda que dirá Bloch. Los «averroístas» le siguen y van más allá del maestro en las dos tesis que aquí confuta Tomás: separación de entendimiento y alma, doble verdad. El aristotelismo de Tomás no es el de la fidelidad a toda costa, sino el de la actitud del mismo Aristóteles frente a la filosofía de Platón: en caso de opción preferir la verdad al maestro: *Amicus Plato, sed magis amica veritas* [20]. Tomás es fiel a la verdad revelada, a la fe que da origen a la teología, en la cual cuenta el argumento de autoridad. Pero en esta ocasión deja de lado ambas y desciende al campo para dialogar en el campo de la filosofía, con la sola razón, donde se juega el papel del aristotelismo. Tomás se inserta en la tradición aristotélica, y por ello, y sobre todo por la fuerza invencible de la verdad, en esta cuestión disputada, es decidido antiaverroísta.

2. El entendimiento y el hombre

La relación entre el entendimiento y el alma implica una antropología, una respuesta a la gran cuestión del hombre. La cuestión del entendimiento es un presupuesto a todas las demás, es punto de partida y es término del filosofar. El ser humano, como ser inteligente, necesita entenderse a sí mismo, y se plantea este problema desde todos los ángulos. El

---

[19] Cf. M. Alonso, *Teología de Averroes* (Madrid, Granada 1947); S. Gómez Nogales, «Saint Thomas, Averroès et l'averroïsme», en *Aquinas and Problems of his Time* (Lovaina 1974) 161-177; Id., «En torno a la unidad del entendimiento en Averroes», en *Multiple Averroès* (París 1978) 251-256.

[20] Cf. Santo Tomás, *In Ethic.* III, lectio 1.

salmista lo hace ante Dios: *Señor Dios nuestro, ¿qué es el hombre?* (Sal 8,1). Agustín lo ha propuesto como gran anhelo: *Noverim Te, noverim me!* Tomás advierte que el tema de la discusión sobre el alma y el entendimiento implica la antropología integral, pues el fragmento contiene ya el todo. La verdad sobre el ser del hombre no admite parcelas, debe ser toda entera. La inteligencia tiene la capacidad de conocer el ser y por ello de conocer su propio ser, y de reflexionar sobre su complejo acto de conocer. El conocer intelectual es su peculiaridad y su nobleza. Se trata de una verdad radical, que implica no sólo el conocer, sino el ser del hombre que conoce. Los averroístas han planteado una cuestión que les excede y han errado en una cuestión capital. Frente a la posición de los averroístas que quieren probar que el entendimiento es algo separado del alma, y único para todos los hombres, Tomás adopta la posición existencial, el hecho radical de todo filosofar: *Yo entiendo*. El *cogito* cartesiano, y el *Ich denke* kantiano, tienen un precedente no sólo en Agustín que hace de su propia biografía un espejo de todo lo humano, y sus *Confessiones* irrumpen en la historia como el primer ensayo de desvelar qué es el hombre a través de un hombre concreto, sino en Tomás de Aquino, que habla en estilo medieval y lo dice como apuntando con el dedo: *Hic homo singularis intelligit.* Se trata de un hecho que tiene más peso que ningún argumento. Un hecho que requiere la fundamentación en las causas, toda una antropología [21].

Para entrar a fondo en la lectura del tratado, cuya parte central gira en torno a ese hecho de experiencia, será bueno conocer los niveles de construcción, captar el núcleo de la cuestión discutida, y obtener una visión panorámica de las líneas de desarrollo.

a) *Tres niveles de construcción*

El opúsculo ofrece una auténtica respuesta a la cuestión planteada, la de la relación entre el hombre y su inteligencia. Más allá de la tersura y limpidez de la presentación, Tomás ha elaborado una estructura bien sólida en la cual es conveniente distinguir tres niveles: dialéctico, antropológico y metafísico.

El *nivel dialéctico* es el más accesible y patente. Es la puerta de entrada. A la tesis de los averroístas Tomás opone la antítesis de su pensamiento, fundado en el de Aristóteles: si ellos defienden que el entendimiento es algo *separado,* Tomás prueba que es en verdad una *potencia del alma, forma del cuerpo.* Contra la tesis del entendimiento *único* para toda la especie humana, propone la antítesis de la *pluralidad* de los entendimientos, ya que se multiplican con las personas. El nivel dialéctico es connatural. A las pruebas aducidas se oponen las contrapruebas. En filosofía las afirmaciones tienen que ser demostradas desde los principios o desde la experiencia. Tomás advierte que se trata de cuestiones arduas que no están al alcance de todos. Por ello se requiere precisión, rigor, concatenación de afirmaciones hasta llegar a la conclusión. Tomás se muestra un

[21] Cf. G. VERBECKE, «L'unité de l'homme; saint Thomas contre Averroès»: *Revue Philosophique de Louvain* 58 (1960) 220-249.

dialéctico admirable, convincente. El adversario tiene que rendirse a la evidencia.

El *nivel antropológico* va más allá de la dialéctica, es su fondo. No se trata del hombre en su totalidad, sino sólo del entendimiento humano, y sólo del llamado *posible.* Pero queda en claro que no hay solución de un punto sino en el horizonte de la totalidad. Se habla en el tratado de las *partes del alma.* A nadie se le oculta que la parte implica el todo. Y si el alma es la forma y el acto del cuerpo físico, será preciso tener en cuenta el compuesto. La tesis de los averroístas tiene un aspecto seductor, por cuanto a primera vista confiere a la especie humana la dignidad de sustancia separada, angelical, divinizante. No era difícil descubrir que esa apariencia de exaltación es engañosa, porque es la muerte del ser personal. Por ello la unidad de lo humano hay que buscarla allí donde le compete. El hombre no es un sujeto único ni celeste, es una síntesis colectiva e intensiva de cuanto hay en el mundo, un confín del espíritu y la materia, un mundo en pequeño. La multiplicidad de los sujetos no rompe la auténtica unidad de la especie.

El *nivel metafísico* es ulterior, es el del ser. No hay respuesta a la pregunta por el ser del hombre sino en el horizonte de la totalidad del ser. La antropología tomista se desarrolla siempre en un horizonte metantropológico, que integra tres perspectivas de acceso a lo humano del hombre: la que parte desde *abajo,* donde se integran todos los grados del ser cósmico; la que viene desde *lo alto,* porque el alma del hombre entra de lleno en la categoría de los seres espirituales, aunque se sitúe en el último peldaño de la maravillosa escala; y la tercera perspectiva es la que procede del modelo perfecto de hombre, la *cristiana,* que propone a Jesucristo como la realización acabada de la *imago Dei.* En el ser del hombre se dan cita todos los grados de la escala y unidad de los contrarios; materia y espíritu, cuerpo y alma, cerebro y mente. Tomás ha encontrado la clave para la antropología en la relación especial entre el alma y el ser. En este punto, Tomás, sin decirlo, deja el horizonte de Aristóteles y se sitúa mucho más allá. El alma no es sólo el acto de la materia organizada, sino que es el sujeto del acto de ser: lo es por su origen de creación, porque da el ser al todo y tiene permanencia en el ser, por ser una forma emergente que supera la separación del alma y el cuerpo. Esta relación del alma y el acto de ser es la aplicación al hombre de la metafísica tomista [22].

b) *El entendimiento y la esencia del hombre*

El tratado desarrolla el tema de la unidad del entendimiento. Ése es el título del opúsculo. Esa unidad es la cuestión disputada. Se trata de la unidad que se presenta en tres campos: el de la persona, si hay unidad entre el sujeto humano y el entendimiento; el de la especie, si todos los hombres tenemos unidad porque nos abraza un solo entendimiento; el de

---

[22] Cf. C. FABRO, «L'emergenza dello esse tomistico sull'atto aristotelico», en *Atti del Colloquio «l'atto aristotelico e le sue ermeneutiche»* (Herder, Univ. Lateranense, Roma 1990) 149-178.

la intencionalidad, si los objetos del entendimiento son comunes a todos los hombres porque son universales. Al hablar de entendimiento hay que tener presente la estructura superior del sujeto humano. En la tradición aristotélica se dio preferencia al entender sobre el querer y el ejercer la libertad. No porque estas dimensiones no sean tan humanas, sino porque suponen una cierta primacía del conocer sobre el apetecer y el obrar.

El hombre es el ser que se hace cuestión de sí mismo, el que se interroga por su ser. Y lo hace desde la presencia que tiene de sí mismo en sus propios actos existenciales. La cuestión más fácil, la de estar cierto de tener alma, se convierte de repente en la más difícil, la de saber qué es el alma, y por ello saber quién soy yo, qué es el hombre. La respuesta ha oscilado entre los dos polos que se ofrecen en la experiencia: el de la reducción y pertenencia al mundo de los cuerpos, y el de la superación trascendente de toda materia por las operaciones del espíritu que se abren a la totalidad: materialismo y espiritualismo se ofrecen como respuesta. Tomás disputa con los averroístas sobre el ser del hombre y busca bases seguras para su discurso: la del ser y la del obrar. El ser del hombre se nos manifiesta en sus operaciones. Tal era el camino de Aristóteles en su tratado *De Anima*. Lo que era pura problematicidad en el libro primero, cobra unidad en el segundo con la definición del alma, pero todo se hace de nuevo cuestión en el libro tercero, donde la relación entre alma y entendimiento resulta ambigua y el entendimiento prevalece sobre el alma. Los averroístas optan por la neta separación. Siger de Brabant hace del hombre un animal superior, pero sin trascender la esfera sensitiva. Por encima del individuo se da un alma colectiva, que abraza toda la especie humana, cuyo entendimiento dice una cierta relación a los sentidos interiores del hombre. Pero el individuo termina con la muerte y sólo resta esa alma única [23]. Esta posición de Siger es averroísta y va mucho más allá que Averroes. Tomás ha visto el problema del entendimiento en su radicalidad y lo ha atacado en sus mismas bases. De su análisis crítico resulta que la base aristotélica es infundada: los textos, bien entendidos en sus contextos y en su intención, dicen lo contrario. Tomás se ocupa de hacer un análisis exhaustivo de los mismos y demuestra a los aristotélicos lo que ha enseñado Aristóteles. La dificultad mayor está en conciliar la teoría del alma, forma del cuerpo, con la realidad del entendimiento en el sujeto singular. Los averroístas estiman que si el alma es forma del cuerpo, tiene que ser una forma material, y si es así no es posible mantener ni la inmortalidad ni la espiritualidad. Si el entender implica lograr la universalidad y la objetividad de los objetos, es preciso encontrar un sujeto más allá de la forma de un cuerpo. La dificultad es real y es profunda. ¿Cómo se puede mantener que es a un tiempo forma única del cuerpo y que no sigue su misma suerte porque lo trasciende? El análisis de Tomás da la debida importancia a esta gran cuestión, que está en la base de los diversos platonismos que aparecen en la historia. Tomás tiene la clave para la conciliación de los opuestos. Esa clave está en la comprensión del ser y su analogía. No hay contradicción en que el alma sea forma del cuerpo y no sea forma material. Es forma porque reúne las dos condiciones requeridas, da el ser específico y la subsistencia. Y no es

---

[23] Cf. B. C. BAZAN, «Le dialogue philosophique entre Siger de Brabant et Thomas d'Aquin»: *Revue Philosophique de Louvain* 72 (1974) 53-155.

forma material porque sus operaciones como entender y querer trascienden la materia. Es por tanto forma espiritual y por ello emergente [24]. Ya en su tratado *De ente et essentia* había advertido la confusión de Averroes entre la singularidad de la especie cognoscitiva y la universalidad de su significación, y por tanto entre la realidad de la potencia intelectiva que es siempre singular, y la universalidad de su objeto y la aptitud para la comunicación a todos los sujetos. En este tratado Tomás perfila aún mucho más su teoría del conocer humano y su comprensión del entendimiento. Ninguna otra teoría del conocer ha unificado con tanta coherencia todas las dimensiones de esta admirable operación humana, que es peculiar de todo sujeto humano, que puede afirmar con verdad: *yo entiendo: hic homo singularis intelligit.*

Desde una teoría del ser, desde una antropología integral Tomás puede responder con fundamento a la dificultad averroísta de la relación entre sujeto humano singular y conocer intelectivo universal. En el tratado se refleja lo concepción original tomista del ser como acto, se encuentra una admirable síntesis del conocer y comunicar humano, y una defensa de la unidad del ser personal con su entendimiento potencia del alma. Más allá de la circunstancia averroísta, tenemos que reconocer el bien que ha suscitado para la causa de la verdad el escrito averroísta que ha movido a Tomás a darles cumplida respuesta. Los aprendices de filósofos han sido ocasión propicia para un nuevo desarrollo de filosofar tomista, tanto en el campo del ser cuanto del conocer [25].

c) *Desarrollo del tratado*

Tomás ha dado a su escrito una sólida arquitectura. Un sabio arquitecto dispone con orden las partes en el todo y el todo lo ordena al fin. La inteligencia se revela en el orden y en el juicio que contiene la verdad. El tratado se desarrolla en dos partes, precedidas de un proemio y seguidas de una conclusión. El proemio (1-2) indica la situación cultural en París en torno al entendimiento con los dos errores que circulan, el de la separación y el de la unicidad del entendimiento. Tomás sale al paso y responde a estos desvíos sólo desde la filosofía. Los dos errores dan motivo a las dos partes del tratado.

La parte primera da la respuesta a la tesis averroísta sobre el entendimiento como sustancia separada del cuerpo (1-82). Lo hace primero de modo histórico, con argumentos de los filósofos. Da más importancia y mayor espacio a Aristóteles (3-48). Luego recoge el parecer de otros filósofos peripatéticos (49-58). Desde esa base puede inculpar a Averroes de haber adulterado la doctrina aristotélica. A continuación refuta la tesis averroísta con argumentos de razón (60-82). Parte del hecho de experiencia, del yo existencial: *hic homo singularis intelligit.* El filósofo está llamado a dar razón de este hecho, y si las teorías no lo fundan, es que no valen. Ésta es la parte central y más profunda del tratado.

---

[24] SANTO TOMÁS, *Cont. Gentes* l.II c.68.

[25] Cf. F. VAN STEENBERGHEN, «Introducción a la antropología de Santo Tomás de Aquino»: *Revista de Filosofía* (1977) 233-250.

La parte segunda (83-117) se enfrenta con la otra tesis averroísta: la de la unicidad del entendimiento para toda la especie. Tomás demuestra que esta tesis es falsa. En vez de ser uno para todos los hombres, el entendimiento es potencia del alma intelectiva. La confutación de los averroístas se hace de varios modos, por la reducción al absurdo de la explicación que ofrecen (84-94) y por la solución de sus dificultades en admitir pluralidad de entendimientos (95-117). La conclusión es análoga a la de la primera parte: los averroístas no sólo sostienen un grave error sino que se oponen a la tradición aristotélica. No están con Aristóteles, y lo que es más grave, no están en la verdad sino en un error que implica muy graves consecuencias.

El tratado se cierra con un desafío de Tomás a los averroístas para que den la cara y respondan, si pueden, a su escrito. Es uno de los raros casos en que Tomás habla en primera persona [26].

3. La fortuna del tratado

No hay dudas fundadas acerca de la autenticidad tomista del tratado. La Leonina ha demostrado su paciente labor para fijar el texto crítico, dada la multitud de manuscritos de los siglos XIII y XIV. La fecha de composición hay que situarla entre el 1269 y 1270, después de la llegada a París al principio de 1269 y antes de la condena de Tempier en 1270. Sin duda la publicación de este tratado fue un evento importante en la vida de la universidad y sobre todo de la Facultad de Artes. Agustín Nifo afirma que él ha conocido una respuesta de Siger de Brabant a este escrito de Tomás, titulada *De Intellectu*. Pero todo indica que, si hubo tal réplica, se ha perdido. El opúsculo ha sido conocido y estudiado en la tradición tomista, sin alcanzar el nivel del *De ente et essentia*. El interés por la persona y la obra de Siger de Brabant, iniciada por Mandonnet y llevada a cabo por Van Steenberghen, ha dejado en claro el horizonte de la controversia averroísta y su colocación en el centro de las disputas de la edad media. El tratado ha sido objeto de numerosas ediciones, estudios y análisis. Su valor tanto histórico como doctrinal y de ejemplaridad de diálogo y disputa filosófica sigue vigente y se puede decir que en alza. En 1974, con motivo de la celebración del VII Centenario de la muerte de Santo Tomás, el filósofo M. Nédoncelle encontraba analogías entre la posición averroísta y los estructuralismos de última hora, invitando a la lectura de Tomás, para no caer de nuevo en los mismos errores del pasado. Por su parte los estudios en torno a Averroes siguen aportando datos sobre su obra y su poderoso influjo en la edad media [27]. Y los estudios en torno a Tomás prosiguen en alza y tienen en cuenta este tratado. Buena prueba son los recientes estudios de Ghisalberti, y de A. de Libera [28].

---

[26] Cf. Anónimo, «La "vis polemica" di San Tommaso nel "De unitate intellectus"»: *Palestra del clero* (1983) 68-72.

[27] Cf. A. GHISALBERTI, «Il "De unitate intellectus" di Tommaso d'Aquino», en *Studi 1996* (PUST, Istituto San Tommaso d'Aquino, 1996) 203-232.

[28] Cf. A. DE LIBERA, Introduction à *Thomas d'Aquin. De unitate intellectus* (Flamarion, París 1994). A. GHISALBERTI, «L'antropologia degli averroisti latini», en *Il problema filosofico dell'antropologia* (Morcelliana, Brescia 1977) 220-227.

DE LA UNIDAD DEL ENTENDIMIENTO

PROEMIO [1-2]
[Motivo del tratado] [1]

1. *[Objeto: Confutar dos errores sobre el entendimiento]* [2]

Así como por naturaleza todos los hombres desean conocer la verdad [3], así se da también en los hombres un deseo natural de evitar los errores y de confutarlos, cuando son capaces de hacerlo. Entre los diversos errores parece ser el más indecoroso el error acerca del entendimiento, por el cual estamos capacitados para conocer la verdad y para evitar los errores. Pero he aquí que hace ya algún tiempo se ha extendido como mancha de aceite entre muchos un error acerca del entendimiento, originado en algunas afirmaciones de Averroes [4], el cual se empeña en sostener que el entendimiento que Aristóteles designa como posible y él en cambio, con término impropio, llama material [5], es una sustancia cuyo ser está separado del cuerpo, y en modo alguno resulta unida a éste como forma [6]; afirma además que este entendimiento posible es único para todos los

DE UNITATE INTELLECTUS

1. Sicut omnes homines naturaliter scire desiderant veritatem, ita naturale desiderium inest hominibus fugiendi errores, et eos cum facultas adfuerit confutandi. Inter alios autem errores indecentior videtur esse error quo circa intellectum erratur, per quem nati sumus devitatis erroribus cognoscere veritatem. Inolevit siquidem iam dudum circa intellectum error apud multos, ex dictis Averrois sumens originem, qui asserere nititur intellectum quem Aristoteles possibilem vocat, ipse autem inconvenienti nomine materialem, esse quamdam substantiam secundum esse a corpore separatam, nec aliquo modo uniri ei ut formam; et ulterius quod iste intellectus possibilis sit unus omnium hominum. Contra quae iam pridem plura conscripsimus; sed

---

[1] El texto latino que seguimos es el de la edición Leonina. En la disposición del texto introducimos algunas variantes. Numeramos los párrafos. Distinguimos un proemio, dos partes y una conclusión. Añadimos títulos sobre el contenido. En notas hacemos algunas aclaraciones al texto.

[2] En este tratado como en las Cuestiones disputadas sobre *La verdad,* Tomás evoca el principio de la *Metafísica* de Aristóteles donde se afirma la vocación de todo hombre a la verdad. Por ello es preciso combatir el error, sobre todo cuando es tan nefasto como el de los averroístas de París, que Tomás califica de *más indecente.* Tres afirmaciones deben ser notadas en este primer párrafo que da el motivo del tratado: 1) El error de los averroístas ya lleva tiempo en París y son muchos los contagiados por él; 2) Su origen está en el Comentario de Averroes al tratado *De Anima.* El entendimiento *posible* se designa como *material*; 3) El error acerca del entendimiento es doble: se afirma que es una sustancia separada, y que es único para todos los hombres. Tomás invita al lector a la lectura de sus escritos anteriores sobre este tema.

[3] ARISTÓTELES, *Metaph.* I c.1 (980a22).

[4] AVERROES, *De Anima* III comm.4-5.

[5] ARISTÓTELES, *De Anima* III 1 (429a22). AVERROES, *In De Anima* I, comm.65; ALEXANDER, *De Intellectu et intellecto* (ed. Théry, p.74).

[6] AVERROES, *De Anima* III comm.4: «Ista substantia quae dicitur intellectus materialis neque est corpus, neque forma in corpore», p.585 lin.78-79.

hombres [7]. Contra estas afirmaciones ya desde hace tiempo hemos escrito muchas cosas [8]; pero dado que el descaro de los descarriados no cesa de oponerse a la verdad, nos hemos propuesto escribir de nuevo contra el mismo error algunas cosas, de modo que tal error quede claramente confutado.

2. *[Método: argumentos de razón y de filosofía]* [9]

Ahora no vamos a hacer esto de modo tal que se demuestre que esa posición es errónea porque repugna a la verdad de la fe cristiana; pues esto lo puede comprobar cualquiera muy fácilmente. Una vez que se despoja a los individuos humanos del propio entendimiento, la única potencia del alma que se presenta como incorruptible e inmortal, se sigue que después de la muerte no subsiste de las almas de los hombres otra cosa sino la única sustancia del entendimiento: y así desaparece la retribución de los premios y de las penas, y la diferencia entre ellos. Nuestra intención es demostrar que esa posición no es menos contraria a los principios de la filosofía que a los datos de la fe. Pero, puesto que a algunos, según se dice, en esta materia no les caen bien los pareceres de los latinos [10], porque prefieren las palabras de los Peripatéticos, cuyos libros en esta materia nunca han visto, a no ser los de Aristóteles, fundador de la escuela peripatética, nosotros demostraremos en primer lugar que esa posición es totalmente incompatible con sus palabras y con su pensamiento.

quia errantium impudentia non cessat veritati reniti, propositum nostrae intentionis est iterato contra eumdem errorem conscribere aliqua, quibus manifeste praedictus error confutetur.

2. Nec id nunc agendum est ut positionem praedictam in hoc ostendamus esse erroneam quia repugnat veritati fidei christianae. Hoc enim satis in promptu cuique apparere potest. Subtracta enim ab hominibus diversitate intellectus, qui solus inter animae partes incorruptibilis et immortalis apparet, sequitur post mortem nihil de animabus hominum remanere nisi unicam intellectus substantiam; et sic tollitur retributio praemiorum et poenarum et diversitas eorumdem. Intendimus autem ostendere positionem praedictam non minus contra philosophiae principia esse, quam contra fidei documenta. Et quia quibusdam, ut dicunt, in hac materia verba Latinorum non sapiunt, sed Peripateticorum verba sectari se dicunt, quorum libros numquam in hac materia viderunt, nisi Aristotelis qui fuit sectae peripateticae institutor; ostendemus primo positionem praedictam eius verbis et sententiae repugnare omnino.

---

[7] AVERROES, *De Anima* III comm.4: *«opinati sumus quod intellectus materialis est unicus omnibus hominibus* (p.406 lin.575-576).

[8] TOMÁS remite al lector a los lugares en los cuales ya ha tratado esta cuestión. Cf. *In Sent.* II d.17 q.2 a.1; *Cont. Gent.* 2 c.59-70; *De spir. creat.* a.2 y 9; *De Anima* a.2 y 3.

[9] Los dos errores se oponen a la fe y a la razón. Para la discusión de los mismos Tomás deja de lado su oficio de teólogo y los argumentos de la fe cristiana. Los autores se dicen filósofos y usan argumentos de filósofos. Al adoptar el método de la filosofía hay que atenerse a las pruebas de la razón. Como el error está en la hermenéutica de Averroes al texto de Aristóteles, es obligado el recurso al texto del filósofo. En ambos campos, de la razón y de la exégesis del texto integral, indica Tomás el campo de la disputa.

[10] ARISTÓTELES, *De Anima* III 4 (430a22-23). SIGER DE BRABANT, *De intellectu:* «Positiones latinorum... in hoc philosophiam poenitus non sapiunt».

PARTE PRIMERA [3-82]

[UNIDAD DEL HOMBRE Y DEL ENTENDIMIENTO] [1]

CAPÍTULO I

[La doctrina de Aristóteles] [2]

3. *[La definición del alma]*

Es necesario partir de la primera definición del alma, la que Aristóteles pone en el libro II *De Anima*[3], donde dice que el alma es *el acto primero de un cuerpo físico orgánico.* Y para que ninguno pueda decir que esta definición no se aplica a toda alma, a causa de que anteriormente[4] había dicho bajo condición: *si se debe decir algo que sea común a toda alma,* lo cual es interpretado por ellos como si esto no fuese posible, es preciso tener en cuenta las palabras siguientes. Pues dice[5]: *Se ha dicho en general qué es el alma: es una sustancia que es según la razón, es decir que es la quididad de este cuerpo,* es decir la forma sustancial de un cuerpo físico orgánico[6].

CAPITULUM I

3. Accipienda est igitur prima definitio animae quam aristoteles in secundo de anima ponit, dicens quod anima est «actus primus corporis physici organici». Et ne forte aliquis diceret hanc definitionem non omni animae competere, propter hoc quod supra sub conditione dixerat: «si oportet aliquid commune in omni anima dicere», quod intelligunt sic dictum quasi hoc esse non possit, accipienda sunt verba eius sequentia. Dicit enim: «universaliter quidem dictum est quid sit anima; substantia enim est quae est secundum rationem; hoc autem est quod quid erat esse huius corporis», id est forma substantialis corporis physici organici.

---

[1] El primer error es el de poner el entendimiento como una sustancia separada. A la *tesis averroísta*, Tomás opone su *antítesis aristotélica.* El entendimiento en vez de una sustancia separada es una facultad del alma, que a su vez es forma del cuerpo. Tomás refuta a los averroístas y demuestra su tesis en dos momentos: por la vía de la *autoridad* con los textos de Aristóteles y de la tradición aristotélica y árabe, que es la que admiten los averroístas, y por la fuerza de la *razón* que aduce pruebas.

[2] Tomás parte del texto de Aristóteles con un diligente examen. Del texto y contexto aristotélico resulta claro: 1) que el alma es el acto primero del cuerpo físico orgánico; 2) que esta definición del alma incluye al entendimiento; 3) que Aristóteles habla del entendimiento «separado» sólo porque en su distinción de las demás potencias del alma no necesita un órgano corpóreo para pensar y razonar.

[3] ARISTÓTELES, *De Anima* II 1 (412b5); II 4 (414a12-14).

[4] ARISTÓTELES, *De Anima* II 4 (412b4).

[5] ARISTÓTELES, *De Anima* II 2 (412b8-12).

[6] La definición del alma, que Aristóteles presenta de tres modos al principio del libro II, es una aplicación al hombre de su teoría hilemórfica, que toma de las obras de arte, luego aplica a las realidades del mundo físico, y por fin aquí extiende al hombre, «es uno de los más geniales descubrimientos de Aristóteles, porque enlaza de modo íntimo alma y cuerpo» (E. BERTI, *Aristotile,* p.100).

4. *[El alma tiene una «parte» intelectiva]*[7]

Y para que no se diga que la parte intelectiva queda excluida de esta universalidad, esto se evita por lo que afirma a continuación[8]: *Que por consiguiente el alma, o algunas partes de ella, si por naturaleza es divisible, no sea separable del cuerpo, no cabe la menor duda; puesto que de hecho ella es acto de algunas partes. En verdad nada lo prohíbe para algunas partes, puesto que no son acto de ningún cuerpo.* Y esto no se puede entender sino en relación a lo que pertenece a la parte intelectiva, como el entendimiento y la voluntad. Por lo cual se pone de manifiesto que aquella alma, que antes había definido Aristóteles universalmente diciendo que ella es acto del cuerpo, tiene algunas partes que son acto de algunas partes del cuerpo, mientras otras no son acto de ningún cuerpo. Pues una cosa es que el alma sea acto del cuerpo, y otra que una de sus partes sea acto del cuerpo, como se demostrará a continuación. Por ello ya en este mismo capítulo él prueba que el alma es acto del cuerpo, porque algunas de sus partes son acto del cuerpo, cuando dice *Conviene considerar en relación con las partes cuanto se ha dicho,* a saber, del todo.

5. *[El alma, motor o forma del cuerpo]*

Esto resulta aún más evidente por lo que sigue, a saber, que bajo esta generalidad de la definición queda incluido también el entendimiento. Pues habiendo probado de modo suficiente que el alma es acto del cuerpo, porque una vez separada el alma, el cuerpo ya no es viviente en acto; pero por cuanto una cosa se puede decir en acto en presencia de otra cosa, no sólo si es forma, sino también si es motor, como el combustible arde en acto en

4. Et ne forte dicatur ab hac universalitate partem intellectivam excludi, hoc removetur per id quod postea dicit: «quod quidem igitur non sit anima separabilis a corpore, aut partes quaedam ipsius si partibilis apta nata est, non immanifestum est; quarumdam enim partium actus est ipsarum. At vero secundum quasdam nihil prohibet, propter id quod nullius corporis sunt actus». Quod non potest intelligi nisi de his quae ad partem intellectivam pertinent, puta intellectus et voluntas. Ex quo manifeste ostenditur illius animae, quam supra universaliter definiverat Aristoteles dicens eam esse corporis actum, quasdam partes esse quae sunt quarumdam partium corporis actus, quasdam autem nullius corporis actus esse. Aliud enim est animam esse actum corporis, et aliud partem eius esse corporis actum, ut infra manifestabitur. Unde et in hoc eodem capitulo manifestat animam esse actum corporis per hoc quod aliquae partes eius sunt corporis actus, cum dicit: «considerare oportet in partibus quod dictum est», scil. in toto.

5. Adhuc autem manifestius apparet ex sequentibus quod sub hac generalitate definitionis etiam intellectus includitur (per ea quae sequuntur). Nam cum satis probaverit animam esse actum corporis, quia separata anima non est vivens in actu, quia tamen aliquid potest dici actu tale ad praesentiam alicuius, non solum si sit forma sed etiam si sit motor, sicut combustibile ad praesentiam comburentis actu comburitur,

---

[7] Aristóteles ha conservado la expresión platónica al hablar de «partes» del alma. Tomás mantiene ese mismo lenguaje. Pero el sentido cambia radicalmente. El alma es simple y no tiene *partes*. Pero no es pura simplicidad, tiene su estructura y su complejidad: es, deviene y actúa. Las estructuras del alma para su actuación se designan como *facultad, potencia, virtud*. La «parte intelectiva» designa la facultad de entender. La expresión latina *intellectus* es muy densa. No se limita a la facultad de conocer, incluye también la voluntad. Tomás advierte esta inclusión en el n.87.

[8] Aristóteles, *De Anima* II 2 (413a4-7).

presencia del comburente, y cualquier móvil se mueve en acto en presencia del motor, a alguno le podía venir la duda si el cuerpo tiene la vida en acto por la presencia del alma, así como el móvil se mueve en acto por la presencia del motor, o como la materia está en acto por la presencia de la forma, y sobre todo porque Platón sostiene que el alma no se une al cuerpo como forma, sino como motor y guía, como afirman Plotino y Gregorio Nisseno[9], a quienes cito porque no son latinos sino griegos. El Filósofo insinúa esta duda cuando, después de lo dicho, añade[10]: *Aún no queda claro si el alma es acto del cuerpo, así como el marinero lo es de la nave.* Por cuanto aún quedaba esta duda después de lo que había afirmado, concluye: *En una primera aproximación queda así determinada y descrita el alma,* pues todavía no había demostrado la verdad de modo exhaustivo[11].

6. *[El alma, principio de las funciones vitales]*

Con el fin de dar solución a esta duda procede en consecuencia a poner de manifiesto lo que es más cierto en sí mismo y para la razón, a través de lo que es menos evidente en sí mismo, pero es más cierto para nosotros, a saber por los efectos del alma, que son sus actos. Por ello inmediatamente distingue las operaciones del alma, diciendo [12] que *el animado se distingue del inanimado en el vivir,* y que son muchas las cosas que pertenecen a la vida, a saber, *el entendimiento, el sentido, el movimiento y el reposo en el lugar,* y el movimiento de nutrición y de crecimiento, de modo que se puede decir viviente cualquiera que ejerza alguna de estas operaciones. Y habiendo demostrado cómo se relacionan entre sí,

et quodlibet mobile ad praesentiam moventis actu movetur; posset alicui venire in dubium utrum corpus sic vivat actu ad praesentiam animae, sicut mobile movetur actu ad praesentiam motoris, an sicut materia est in actu ad praesentiam formae; et praecipue quia Plato posuit animam non uniri corpori ut formam, sed magis ut motorem et rectorem, ut patet per Plotinum et Gregorium Nyssenum (quos ideo induco quia non fuerunt Latini sed Graeci). Hanc igitur dubitationem insinuat Philosophus cum post praemissa subiungit: «amplius autem immanifestum si sit corporis actus anima sicut nauta navis». Quia igitur post praemissa adhuc hoc dubium remanebat, concludit: «figuraliter quidem igitur sic determinetur et describatur de anima», quia scil. nondum ad liquidum demonstraverat veritatem.

6. Ad hanc igitur dubitationem tollendam, consequenter procedit ad manifestandum id quod est secundum se et secundum rationem certius, per ea quae sunt minus certa secundum se sed magis certa quoad nos, i. e. per effectus animae, qui sunt actus ipsius. Unde statim distinguit opera animae, dicens quod «animatum distinguitur ab inanimato in vivendo», et quod multa sunt quae pertinent ad vitam, scil. «intellectus, sensus, motus et status secundum locum», et motus nutrimenti et augmenti, ita quod cuicumque inest aliquid horum, dicitur vivere. Et ostenso quomodo ista se habeant ad invicem, i. e. qualiter unum sine altero horum possit esse, conclu-

[9] La cita de Plotino la toma de Macrobio, *In Somnum Scipionis* II c.12; en cambio la cita de Gregorio corresponde al tratado de Nemesio de Emesa, *De natura hominis* c.3 (p.40, 593B).

[10] ARISTÓTELES, *De Anima* II 2 (413a8-16).

[11] También es de origen platónico la teoría del alma «motor del cuerpo». Los antiguos pensaban que los cuerpos celestes tienen sus motores, que son espíritus que los guían en el movimiento circular, sin formar parte de ellos. El alma se podía concebir como uno de esos motores. Aristóteles se opone a esa concepción del alma como motor. La descripción tan expresiva, que aquí evoca, como el piloto en la nave, es sin duda del mismo Platón, pero no la encontramos en los textos que nos han llegado.

[12] Ibid., II 3 (413a21-25).

es decir cómo una puede darse sin la otra, concluye [13] que el alma es el principio de todas ellas, y que *el alma queda determinada como por medio de sus partes, por las facultades vegetativa, sensitiva, intelectiva, motora,* y que todas ellas se pueden dar juntas en uno y en el mismo ser como en el hombre.

7. *[El problema de la «separabilidad»]*

Porque Platón [14] sostiene que en el hombre se dan diversas almas, conforme a las diversas operaciones consiguientes a la vida. Por ello Aristóteles suscita la duda [15], *si cada una de éstas sea un alma,* distinta, o sea una parte del alma: y en el caso en que el alma tenga partes, si sólo se distinguen en el concepto, o también difieren en el lugar, es decir en el órgano. Y añade que *de algunas no parece difícil,* pero hay otras que sí presentan dificultad. En consecuencia demuestra que esto es claro para aquellas que pertenecen al alma vegetativa, y para las que pertenecen al alma sensitiva, por cuanto algunas plantas y animales, una vez que han sido divididos, siguen teniendo vida, y en cada una de las partes se manifiestan todas las operaciones del alma, que se dan en el todo. Pero de qué partes haya duda lo declara añadiendo que *en relación con el entendimiento y con la potencia especulativa aún no tenemos nada demostrado.* No dice esto queriendo demostrar que el entendimiento no sea el alma, como perversamente exponen el Comentador [16] y sus secuaces, puesto que aquí queda bien claro que responde a lo que había dicho antes: *algunas partes presentan dificultad.* Por ello se debe entender: aún no se ha probado nada, si el entendimiento es el alma, o es una parte del alma; y en el caso de que sea una parte del alma, si está separada del órgano en la realidad o sólo en el concepto [17].

dit in hoc quod anima sit omnium praedictorum principium, et quod anima «determinatur, sicut per suas partes, vegetativo, sensitivo, intellectivo, motu», et quod haec omnia contingit in uno et eodem inveniri, sicut in homine.

7. Et Plato posuit diversas esse animas in homine, secundum quas diversae operationes vitae ei conveniant. Consequenter movet dubitationem: «utrum unumquodque horum sit anima» per se, vel sit aliqua pars animae; et si sint partes unius animae, utrum differant solum secundum rationem, aut etiam differant loco, i. e. organo. Et subiungit quod «de quibusdam non difficile» hoc videtur, sed quaedam sunt quae dubitationem habent. Ostendit enim consequenter quod manifestum est de his quae pertinent ad animam vegetabilem, et de his quae pertinent ad animam sensibilem, per hoc quod plantae et animalia quaedam decisa vivunt, et in qualibet parte omnes operationes animae, quae sunt in toto, apparent. Sed de quibus dubitationem habeat, ostendit subdens quod «de intellectu et perspectiva potentia nihil adhuc manifestum est». Quod non dicit volens ostendere quod intellectus non sit anima, ut Commentator perverse exponit et sectatores ipsius; manifeste enim hic respondet ad id quod supra dixerat: «quaedam enim dubitationem habent». Unde intelligendum est: nihil adhuc manifestum est, an intellectus sit anima vel pars animae; et si pars animae, utrum separata loco, vel ratione tantum.

---

[13] Ibid., II 3 (413b11.15).

[14] Lo cita Averroes, *In De Anima* I (411b5) comm.90, lin.8.13 (p.121).

[15] Aristóteles, *De Anima* II 4 (413b13-16).

[16] Averroes, *In De Anima* II 4 (p.160 lin.12).

[17] El núcleo de la disputa está en el problema de la «separación». El platonismo tiende a la división radical entre los dos mundos, el de la materia y el del espíritu, el de las ideas y el de los cuerpos, dando preferencia al mundo separado en el cual se da la verdad y la realidad

8. *[La «separabilidad» del entendimiento]*

Y aunque diga que esto aún no está claro, sin embargo él indica qué es lo que a primera vista se nos presenta, cuando dice [18]: *pues parece que sea otro género de alma.* Esto no se ha de entender como el Comentador y sus secuaces perversamente interpretan, que se hace tal afirmación porque el entendimiento se llama alma de modo equívoco, o porque no se le puede aplicar la definición precedente. La justa interpretación hay que tomarla de lo que sigue: *Y esto sólo puede ser separado como el perpetuo del corruptible.* Por tanto el diverso género está en esto, que el entendimiento parece ser algo perpetuo, mientras las otras partes del alma son corruptibles. Y porque lo perpetuo y lo corruptible no parece que puedan darse en una sola sustancia, resulta que entre las partes del alma, sólo el entendimiento pueda separarse, no ciertamente del cuerpo, como expone perversamente el Comentador [19], sino de las demás partes del alma, porque no coinciden en la única sustancia del alma.

9. *[Distinción entre las potencias del alma]*

Y por lo que sigue resulta evidente que ésta sea la recta interpretación: *Está claro que las demás partes del alma no son separables,* a saber de la sustancia del alma o del órgano. En efecto era de esto de lo que se trataba, y esto quedaba probado por lo que se ha dicho antes. Y que no se deba entender de la separabilidad del cuerpo, sino de la separabilidad de las potencias entre sí, se prueba por lo que añade: *Es evidente que son diversas según la noción,* es decir entre ellas. *Pues el sensitivo es diverso del*

8. Et quamvis dicat hoc adhuc non esse manifestum, tamen quid circa hoc prima fronte appareat manifestat subdens: «sed videtur genus alterum animae esse». Quod non est intelligendum, sicut Commentator et sectatores eius perverse exponunt, ideo dictum esse quia intellectus aequivoce dicatur anima, vel quod praedicta definitio sibi aptari non possit; sed qualiter sit hoc intelligendum apparet ex eo quod subditur: «et hoc solum contingere separari sicut perpetuum a corruptibili». In hoc ergo est alterum genus, quia intellectus videtur esse quoddam perpetuum, aliae autem partes animae corruptibiles. Et quia corruptibile et perpetuum non videntur in unam substantiam convenire posse, videtur quod hoc solum de partibus animae, scil. intellectus, contingat separari, non quidem a corpore, ut Commentator perverse exponit, sed ab aliis partibus animae, ne in unam substantiam animae conveniant.

9. Et quod sic sit intelligendum patet ex eo quod subditur: «reliquae autem partes animae manifestum est ex his quod non separabiles sunt», scil., substantia animae vel loco. De hoc enim supra quaesitum est, et hoc ex supradictis probatum est. Et quod non intelligatur de separabilitate a corpore, sed de separabilitate potentiarum ab invicem, patet per hoc quod subditur: «ratione autem quod alterae», scil. sunt ad invicem «manifestum: sensitivo enim esse et opinativo alterum». Et sic manifeste quod hic determinatur, respondet quaestioni supra motae: supra enim quaesi-

---

de las cosas, de las cuales aquí sólo captamos las sombras. Basta evocar el «mito de la caverna» que condensa la filosofía de Platón. Aristóteles en su fase de madurez se opone a ese estilo de pensar. Las ideas separadas no las conocemos sino a través de las realidades físicas, por tanto hay que hablar de ellas desde éstas y no al revés. Tomás, que ha elogiado a veces a Averroes porque afirma que si no conocemos el entendimiento humano no podemos conocer las sustancias separadas, aquí inicia los calificativos contra Averroes, diciendo que su exposición es «perversa».

[18] ARISTÓTELES, *De Anima* II 4 (413b25-26).

[19] AVERROES, *In De Anima,* comm.21 lin.30 (p.160).

opinativo. Y de este modo resulta claro que cuanto aquí queda establecido es la respuesta a la cuestión suscitada anteriormente. Pues se cuestionaba si una parte del alma está separada de otra sólo en el concepto o también en el órgano. Aquí, dejada la cuestión en lo que se refiere al entendimiento, del cual aquí no se concluye nada, dice que de las demás partes del alma queda claro que no son separables del órgano, pero que son diversas en la noción.

10. *[El alma no es sólo motor del cuerpo, es también forma]*

Una vez establecido esto, a saber, que el alma está determinada por la facultad vegetativa, sensitiva, intelectiva y motriz, en consecuencia trata de mostrar que en relación con todas estas partes, el alma se une al cuerpo no como el piloto a la nave sino como forma. Y de este modo se prueba qué es el alma en general, lo que antes se había dicho de modo sólo esquemático. Esto se demuestra por las operaciones del alma del siguiente modo: Es evidente que aquello por lo cual uno primariamente obra es la forma del operante, así ocurre con la sabiduría, que se obtiene por medio del alma, y por medio de la ciencia, pero primariamente mediante la ciencia más bien que mediante el alma, porque mediante el alma no sabemos sino en cuanto ésta posee la ciencia, y de modo semejante decimos que sanamos por medio del cuerpo y de la salud, pero primariamente por la salud. De este modo se manifiesta que la ciencia es forma del alma, y la salud del cuerpo.

11. *[El alma, principio de la vida intelectiva]*

Asentado esto, procede así [20]: *El alma es el principio por el cual vivimos,* lo dice por la facultad vegetativa, *por el cual sentimos,* por la facultad sensitiva, *y nos movemos,* por el principio del movimiento, *y entendemos,* por el principio intelectivo, y concluye: *Por lo cual será una cierta noción y forma, pero no materia o sustrato.* De este modo se pone de manifiesto que lo que había dicho más arriba, que el alma era acto del cuerpo físico, aquí lo apli-

tum est, utrum una pars animae ab alia separata sit ratione solum, aut etiam loco. Hic dimissa quaestione ista quantum ad intellectum, de quo nihil hic determinat, de aliis partibus animae dicit manifestum esse quod non sunt separabiles, scil. loco, sed sunt alterae ratione.

10. Hoc ergo habito quod anima determinatur vegetativo, sensitivo, intellectivo et motu, vult ostendere consequenter quod, quantum ad omnes istas partes, anima unitur corpori non sicut nauta navi, sed sicut forma. Et sic certificatum erit quid sit anima in communi, quod supra figuraliter tantum dictum est. Hoc autem probat per operationes animae sic: manifestum est enim quod illud quo primo aliquid operatur est forma operantis, sicut dicimur scire anima, et scire scientia, per prius autem scientia quam anima, quia per animam non scimus nisi in quantum habet scientiam; et similiter sanari dicimur et corpore et sanitate, sed per prius sanitate. Et sic patet scientiam esse formam animae, et sanitatem corporis.

11. Ex hoc procedit sic: «Anima est primum quo vivimus», quod dicit propter vegetativum, «quo sentimus», propter sensitivum, «et movemur», propter motivum, «et intelligimus», propter intellectivum; et concludit: «Quare ratio quaedam utique erit et species, sed non ut materia et ut subiectum». Manifeste ergo quod supra dixerat, animam esse actum corporis physici, hic concludit non solum de sensitivo,

[20] ARISTÓTELES, *De Anima* II 4 (414a4.12).

ca no sólo a la facultad sensitiva, vegetativa o motiva, sino también a la intelectiva. Es por tanto doctrina de Aristóteles que el principio por el cual entendemos es la forma del cuerpo físico. Y para que ninguno diga que aquello por lo cual entendemos no significa aquí el entendimiento posible, sino algo distinto, esto queda claramente excluido por lo que Aristóteles dice en el libro III *De Anima* [21] hablando del entendimiento posible: *Llamo entendimiento aquello por lo cual el alma piensa y discurre* [22].

12. *[El alma y sus funciones]*

Pero antes de llegar a las palabras de Aristóteles en el III *De Anima,* detengámonos todavía a considerar más ampliamente sus afirmaciones del libro II *De Anima,* de modo que confrontando una con otra sus expresiones, quede patente cuál ha sido su pensamiento sobre el alma. Habiendo definido el alma en general, pasa a distinguir sus potencias, y dice [23] que las potencias del alma son *la vegetativa, la sensitiva, la apetitiva, la locomotiva, la intelectiva.* Y que el principio intelectivo sea el entendimiento, resulta claro por lo que dice después, explicando la división: *otros en cambio tienen la facultad de pensar y la inteligencia como los hombres.* Sostiene por tanto que el entendimiento es una potencia del alma, la cual es acto del cuerpo.

13. *[Comparación del alma con los números y las figuras]* [24]

Y que él haya llamado entendimiento la potencia de esta alma y también que la definición precedente del alma sea común a todas las partes

vegetativo et motivo, sed etiam de intellectivo. Fuit ergo sententia Aristotelis quod id quo intelligimus sit forma corporis physici. Sed ne aliquis dicat, quod id quo intelligimus non dicit hic intellectum possibilem, sed aliquid aliud, manifeste hoc excluditur per id quod Aristoteles in tertio de anima dicit, de intellectu possibili loquens: «dico autem intellectum, quo opinatur et intelligit anima».

12. Sed antequam ad verba Aristotelis quae sunt in III De anima accedamus, adhuc amplius circa verba ipsius in II De anima immoremur, ut ex collatione verborum eius ad invicem appareat quae fuerit eius sententia de anima. Cum enim animam in communi definivisset, incipit distinguere potentias eius; et dicit quod potentiae animae sunt «vegetativum, sensitivum, appetitivum, motivum secundum locum, intellectivum». Et quod intellectivum sit intellectus, patet per id quod postea subdit, divisionem explanans: «alteris autem intellectivum et intellectus, ut hominibus». Vult ergo quod intellectus sit potentia animae, quae est actus corporis.

13. Et quod huius animae potentiam dixerit intellectum, et iterum quod supra posita diffinitio animae sit omnibus praedictis partibus communis, patet per id quod

---

[21] ARISTÓTELES, *De Anima* III 1 (429a23).

[22] Para Tomás, Aristóteles no sólo afirma que el entendimiento va con el alma en unidad inseparable, sino que lo demuestra, porque ésta es la conclusión del proceso que parte del acto real y logra el principio de ese acto, que en este caso es el alma como forma del cuerpo.

[23] ARISTÓTELES, *De Anima* II 5 (414a31-32).

[24] La comparación es útil como analogía de las cosas diversas. El conocer humano es análogo y desde la diversidad trata de comprender la unidad superior más oculta. En dos cosas hay analogía entre el alma, los números y las figuras geométricas: en que el superior contiene al inferior y lo excede, y en que no tienen existencia fuera de las materias respectivas. Así acaece en el alma humana: la intelectiva contiene las dos inferiores y las excede, y existe en la materia corporal. Ya Aristóteles ha observado que no es el cuerpo el que contiene al alma, sino al revés. Tomás lo completa con otra realidad más alta: no es el mundo el que contiene a Dios, sino al revés, como el alma al cuerpo. *Summa* 1 q.8 a.1 ad 2; *De Anima* a.9.

enumeradas, resulta patente de la conclusión que saca [25]: *Se entiende por tanto que la definición del alma es una como lo es la definición de figura, porque como en el ámbito de la geometría no hay figura sino a partir del triángulo, y vale para cuantas vienen después, así aquí no hay alma fuera de las que hemos enumerado.* Por tanto no es preciso buscar otra alma además de las ya nombradas, para las cuales vale la definición de alma ya dada. Y Aristóteles no vuelve a hacer mención del alma en este libro segundo, sino cuando poco después añade [26] *lo último y lo mínimo* que dice que es *la razón y el entendimiento,* porque se da en pocos, como resulta de lo que sigue.

14. *[El libro III De Anima]* [27]

Pero dado que existe una gran diferencia en cuanto al modo de obrar entre el entendimiento y la imaginación, añade que *en relación con el entendimiento especulativo se presenta una cuestión distinta.* En efecto, se reserva tratar esta cuestión hasta el libro tercero. Y para que nadie vaya a decir, como interpreta sin razón Averroes [28], que Aristóteles afirma que acerca del entendimiento especulativo se presenta una cuestión diferente precisamente porque *el entendimiento no es un alma, ni una parte del alma,* esto lo excluye muy pronto en el principio del libro tercero, allí donde vuelve a tratar del entendimiento. Afirma en efecto [29]: *de la parte del alma con la cual el alma conoce y piensa.* Y no se debe decir que afirme esto sólo en el sentido que el entendimiento posible se contrapone al agente, como fantasean algunos. Porque esto se afirma antes que Aristóteles haya probado la existencia del entendimiento posible y del agente; porque aquí habla del entendimiento como facultad en general que com-

concludit: «manifestum igitur est quoniam eodem modo una utique erit ratio animae et figurae: neque enim ibi figura est praeter triangulum et quae consequenter sunt; neque hic anima praeter praedictas est». Non est ergo quaerenda alia anima praeter praedictas, quibus communis est animae diffinitio supra posita. Neque plus de intellectu mentionem facit Aristoteles in hoc secundo, nisi quod postmodum subdit, quod «ultimum et minimum» dicit esse «ratiocinationem et intellectum», quia scil. in paucioribus est, ut per sequentia apparet.

14. Sed quia magna differentia est, quantum ad modum operandi, inter intellectum et imaginationem, subdit quod «de speculativo intellectu altera ratio est». Reservat enim hoc inquirendum usque ad tertium. Et ne quis dicat, sicut Averroes perverse exponit quod ideo dicit Aristoteles, quod de intellectu speculativo est alia ratio, quia intellectus «neque est anima, neque pars animae»; statim hoc excludit in principio tertii, ubi resumit de intellectu tractatum. Dicit enim: «de parte autem animae, qua cognoscit anima et sapit». Nec debet aliquis dicere, quod hoc dicatur solum secundum quod intellectus possibilis dividitur contra agentem, sicut aliqui somniant; hoc enim dictum est antequam Aristoteles probet esse intellectum possibilem et agentem; unde intellectum dicit hic partem in communi, secundum quod continet et agentem

[25] ARISTÓTELES, *De Anima* II 5 (414b19-22).
[26] ARISTÓTELES, *De Anima* II 6 (415a7).
[27] Para Tomás el libro III *De Anima* comenzaba con el tratado del entendimiento, lo que en las ediciones actuales es el cap. 4: *En relación con aquella parte del alma, con la cual alma conoce y opina* (429a10). Las citas de la edición de los textos según Bekker, nos orientan con seguridad en el texto aristotélico, a pesar de las diferencias de división en los libros.
[28] AVERROES, *In De Anima* II comm.32 lin.34-35 (p.178).
[29] ARISTÓTELES, *De Anima* III 1 (429a10-11).

prende tanto el posible como el agente, al modo como en el segundo libro ha distinguido claramente el entendimiento de las otras partes del alma, como ya hemos dicho.

15. *[El problema del entendimiento «separable»]*

Se debe considerar también la admirable precisión y el orden con el cual procede Aristóteles: en el libro tercero empieza a tratar sobre el entendimiento aquellas cuestiones que había dejado abiertas. Ahora bien, dos cuestiones quedaban sin determinar acerca del entendimiento. En primer lugar si el entendimiento se separa de las demás partes del alma sólo según la noción, o también según el órgano: esto quedó indeterminado cuando dijo [30]: *En relación con el entendimiento y la potencia especulativa aún no tenemos nada probado.* Y esta cuestión la retoma en primer lugar cuando dice: *Bien sea el entendimiento separable,* es decir de las otras partes del alma, *o bien que no sea separable según la grandeza, sino sólo según la razón.* En este texto la expresión *separable según la grandeza* la toma en el mismo sentido que la expresión precedente, separable según el lugar.

16. *[Diferencia entre el entendimiento y otras potencias del alma]*

Segundo, había dejado sin resolver el problema relativo a la diferencia entre el entendimiento y las otras partes del alma, al decir después [31]: *En relación con el entendimiento especulativo existe otra cuestión.* Y pasa de seguida a considerarla cuando dice: *Es preciso tener en cuenta cuál sea la diferencia.* Él trata de indicar una diferencia tal que pueda conciliarse con las dos hipótesis enunciadas, es decir tanto en el caso de que el alma sea separable según la grandeza o el lugar de las demás partes, o que no lo sea, y esto lo indica ya el modo de hablar. Dice en efecto que se ha de considerar en qué consista la diferencia que el entendimiento tiene en relación con las otras partes del alma, ya sea separable

et possibilem, sicut supra in secundo manifeste distinxit intellectum contra alias partes animae, ut iam dictum est.

15. Est autem consideranda mirabilis diligentia et ordo in processu Aristotelis. Ab his enim incipit in tertio tractare de intellectu quae in secundo reliquerat indeterminata. Duo autem supra reliquerat indeterminata circa intellectum. Primo quidem, utrum intellectus ab aliis partibus animae separetur ratione solum, aut etiam loco: quod quidem indeterminatum dimisit cum dixit: «de intellectu autem et perspectiva potentia nihil adhuc manifestum est». Et hanc quaestionem primo resumit, cum dicit: «sive separabili existente» scil. ab aliis animae partibus, «sive non separabili secundum magnitudinem, sed secundum rationem». Pro eodem enim accipit hic separabile secundum magnitudinem, pro quo supra dixerat separabile loco.

16. Secundo, indeterminatum reliquerat de differentia intellectus ad alias animae partes, cum postmodum dixit: «de speculativo autem intellectu altera ratio est». Et hoc statim quaerit, cum dicit: «considerandum quam habet differentiam». Hanc autem differentiam talem intendit assignare, quae possit stare cum utroque praemissorum, scil. sive sit separabilis anima magnitudine seu loco ab aliis partibus, sive non; quod ipse modus loquendi satis indicat. Considerandum enim dicit, quam habet intellectus differentiam ad alias animae partes, sive sit separabilis ab eis magnitudine

---

[30] ARISTÓTELES, *De Anima* II 4 (413b24-25).
[31] ARISTÓTELES, *De Anima* II 6 (415a11-12).

de ellas por la grandeza o el lugar, es decir por el sujeto, ya sea que sólo se pueda separar solamente según la razón. Por donde queda bien manifiesto que no intenta mostrar esta diferencia por el hecho de que sea una sustancia separada del cuerpo en su mismo ser, porque esto no se podría conciliar con las dos hipótesis propuestas; sino que intenta asignar una diferencia en cuanto al modo de obrar; por ello añade: *Y en qué modo acontece el mismo entender.* Así pues, de todo cuanto podemos colegir de las palabras de Aristóteles hasta este momento, resulta evidente que él sostiene que el entendimiento es una parte del alma, la cual es acto del cuerpo físico [32].

17. *[Comparación entre el sentido y la inteligencia]* [33]

Pero, puesto que de algunas palabras que siguen, los *averroístas* quieren deducir que la intención de Aristóteles haya sido la de sostener que el entendimiento no se identifica con el alma que es acto del cuerpo, o parte de tal alma, es preciso considerar con mayor atención todavía las afirmaciones que siguen. De inmediato, después de haber planteado la cuestión acerca de la diferencia entre el entendimiento y el sentido, indaga en qué el entendimiento es semejante al sentido, y en qué es diferente. Con anterioridad había determinado dos cosas en relación con el sentido, a saber, que el sentido está en potencia en relación con los objetos sensibles, y que el sentido padece y se corrompe por la excesiva desproporción de los sensibles. Esto es lo que Aristóteles investiga al decir [34]: *Si por consiguiente el entender es como el sentir, o será un cierto padecer de parte del inteligible,* es decir de tal modo que el entendimiento se corrompa por el exceso del inteligible, como el sentido por el exceso del sensible, *o algo distinto de esto,* a saber, que el entender es algo semejan-

seu loco, i. e. subiecto, sive non, sed secundum rationem tantum. Unde manifestum est quod non intendit hanc differentiam ostendere, quod sit substantia a corpore separata secundum esse hoc enim non posset salvari cum utroque praedictorum; sed intendit assignare differentiam quantum ad modum operandi; unde subdit: «et quomodo sit quidem ipsum intelligere». Sic igitur per ea quae ex verbis Aristotelis accipere possumus usque huc, manifestum est quod ipse voluit intellectum esse partem animae quae est actus corporis physici.

17. Sed quia ex quibusdam verbis consequentibus, Averroistae accipere volunt intentionem Aristotelis fuisse, quod intellectus non sit anima quae est actus corporis, aut pars talis animae, ideo etiam diligentius eius verba sequentia consideranda sunt. Statim igitur post quaestionem motam de differentia intellectus et sensus, inquirit secundum quid intellectus sit similis sensui, et secundum quid ab eo differat. Duo enim supra de sensu determinaverat, scil. quod sensus est in potentia ad sensibilia, et quod sensus patitur et corrumpitur ab excellentiis sensibilium. Hoc ergo est quod quaerit Aristoteles dicens: «si igitur est intelligere sicut sentire, aut pati aliquid utique erit ab intelligibili», ut scil. sic corrumpatur intellectus ab excellenti intelligibili, sicut sensus ab excellenti sensibili, «aut aliquid huiusmodi alterum»; i. e. aut intelligere est

[32] La exégesis tomista logra la coherencia entre las diversas afirmaciones de Aristóteles. No se trata de una sustancia separada sino de la relación de separabilidad entre las potencias de la única alma del hombre, que es la forma del cuerpo.

[33] En este párrafo aparece por vez primera la palabra *«averroystae»,* inventada por Tomás para designar los filósofos de la Facultad de Artes que siguen, a través de su peculiar «lectura», el Comentario de Averroes sobre el entendimiento humano.

[34] ARISTÓTELES, *De Anima* III 1 (429a13-15).

te a lo que es el sentir, y a pesar de ello es distinto en cuanto no es corruptible.

18. *[El entendimiento es impasible, el sentido no]*

A esta cuestión responde de seguida y concluye, no de lo que precede sino de lo que sigue, lo cual, a su vez, se apoya en lo que precede, que esta parte del alma *debe ser impasible.* De tal modo que no se corrompa como el sentido; tiene no obstante otra pasión, en cuanto el entender se dice en general que es un cierto padecer. Por tanto, en esto difiere del sentido. Y en consecuencia muestra en qué convenga con el sentido, a saber por qué esa parte debe ser *receptiva de la especie* inteligible, y que esté en potencia en relación con esa forma, y que el entendimiento no esté en acto según su naturaleza, como antes se ha dicho del sentido, que está en potencia para recibir los sensibles y no en acto. Y de esto concluye que es preciso sostener que *como la facultad sensitiva se comporta respecto a los sensibles, así el entendimiento respecto a los inteligibles.*

19. *[La opinión de Empédocles]*

Ha dicho esto para excluir la opinión de Empédocles y de otros antiguos [35] que sostenían que el cognoscente es de la naturaleza del conocido, de suerte que conocemos la tierra por la tierra, el agua por el agua. Pero Aristóteles ya antes ha demostrado que esto no es verdad en el sentido, porque la potencia sensitiva no está en acto sino en potencia para las cosas que siente, y lo mismo dice aquí del entendimiento.

20. *[El entendimiento no tiene «mezcla»]*

Pero se da una diferencia entre el sentido y el entendimiento, porque el sentido no es capaz de conocer todas las cosas, ya que la vista conoce sólo los colores, el oído los sonidos, y así los demás sentidos; mientras que

aliquid huiusmodi simile, scil. ei quod est sentire, alterum tamen quantum ad hoc quod non sit passibile.

18. Huic igitur quaestioni statim respondet et concludit, non ex praecedentibus, sed ex sequentibus, quae tamen ex praecedentibus manifestantur, quod hanc partem animae «oportet esse impassibilem», ut non corrumpatur sicut sensus; est tamen quaedam alia passio eius, secundum quod intelligere communi modo pati dicitur. In hoc ergo differt a sensu. Sed consequenter ostendit in quo cum sensu conveniat, quia scilicet oportet huiusmodi partem esse «susceptivam speciei» intelligibilis, et quod sit in potentia ad huiusmodi speciem, et quod non sit hoc in actu secundum suam naturam; sicut et de sensu supra dictum est, quod est in potentia ad sensibilia et non in actu. Et ex hoc concludit, quod oportet sic «se habere sicut sensitivum ad sensibilia sic intellectum ad intelligibilia».

19. Hoc autem induxit ad excludendum opinionem Empedoclis et aliorum antiquorum, qui posuerunt quod cognoscens est de natura cogniti, utpote quod terram terra cognoscimus, aquam aqua. Aristoteles autem supra ostendit hoc non esse verum in sensu, quia sensitivum non est actu, sed potentia, ea quae sentit; et idem hic dicit de intellectu.

20. Est autem differentia inter sensum et intellectum, quia sensus non est cognoscitivus omnium, sed visus colorum tantum, auditus sonorum, et sic de aliis; intellectus autem est simpliciter omnium cognoscitivus. Dicebant autem antiqui philoso-

[35] ARISTÓTELES, *De Anima* I 4-5 (404b8-405b30).

el entendimiento es capaz de conocer simplemente todas las cosas. Los antiguos filósofos, al sostener que el cognoscente debe poseer la naturaleza de lo conocido, afirmaban que para que el alma pueda conocer todas las cosas debe estar compuesta de los principios de todas ellas. En cambio Aristóteles, habiendo probado que el entendimiento, a semejanza del sentido, no es en acto lo que conoce, sino sólo en potencia, concluye al contrario que «es necesario que el entendimiento, porque conoce todas las cosas, deba ser "inmixto", sin mezcla», es decir no compuesto de todas las cosas como ponía Empédocles.

21. *[El «nous» de Anaxágoras]*[36]

A propósito de esto aduce el testimonio de Anaxágoras, que no trata del mismo entendimiento, sino del entendimiento que mueve todas las cosas. Así como Anaxágoras afirmó que aquel entendimiento tiene que ser «inmixto», para que pueda gobernar moviendo y distinguiendo, nosotros podemos decir esto mismo del entendimiento humano, que debe ser inmixto para que pueda conocerlo todo: y esto lo demuestra consiguientemente; en efecto dice así el siguiente texto en griego [37]: *Lo que aparece desde dentro, de hecho impedirá y obstaculizará lo que viene de fuera.* Esto se puede entender de modo análogo en el caso de la vista: si, de hecho, se diese un color intrínseco a la pupila, ese color interno impediría ver el color externo y en algún modo le sería obstáculo al ojo para ver otras cosas. De modo semejante, si cualquiera de los elementos que conoce el entendimiento, como la tierra o el agua, el calor o el frío, o algo semejante fuese intrínseco al entendimiento, ese elemento intrínseco lo obstaculizaría y en cierto modo le impediría conocer otras cosas.

phi, existimantes quod cognoscens debet habere naturam cogniti, quod animam, ad hoc quod cognoscat omnia, necesse est ex principiis omnium esse commixtam. Quia vero Aristoteles iam probavit de intellectu, per similitudinem sensus, quod non est actu id quod cognoscit sed in potentia tantum, concludit e contrario, quod 'necesse est intellectum, quia cognoscit omnia, quod sit immixtus', i. e. non compositus ex omnibus, sicut Empedocles ponebat.

21. Et ad hoc inducit testimonium Anaxagorae, non tamen de hoc eodem intellectu loquentis, sed de intellectu qui movet omnia. Sicut ergo Anaxagoras dixit illum intellectum esse immixtum, ut imperet movendo et segregando, hoc nos possumus dicere de intellectu humano, quod oportet eum esse immixtum ad hoc ut cognoscat omnia; et hoc probat consequenter, et habetur sic sequens littera in graeco: «intus apparens enim prohibebit extraneum et obstruet». Quod potest intelligi ex simili in visu: si enim esset aliquis color intrinsecus pupillae, ille color interior prohiberet videri extraneum colorem, et quodammodo obstrueret oculum ne alia videret. Similiter, si aliqua natura rerum, quas intellectus cognoscit, puta terra aut aqua, calidum aut frigidum, aut aliquid huiusmodi, esset intrinseca intellectui, illa natura intrinseca impediret ipsum et quodammodo obstrueret, ne alia cognosceret.

---

[36] Tomás tiene en gran estima a Anaxágoras. Afirma en el tratado *De substantiis separatis* que es el primero entre los «filósofos naturales» que da el salto a la trascendencia e inaugura la *Metafísica* con su teoría acerca del «nous» que todo lo domina, ordena y dispone. Aquí Tomás hace una referencia al texto griego, que sin duda ha visto y ha tratado de penetrar a través de la traducción latina de *intus apparens, o secus inapparens*. Y no obstante estas difíciles expresiones hoy estiman los especialistas que Tomás ha captado con precisión el pensamiento de Aristóteles: No hay mezcla en el entendimiento porque es capaz de todas las cosas: *quodammodo omnia!*

[37] ARISTÓTELES, *De Anima* III 1 (429a20).

22. *[Naturaleza del entendimiento posible]*

Por tanto, dado que conoce todas las cosas, concluye que no le acontece tener una naturaleza determinada compuesta de los elementos que conoce, «sino que tiene esta sola naturaleza, la de ser posible», es decir la de estar en potencia para las cosas que entiende, cuanto le compete por su naturaleza; pero llega a ser en acto aquellas cosas que entiende en acto, como el sentido en acto se hace el sensible en acto, como había dicho antes en el libro segundo. Por tanto, concluye que el entendimiento, antes de conocer en acto, *no es en acto ninguna de las cosas que son,* lo cual es lo contrario de lo que decían los antiguos, que era en acto todas las cosas.

23. *[El objeto en potencia]*

Y porque había hecho mención del dicho de Anaxágoras que se refiere al entendimiento que impera sobre todo, a fin que no se creyera que en relación con aquel entendimiento había llegado a esta conclusión, utiliza este modo de expresarse: *Por lo tanto aquel que se ha llamado entendimiento del alma —pues llamo entendimiento aquello por lo cual el alma piensa y concibe— no es ninguna cosa en acto,* etc. De lo cual se siguen dos cosas: primera, que aquí no se habla de una sustancia separada, sino del entendimiento que antes llamó potencia y parte del alma, con el cual el alma entiende; segunda, lo que ya queda demostrado por las razones precedentes, es decir, que el entendimiento no tiene una naturaleza en acto, pues aún no ha demostrado que no sea una facultad del cuerpo, como dice Averroes [38]; pero esto lo concluye de inmediato de las premisas; pues continúa, *por lo cual no es razonable que él esté mezclado con el cuerpo.*

24. *[El entendimiento, lugar de las especies]*

Y este punto segundo lo prueba con el primero que ha demostrado antes, esto es que el entendimiento no tiene en acto alguna naturaleza de

22. Quia ergo omnia cognoscit, concludit quod non contingit ipsum habere aliquam naturam determinatam ex naturis sensibilibus quas cognoscit; 'sed hanc solam naturam habet quod sit possibilis', i. e. in potentia ad ea quae intelligit, quantum est ex sua natura; sed fit actu illa dum ea intelligit in actu, sicut sensus in actu fit sensibile in actu, ut supra in secundo dixerat. Concludit ergo quod intellectus antequam intelligat in actu «nihil est actu eorum quae sunt»; quod est contrarium his quae antiqui dicebant quod est actu omnia.

23. Et quia fecerat mentionem de dicto Anaxagorae loquentis de intellectu qui imperat omnibus, ne crederetur de illo intellectu hoc conclusisse, utitur tali modo loquendi: «vocatus itaque animae intellectus dico autem intellectum quo opinatur et intelligit anima nihil est actu» etc. Ex quo duo apparent: primo quidem, quod non loquitur hic de intellectu qui sit aliqua substantia separata, sed de intellectu quem supra dixit potentiam et partem animae, quo anima intelligit; secundo, quod per supra dicta probavit, quod intellectus non habet naturam in actu; nondum autem probavit quod non sit virtus in corpore, ut Averroes dicit; sed hoc statim concludit ex praemissis; nam sequitur: «unde neque misceri est rationabile ipsum corpori».

24. Et hoc secundum probat per primum quod supra probavit, scil. quod intellectus non habet aliquam in actu de naturis rerum sensibilium. Ex quo patet quod

[38] AVERROES, *In De Anima* III comm.4 lin.19 (p.384).

las cosas sensibles. De lo cual se sigue que no se mezcla con el cuerpo, porque si se mezclase con el cuerpo tendría alguna de las naturalezas corporales: y es esto lo que añade: *Se tornaría de una cualidad determinada, caliente o frío, si tuviera un órgano como la facultad sensitiva.* Porque el sentido es proporcionado a su órgano y en cierto modo se siente atraído por su naturaleza, por lo cual según la modificación del órgano se modifica la operación del sentido. Por tanto así se debe entender este «no mezclarse con el cuerpo», porque no tiene órgano como lo tiene el sentido. Y que el entendimiento del alma no tenga un órgano lo aclara con el dicho de algunos que afirmaron que «el alma es el lugar de las especies», tomando en sentido amplio el lugar en el sentido de cualquier recipiente, según el uso platónico; si bien ser lugar de las formas no conviene a toda alma, sino solo a la intelectiva; pues la parte sensitiva no recibe en sí las formas, sino en el órgano, mientras la parte intelectiva no las recibe en el órgano, sino en sí misma. Igualmente no es el lugar de las formas de tal modo que las posea en acto, sino sólo en potencia.

25. *[Diferencia entre sentido y entendimiento]*[39]

Una vez que ha dejado en claro lo que conviene al entendimiento por la semejanza con el sentido, retorna al primer punto que había enunciado, que «es necesario que la facultad intelectiva sea impasible», y de este modo, con una admirable sutileza, de la misma semejanza con el sentido deduce la diferencia. Pone de manifiesto en consecuencia que «el sentido y el entendimiento son impasibles de modo distinto» por cuanto el sentido se corrompe por la desproporción del objeto sensible, mientras que el entendimiento no se corrompe por el exceso del inteligible. Y determina la causa de esto por lo que ha probado antes, «porque la potencia sensitiva no existe sin el cuerpo, mientras que el entendimiento es separado».

non miscetur corpori, quia si misceretur corpori, haberet aliquam de naturis corporeis; et hoc est quod subdit: «qualis enim utique aliquis fiet, aut calidus aut frigidus, si organum aliquod erit sicut sensitivo». Sensus enim proportionatur suo organo et trahitur quodammodo ad suam naturam; unde etiam secundum immutationem organi immutatur operatio sensus. Sic ergo intelligitur istud 'non misceri corpori', quia non habet organum sicut sensus. Et quod intellectus animae non habet organum, manifestat per dictum quorundam qui dixerunt quod 'anima est locus specierum', large accipientes locum pro omni receptivo, more platonico; nisi quod esse locum specierum non convenit toti animae, sed solum intellectivae. Sensitiva enim pars non recipit in se species, sed in organo; pars autem intellectiva non recipit eas in organo, sed in se ipsa; item non sic est locus specierum quod habeat eas in actu, sed in potentia tantum.

25. Quia ergo iam ostendit quid conveniat intellectui ex similitudine sensus, redit ad primum quod dixerat, quod 'oportet partem intellectivam esse impassibilem', et sic admirabili subtilitate ex ipsa similitudine sensus concludit dissimilitudinem. Ostendit ergo consequenter quod 'non similiter sit impassibilis sensus et intellectus', per hoc quod sensus corrumpitur ab excellenti sensibili, non autem intellectus ab excellenti intelligibili. Et huius causam assignat ex supra probatis, 'quia sensitivum non est sine corpore, sed intellectus est separatus'.

---

[39] Tomás admira la sutileza de Aristóteles, que buscando las semejanzas entre sentido y entendimiento, concluye con las diferencias en relación con el objeto. El sentido se altera por un objeto desproporcionado, porque actúa mediante el órgano, mientras que el entendimiento no es alterable por el objeto excelente porque ejerce su propia operación sin órgano corpóreo.

26. *[Significado de la «separación» del entendimiento]*[40]

Esta última sentencia sirve de máximo apoyo para su error a quienes se empeñan en sostener que el entendimiento no es el alma, ni parte del alma, sino una sustancia separada[41]. Pero olvidan muy pronto lo que Aristóteles ha dicho muy poco antes: Lo que aquí se dice, que «la facultad sensitiva no existe sin el cuerpo, y que el entendimiento es separado», equivale a lo que antes ha dicho que el entendimiento *se tornaría de una cualidad determinada, frío o caliente, si tuviera un órgano como la facultad sensitiva.* Así pues, por esta razón se dice aquí que la facultad sensitiva no existe sin el cuerpo, mientras el entendimiento es separado, porque el sentido tiene un órgano, mientras no lo tiene el entendimiento. Resulta pues de manera evidentísima y fuera de toda duda de las palabras de Aristóteles, que este es su pensamiento acerca del entendimiento posible, que el entendimiento es parte del alma, la cual es a su vez acto del cuerpo, pero de tal modo que este entendimiento del alma no tenga ningún órgano corpóreo, como lo tienen las otras partes del alma.

27. *[El entendimiento, virtud del alma, no del cuerpo]*[42]

Cómo esto sea posible, que el alma sea forma del cuerpo y una facultad del alma no sea facultad del cuerpo, no es difícil de comprender, si se considera en relación a otros casos. De hecho vemos de muchos modos que una forma que es ciertamente acto de un cuerpo compuesto de elementos, y a su vez posee alguna virtud que no es virtud de ninguno de los elementos, sino que compete a tal forma por medio de un principio más

26. Hoc autem ultimum verbum maxime assumunt ad sui erroris fulcimentum, volentes per hoc habere quod intellectus neque sit anima neque pars animae, sed quaedam substantia separata. Sed cito obliviscuntur eius quod paulo supra Aristoteles dixit: sic enim hic dicitur quod 'sensitivum non est sine corpore et intellectus est separatus', sicut supra dixit quod intellectus fieret «qualis, aut calidus aut frigidus, si aliquod organum erit ei, sicut sensitivo». Ea igitur ratione hic dicitur quod sensitivum non est sine corpore, intellectus autem est separatus, quia sensus habet organum, non autem intellectus. Manifestissime igitur apparet absque omni dubitatione ex verbis Aristotelis hanc fuisse eius sententiam de intellectu possibili, quod intellectus sit aliquid animae quae est actus corporis; ita tamen quod intellectus animae non habeat aliquod organum corporale, sicut habent ceterae potentiae animae.

27. Quomodo autem hoc esse possit, quod anima sit forma corporis et aliqua virtus animae non sit corporis virtus, non difficile est intelligere, si quis etiam in aliis rebus consideret. Videmus enim in multis quod aliqua forma est quidem actus corporis ex elementis commixti, et tamen habet aliquam virtutem quae non est virtus alicuius elementi, sed competit tali formae ex altiori principio, puta corpore caelesti;

---

[40] No cabe duda que Aristóteles dice que el entendimiento es «separado». Esta afirmación es la que da pie a la teoría averroísta. Tomás deduce del contexto el auténtico sentido de «separado»: se dice en relación con las operaciones de las demás potencias y sentidos, todas se ejercen mediante el órgano. En cambio, el entender es del alma intelectiva, que no tiene órgano. Por eso se dice «separado».

[41] SIGER DE BRABANT, *De Anima intellectiva* c.3 lin.27-28 (p.78).

[42] Para Tomás existen causas universales por encima de las particulares. Una de ellas es el sol, que concurre y hace posible fenómenos extraños, como el de la generación espontánea, los gusanos brotando de un cuerpo en descomposición. Lo que no se da nunca es un efecto sin causa. Los ejemplos aquí aducidos del imán que atrae el hierro, o el jaspe que coagula la sangre, reflejan la ciencia de la edad media. Hoy no tienen vigencia. Pero la sigue teniendo la afirmación de que el pensar trasciende la materia, aunque siga siendo cuestión disputada la de la relación entre mente y cerebro.

alto, como por ejemplo por mediación de un cuerpo celeste; así por ejemplo que el imán atraiga el hierro, y que el jaspe tenga la virtud de coagular la sangre. Y podemos observar una especie de escala por grados, que en la medida en que las formas son más nobles, tienen ciertas virtudes que sobrepasan más y más la materia; por tanto el alma humana que es la más alta de las formas, posee una virtud que sobrepasa totalmente la materia corporal, y esta virtud es el entendimiento. Por tanto el entendimiento es separado porque no es una virtud en el cuerpo, sino una potencia en el alma, y el alma, a su vez, es acto del cuerpo.

28. *[El entendimiento no es acto del cuerpo]*

Nosotros no afirmamos que el alma, en la cual se encuentra el entendimiento, supere de tal modo la materia corporal, que no tenga ser en el cuerpo; sino que el entendimiento, que Aristóteles llama potencia del alma, no es acto del cuerpo. En verdad el alma no es acto del cuerpo mediante sus potencias, sino que el alma es por sí misma acto del cuerpo, dando al cuerpo su ser específico. En cambio, algunas de sus potencias son actos de algunas partes del cuerpo, capacitándolas para ciertas operaciones; de este modo la potencia que es el entendimiento no es acto de ningún cuerpo, porque su operación no acontece por medio de un órgano corpóreo.

29. *[El alma, como forma en el confín]*[43]

Y para que nadie piense que decimos todo esto por nuestra cuenta, al margen de lo que piensa Aristóteles, vamos a citar las palabras de Aristóteles que lo dicen expresamente. En el libro II de la *Física*[44] se pregunta, *hasta qué punto el físico debe conocer la esencia y la quiddidad,* porque no pertenece al físico considerar todas las formas. Y da la solución añadiendo: *como el*

sicut quod magnes habet virtutem attrahendi ferrum, et iaspis restringendi sanguinem. Et paulatim videmus, secundum quod formae sunt nobiliores, quod habent aliquas virtutes magis ac magis supergredientes materiam. Unde ultima formarum, quae est anima humana, habet virtutem totaliter supergredientem materiam corporalem, scil. intellectum. Sic ergo intellectus separatus est, quia non est virtus in corpore, sed est virtus in anima; anima autem est actus corporis.

28. Nec dicimus quod anima, in qua est intellectus, sic excedat materiam corporalem quod non habeat esse in corpore; sed quod intellectus, quem Aristoteles dicit potentiam animae, non est actus corporis: neque enim anima est actus corporis mediantibus suis potentiis, sed anima per se ipsam est actus corporis dans corpori esse specificum. Aliquae autem potentiae eius sunt actus partium quarumdam corporis, perficientes ipsas ad aliquas operationes; sic autem potentia quae est intellectus, nullius corporis actus est, quia eius operatio non fit per organum corporale.

29. Et ne alicui videatur quod hoc ex nostro sensu dicamus praeter Aristotelis intentionem, inducenda sunt verba Aristotelis expresse hoc dicentis. Quaerit enim in II Physicorum «usque ad quantum oporteat cognoscere speciem et quod quid est»; non enim omnem formam considerare pertinet ad physicum. Et solvit subdens: «aut

---

[43] La expresión del alma como «horizonte» o confín, es neoplatónica. Tomás la usará y la integra en su pensamiento, que coincide con el de Aristóteles en estos lugares citados en el párrafo. El confín del alma es la unión de los dos niveles del ser, el corporal y el espiritual. Cf. *In Liber de Causis,* prop.2; *Contr. Gent.* II 68: A. LOBATO, *Anima quasi horizon et confinium,* en «L'anima umana nell'antropologia tomista» (PUST 1985) p.52-70.

[44] ARISTÓTELES, *Phys.* II 4 (194b9-12).

médico el nervio y el escultor el bronce, ¿hasta qué punto?, es decir hasta un cierto límite. Y cuál sea este límite lo indica añadiendo: *Todas las cosas se miden por el propio fin,* como si dijese: el médico considera el nervio en cuanto dice relación a la salud, a causa de la cual se ocupa del nervio, y de modo semejante el escultor se ocupa del bronce, en vista a su obra de arte. Y puesto que el físico considera la forma en cuanto está en la materia, ya que de ese modo es forma de un cuerpo móvil, de modo semejante el filósofo de la naturaleza considera la forma en cuanto está en la materia. Por tanto el límite de la consideración del físico en relación con las formas, está en aquellas formas que de algún modo se dan en la materia, y no lo están del todo: pues estas formas están como en el confín entre las formas separadas y las materiales. Por ello añade: *Y respecto a éstas,* es decir aquí termina la consideración de las formas por parte del físico, *en las formas que son ciertamente formas separadas pero en la materia.* Cuáles sean estas formas, lo dice en lo que sigue: *el hombre engendra al hombre mediante la materia y el sol.* Por tanto, la forma del hombre está en la materia, y es separada: ciertamente en la materia, según el ser que da al cuerpo, porque ahí está el límite de la generación; separada, según la virtud que es peculiar del hombre, a saber, según el entendimiento. Por tanto no es imposible que una forma esté en la materia, y que su virtud esté separada, como lo hemos explicado en relación con el entendimiento.

30. *[El entendimiento eterno]*[45]

Pero todavía proceden de otro modo tratando de demostrar que la doctrina de Aristóteles fue que el entendimiento no es el alma, ni parte del alma que está unida al cuerpo como forma. En efecto, Aristóteles afirma, en muchos lugares, que el entendimiento es perpetuo e incorruptible, como resulta claramente en el libro II *De Anima*[46], donde dice: *Sólo esto*

quemadmodum medicum nervum et fabrum aes, usquequo» i. e. usque ad aliquem terminum. Et usque ad quem terminum ostendit subdens: «cuius enim causa unumquodque»; quasi dicat: in tantum medicus considerat nervum, in quantum pertinet ad sanitatem, propter quam medicus nervum considerat, et similiter faber aes propter artificium. Et quia physicus considerat formam in quantum est in materia, sic enim est forma corporis mobilis, similiter accipiendum quod naturalis in tantum considerat formam, in quantum est in materia. Terminus ergo considerationis physici de formis, est in formis quae sunt in materia quodammodo, et alio modo non in materia. Istae enim formae sunt in confinio formarum separatarum et materialium. Unde subdit: «et circa haec» scil. terminatur consideratio naturalis de formis, «quae sunt separatae quidem species, in materia autem». Quae autem sint istae formae, ostendit subdens: «homo enim hominem generat ex materia, et sol». Forma ergo hominis est in materia, et separata: in materia quidem, secundum esse quod dat corpori, sic enim est terminus generationis, separata autem secundum virtutem quae est propria homini, scil. secundum intellectum. Non est ergo impossibile, quod aliqua forma sit in materia, et virtus eius sit separata, sicut expositum est de intellectu.

30. Adhuc autem alio modo procedunt ad ostendendum quod Aristotelis sententia fuit quod intellectus non sit anima vel pars animae quae unitur corpori ut forma. Dicit enim Aristoteles in pluribus locis, intellectum esse perpetuum et incorruptibilem, sicut patet in II De anima, ubi dixit: «hoc solum contingere separari, sicut

---

[45] Eterno se dice del ser cuya existencia no tiene fin. Incorruptible es el ser que no está sometido a las mutaciones sustanciales. Cf. *Summa* 1 q.10 a.1.

[46] ARISTÓTELES, *De Anima* II 4 (413b26-27).

puede ser separado como lo eterno de lo corruptible, y en el libro I [47] donde dice que el entendimiento parece ser una sustancia y *que no se corrompe,* y en el libro III donde dice [48]: *separado es sólo aquello que es en verdad, y esto sólo es inmortal y eterno,* si bien algunos no interpretan esto último en relación al entendimiento posible, sino al entendimiento agente. A través de todas estas expresiones es patente que Aristóteles sostiene que el entendimiento es algo incorruptible.

31. *[Las dificultades]*

Ahora bien, parece que nada incorruptible pueda ser forma de un cuerpo corruptible. Porque no es algo accidental a la forma estar o no estar en la materia, sino que es esencial y le conviene por su mismo ser, de lo contrario de la materia y de la forma resultaría una unidad accidental. Pero nada puede existir sin lo que le conviene por su mismo ser. Por tanto, la forma del cuerpo no puede existir sin el cuerpo. Por consiguiente, si el cuerpo es corruptible, se sigue que la forma del cuerpo será corruptible. Además, las formas separadas de la materia y las formas que están en la materia no son de la misma especie, como se ha demostrado en el libro VII de la *Metafísica* [49]. Por tanto, mucho menos la misma forma idéntica numéricamente podrá darse ahora en el cuerpo y ahora sin el cuerpo. Por ello una vez destruido el cuerpo, o viene destruida la forma del cuerpo, o pasa a otro cuerpo. Por tanto si el entendimiento es forma del cuerpo, parece inevitable la consecuencia, que el entendimiento sea corruptible.

32. *[La posibilidad de ser forma e incorruptible]*

Se ha de saber que esta razón ha sido decisiva para muchos. De hecho Gregorio de Nisa [50] atribuye a Aristóteles, por el contrario, que una vez que ha puesto que el alma es forma, tiene que sostener que es corruptible.

perpetuum a corruptibili»; et in primo, ubi dixit quod intellectus videtur esse substantia quaedam, «et non corrumpi»; et in tertio, ubi dixit: «separatus autem est solum hoc, quod vere est, et hoc solum immortale et perpetuum est» quamvis hoc ultimum quidam non exponant de intellectu possibili, sed de intellectu agente. Ex quibus omnibus verbis apparet, quod Aristoteles voluit intellectum esse aliquid incorruptibile.

31. Videtur autem quod nihil incorruptibile possit esse forma corporis corruptibilis. Non enim est accidentale formae, sed per se ei convenit esse in materia; alioquin ex materia et forma fieret unum per accidens. Nihil autem potest esse sine eo, quod inest ei per se. Ergo forma corporis non potest esse sine corpore. Si ergo corpus sit corruptibile, sequitur formam corporis corruptibilem esse. Praeterea, formae separatae a materia, et formae quae sunt in materia, non sunt eaedem specie, ut probatur in VII Metaphysicae. Multo ergo minus una et eadem forma numero potest nunc esse in corpore nunc autem sine corpore. Destructo ergo corpore, vel destruitur forma corporis, vel transit ad aliud corpus. Si ergo intellectus est forma corporis, videtur ex necessitate sequi quod intellectus sit corruptibilis.

32. Est autem sciendum, quod haec ratio plurimos movit: unde Gregorius Nyssenus imponit Aristoteli e converso quod quia posuit animam esse formam, quod posuerit eam esse corruptibilem. Quidam vero posuerunt propter hoc, animam tran-

---

[47] Aristóteles, *De Anima* I 10 (408b17-18).
[48] Aristóteles, *De Anima* III 4 (430a22-23).
[49] Aristóteles, *Metaph.* X 12 (1058b26-29).
[50] Nemesio de Emessa, *De natura hominis* c.2 (MG 40,571B).

Otros en cambio sostienen por esto que el alma tiene que emigrar de cuerpo en cuerpo. Otros pensaron que el alma tiene un cuerpo incorruptible, del cual no se separa nunca. Por todo ello es preciso demostrar con las palabras de Aristóteles, que él ha defendido que el alma intelectiva, siendo en verdad forma, es incorruptible.

33. *[Alma y ser]*

En efecto, en el libro XI de la *Metafísica* [51], después de haber mostrado que las formas no existen con anterioridad a la materia, *porque cuando el hombre sana, es entonces cuando existe la salud, y la figura de una esfera de bronce existe juntamente con la esfera de bronce,* se busca en consecuencia si alguna forma permanece después de la materia; y responde de este modo en la traducción de Boecio: *Es necesario considerar si alguna forma permanece después, a saber después de la materia. Para algunas formas, de hecho, nada lo prohíbe, como por ejemplo en el caso del alma, pero no toda, sino sólo el entendimiento, porque quizá toda es imposible.* Resulta por tanto claro que el alma siendo forma, nada impide que pueda durar después del cuerpo cuanto a la parte intelectiva, y sin embargo no ha existido antes del cuerpo. De hecho, habiendo afirmado en modo absoluto que las causas motoras existen antes, pero no las causas formales, no indagó si alguna forma exista antes de la materia, sino si alguna forma permanece después de la materia; y dice que nada lo impide en el caso de la forma que es el alma, cuanto a la parte intelectiva.

34. *[La raíz de la incorruptibilidad del alma]*

Puesto que según las precedentes afirmaciones de Aristóteles, esta forma que es el alma permanece después del cuerpo, no toda sino el entendimiento, nos resta considerar por qué el alma permanezca después del cuerpo en su parte intelectiva, y no en las otras facultades y con preferencia sobre las demás formas que dejan las respectivas materias. La razón de

sire de corpore in corpus. Quidam etiam posuerunt, quod anima haberet corpus quoddam incorruptibile, a quo nunquam separaretur. Et ideo ostendendum est per verba Aristotelis, quod sic posuit intellectivam animam esse formam quod tamen posuit eam incorruptibilem.

33. In XI enim Metaphysicae, postquam ostenderat quod formae non sunt ante materias, quia «quando sanatur homo tunc est sanitas, et figura aeneae sphaerae simul est cum sphaera aenea»; consequenter inquirit utrum aliqua forma remaneat post materiam, et dicit sic, secundum translationem Boetii: «si vero aliquid posterius remaneat» scil. post materiam «considerandum est: in quibusdam enim nihil prohibet, ut si anima huiusmodi est, non omnis sed intellectus; omnem enim impossibile est fortasse». Patet ergo quod animam, quae est forma quantum ad intellectivam partem, dicit nihil prohibere remanere post corpus, et tamen ante corpus non fuisse. Cum enim absolute dixisset, quod causae moventes sunt ante, non autem causae formales, non quaesivit utrum aliqua forma esset ante materiam, sed utrum aliqua forma remaneat post materiam; et dicit hoc nihil prohibere de forma quae est anima, quantum ad intellectivam partem.

34. Cum igitur, secundum praemissa Aristotelis verba, haec forma quae est anima, post corpus remaneat, non tota, sed intellectus; considerandum restat quare magis anima secundum partem intellectivam post corpus remaneat, quam secundum alias partes, et quam aliae formae post suas materias. Cuius quidem rationem ex ipsis

[51] ARISTÓTELES, *Metaph.* XII 3 (1070a21-27).

esto se debe tomar de las mismas palabras de Aristóteles. Dice al efecto [52]: *Separado es sólo aquello que verdaderamente es, y sólo esto es inmortal y eterno.* Parece por tanto que aduce la razón por la que esto sólo parece ser inmortal y eterno, porque esto solo es separado. Pero se puede suscitar la duda de qué entendimiento se trate aquí, dado que algunos opinan que se trata del entendimiento posible, y otros que trata del agente, pero ambas interpretaciones resultan falsas cuando se consideran con atención las palabras de Aristóteles. De hecho, Aristóteles había afirmado que es separado. Resta por tanto que se entienda de toda la parte intelectiva, la cual se dice separada porque no tiene ningún órgano, como queda bien claro por las palabras de Aristóteles.

35. *[El alma forma emergente]* [53]

Al principio del libro *De Anima* [54] Aristóteles había afirmado que *si el alma tiene alguna acción o pasión propia podrá ser separada, si en cambio no tiene nada propio no será separable.* La razón de tal consecuencia es esta; que cada cosa actúa en cuanto es ente; por esto a cada ser le compete el modo de obrar conforme al modo de ser. Por tanto, las formas que no tienen ninguna operación sin la unión a la propia materia, no obran, sino más bien es el compuesto el que obra mediante la forma. Por lo cual estas formas, hablando en propiedad, no son, sino más bien algo es por medio de ellas. Así no es el calor el que calienta, sino la cosa caliente; y así, hablando con propiedad, el calor no existe, sino que existe la cosa caliente mediante el calor; por ello Aristóteles afirma en el libro XI de la *Metafí-*

Aristotelis verbis assumere oportet. Dicit enim: «separatum autem est solum hoc quod vere est; et hoc solum immortale et perpetuum est». Hanc igitur rationem assignare videtur quare hoc solum immortale et perpetuum esse videtur, quia hoc solum est separatum. Sed de quo hic loquatur, dubium esse potest, quibusdam dicentibus quod loquitur de intellectu possibili; quibusdam quod de agente: quorum utrumque apparet esse falsum, si diligenter verba Aristotelis considerentur, nam de utroque Aristoteles dixerat ipsum esse separatum. Restat igitur quod intelligatur de tota intellectiva parte, quae quidem separata dicitur, quia non est ei aliquod organum, sicut ex verbis Aristotelis patet.

35. Dixerat autem Aristoteles in principio libri De anima, quod «si est aliquid animae operum aut passionum proprium, continget utique ipsam separari; si vero nullum est proprium ipsius, non utique erit separabilis». Cuius quidem consequentiae ratio talis est, quia unumquodque operatur in quantum est ens, eo igitur modo unicuique competit operari quo sibi competit esse. Formae igitur quae nullam operationem habent sine communicatione suae materiae, ipsae non operantur, sed compositum est quod operatur per formam. Unde huiusmodi formae ipsae quidem proprie loquendo non sunt, sed eis aliquid est. Sicut enim calor non calefacit, sed calidum; ita etiam calor non est proprie loquendo, sed calidum est per calorem; propter quod Aristoteles dicit in XI Metaphysicae, quod de accidentibus non vere

---

[52] ARISTÓTELES, *De Anima* III 4 (430a22-23).

[53] La relación del alma con el ser encuentra en Tomás una solución que va más allá de Aristóteles, quien al pensar en el mundo eterno, no se planteó el problema del origen del ser. Esto lo hará Avicena, aunque de modo imperfecto al pensar en la existencia como accidente de la esencia. Para Averroes el problema de la creación es inútil. En cambio en Tomás el acto de ser, dado al alma en la creación, y comunicado por el alma al compuesto, es la clave y el fundamento para la solución del problema del hombre. No obstante ser algo original, aquí Tomás lo presenta en el contexto aristotélico.

[54] ARISTÓTELES, *De Anima* I 2 (403a10.12).

sica[55] que de los accidentes no se dice que son propiamente entes, sino más bien que son del ente. Y la misma razón vale para las formas sustanciales que no tienen ninguna operación sin la unión con la materia, excepto que tales formas son principio del ser sustancial. Por tanto, la forma que obra mediante una potencia suya o una virtud, sin la unión con la materia, es ella la que tiene el ser, y no existe por el ser del compuesto, como las demás formas, sino más bien es el compuesto el que existe mediante el ser de la forma. Por ello, destruido el compuesto se destruye aquella forma que existe por la mediación del ser del compuesto, pero no se sigue que se destruya por la destrucción del compuesto aquella forma mediante la cual existe el ser del compuesto, puesto que ella no existe mediante el ser compuesto.

36. *[Exégesis de un texto de Aristóteles]*

Ahora bien, si contra esto alguien objeta lo que dice Aristóteles en el libro I *De Anima*[56], que *el entender, el amar y el odiar no son sus pasiones, es decir del alma, sino del sujeto que las tiene, en cuanto que las tiene; por lo cual destruido éste, ni recuerda ni ama; pues no eran suyas sino del compuesto que ha sido destruido,* la respuesta es clara con las palabras de Temistio[57], que interpretando este paso dice que Aristóteles *en este lugar se asemeja más bien a uno que duda, que no a uno que enseña.* Pues aún no había confutado la opinión de aquellos que sostienen que no hay diferencia entre el entendimiento y el sentido. Por lo cual en todo ese capítulo habla del entendimiento como del sentido. Y esto es evidente sobre todo allí donde demuestra que el entendimiento es incorruptible con el ejemplo del sentido, que no se corrompe con la vejez. Por ello, en todo el paso, usando hipótesis y dudas, habla como el que busca, teniendo siempre unidas las cosas que son peculiares del entendimiento con las que

dicitur, quod sunt entia, sed magis quod sunt entis. Et similis ratio est de formis substantialibus, quae nullam operationem habent absque communicatione materiae, hoc excepto quod huiusmodi formae sunt principium essendi substantialiter. Forma igitur quae habet operationem secundum aliquam sui potentiam vel virtutem absque communicatione suae materiae, ipsa est quae habet esse, nec est per esse compositi tantum, sicut aliae formae, sed magis compositum est per esse eius. Et ideo destructo composito destruitur illa forma, quae est per esse compositi; non autem oportet quod destruatur, ad destructionem compositi, illa forma per cuius esse compositum est et non ipsa per esse compositi.

36. Si quis autem contra hoc obiiciat, quod Aristoteles dicit in I De anima, quod «intelligere et amare et odire non sunt illius passiones, id est animae, sed huius habentis illud, secundum quod illud habet; quare et hoc corrupto neque memoratur neque amat: non enim illius erant, sed communis, quod quidem destructum est»; patet responsio per dictum Themistii hoc exponentis, qui dicit: «nunc dubitanti magis quam docenti assimilatur» Aristoteles. Nondum enim destruxerat opinionem dicentium non differre intellectum et sensum; unde in toto illo capitulo loquitur de intellectu sicut de sensu: quod patet praecipue ubi probat intellectum incorruptibilem per exemplum sensus, qui non corrumpitur ex senectute. Unde et per totum sub conditione et sub dubio loquitur sicut inquirens, semper coniungens ea, quae sunt

[55] ARISTÓTELES, *Metaph.* XII 1 (1069a21-22).
[56] ARISTÓTELES, *De Anima* I 10 (408b25-29).
[57] TEMISTIO, *In De Anima* p.75 lin.90.

son propias del sentido. Esto resulta claro sobre todo por lo que dice al principio de la solución: *Si de hecho, por cuanto se quiera, el sufrir y el gozar y el entender...* Pero si todavía alguno con obstinación quiere decir que Aristóteles habla aquí afirmando, todavía se puede dar una respuesta, puesto que el entender viene definido acto del compuesto, no por sí mismo, sino de modo accidental, en cuanto su objeto que es el fantasma, está en el órgano corpóreo, si bien este acto no se lleva a cabo mediante el órgano corpóreo.

37. *[El conocimiento del alma separada]*

Si todavía alguno quiere averiguar más y pregunta que si el entendimiento no entiende sin el fantasma, ¿cómo podrá el alma ejercer una operación intelectual, después que haya sido separada del cuerpo? Quien propone esta objeción debe saber que no es competencia del físico resolver esta objeción. Por lo cual Aristóteles, hablando del alma, dice en el libro II de los *Físicos* [58], *En qué modo, eso sea separable, y qué es en su ser, toca determinarlo a la filosofía primera.* Es de buen juicio sostener que el alma separada debe tener un modo de entender distinto del que tiene unida, es decir semejante al que tienen las demás sustancias separadas. Por lo cual no sin razón Aristóteles pregunta en el libro III *De Anima* [59], «si el entendimiento no separado de la cuantidad, entienda alguna cosa separada». De ese modo deja entender, que, separado, podrá entender algo que no puede entender cuando no está separado.

38. *[La existencia de sustancias separadas]* [60]

En estas palabras se debe especialmente notar que aún habiendo definido antes como separado tanto el uno como el otro entendimiento, a

intellectus, his quae sunt sensus: quod praecipue apparet ex eo quod in principio solutionis dicit: «si enim et quam maxime dolere et gaudere et intelligere» etc. Si quis autem pertinaciter dicere vellet quod Aristoteles ibi loquitur determinando; adhuc restat responsio, quia intelligere dicitur esse actus coniuncti non per se, sed per accidens, in quantum scil. eius obiectum, quod est phantasma, est in organo corporali, non quod iste actus per organum corporale exerceatur.

37. Si quis autem quaerat ulterius: si intellectus sine phantasmate non intelligit, quomodo ergo anima habebit operationem intellectualem, postquam fuerit a corpore separata? Scire debet qui hoc obiicit, quod istam quaestionem solvere non pertinet ad naturalem. Unde Aristoteles in II Physicorum dicit, de anima loquens: «quomodo autem separabile hoc se habeat et quid sit, philosophiae primae opus est determinare». Aestimandum est enim quod alium modum intelligendi habebit separata, quam habeat coniuncta, similem scil. aliis substantiis separatis. Unde non sine causa Aristoteles quaerit in III De anima 'utrum intellectus non separatus a magnitudine intelligat aliquid separatum': per quod dat intelligere quod aliquid poterit intelligere separatus, quod non potest non separatus.

38. In quibus etiam verbis valde notandum est, quod cum superius utrumque intellectum scil. possibilem et agentem, dixerit separatum, hic tamen dicit eum non

---

[58] ARISTÓTELES, *Phys.* II 4 (194b14-15).

[59] ARISTÓTELES, *De Anima* III 6 (431b17-19).

[60] Hay dos afirmaciones en este párrafo dignas de estudio: que Aristóteles ha escrito un tratado sobre las sustancias separadas, y que él ha visto los diez libros en una lengua diversa del latín. La demostración de la existencia de esas sustancias separadas era necesaria en filosofía, para completar la escala de los entes. Por ello Tomás reitera ese interés por los libros que

saber el posible y el agente, sin embargo aquí lo designa como no separado. En verdad es separado en cuanto no es acto de un órgano, y es no separado en cuanto es parte o potencia del alma que es acto del cuerpo, como queda dicho. Ahora bien, de lo que dice en el principio del libro XII de la *Metafísica*[61], se puede deducir con toda certeza que tales cuestiones las ha resuelto Aristóteles en los libros que ha escrito acerca de las sustancias separadas, libros que yo he visto en número de diez, si bien aún no están traducidos a nuestra lengua.

39. *[El obrar de la forma, impedido per accidens]*[62]

De todo esto resulta claro que los argumentos que se aducen en contra no tienen el carácter de necesidad. En efecto, es esencial para el alma estar unida al cuerpo. Pero esto puede quedar impedido accidentalmente, no por su parte sino por parte del cuerpo que se corrompe, como es esencial a lo no pesado elevarse: «el ser de lo ligero es estar arriba», como dice Aristóteles en el libro VIII de la *Física*[63]: *tal es la propiedad del cuerpo ligero, la de estar en lo alto; acontece sin embargo que por algún impedimento no se encuentre en lo alto.*

40. *[Forma unida y separada]*[64]

Y por esto mismo tenemos la solución a la otra objeción. Así como aquello que por su naturaleza le compete estar en alto, y aquello que no tiene la naturaleza de estar en alto, son diferentes en la especie, sin embargo es la misma cosa por la especie y por el número aquello que por naturaleza tiende a estar en alto, aunque a veces se encuentre en alto, y a veces no lo esté, debido a algún impedimento; de este modo son diferentes por la especie dos formas una de las cuales por su naturaleza está

separatum. Est enim separatus, in quantum non est actus organi; non separatus vero, in quantum est pars sive potentia animae quae est actus corporis, sicut supra dictum est. Huiusmodi autem quaestiones certissime colligi potest, Aristotelem solvisse in his quae patet eum scripsisse de substantiis separatis, ex his quae dicit in principio XII Metaphycae; quos etiam libros vidi numero X, licet nondum in lingua nostra translatos.

39. Secundum hoc igitur patet quod rationes inductae in contrarium necessitatem non habent. Essentiale enim est animae quod corpori uniatur; sed hoc impeditur per accidens, non ex parte sua sed ex parte corporis quod corrumpitur: sicut per se competit levi sursum esse, et 'hoc est levi esse ut sit sursum', ut Aristoteles dicit in VIII Physicorum, «contingit tamen per aliquod impedimentum quod non sit sursum».

40. Ex hoc etiam patet solutio alterius rationis. Sicut enim quod habet naturam ut sit sursum, et quod non habet naturam ut sit sursum, specie differunt; et tamen idem et specie et numero est quod habet naturam ut sit sursum, licet quandoque sit sursum et quandoque non sit sursum propter aliquod impedimentum: ita differunt specie duae formae, quarum una habet naturam ut uniatur corpori, alia vero non

---

ha escrito Aristóteles. Cf. lugares paralelos: *De veritate* q.18 a.5 ad 8; *De Anima* a.16; *In De Anima* III lect.6. Éste es el último lugar en que se habla de esos libros buscados. Cuando él escribe *De substantiis* ya se ha convencido de que no existen tales libros. La obra en diez libros que afirma haber visto en lengua distinta del latín no sabemos cuál pueda ser. Cf. R. A. GAUTHIER, *Préface* a la *Sententia libri de Anima,* p.181-182*.

[61] ARISTÓTELES, *Metaph.* XIII 1 (1076a1013).

[62] Aquí da la respuesta a la objeción del n.31.

[63] ARISTÓTELES, *Phys.* VIII 8 (255b15-16).

[64] Es la respuesta a la segunda objeción del n.31.

destinada a estar unida al cuerpo, y en cambio la otra no; mientras puede ser uno e idéntico por la especie y por el número aquello que por naturaleza está destinado a estar unido al cuerpo, aunque tal vez esté unido en acto, y tal vez no esté unido en acto a causa de algún impedimento.

41. *[El entendimiento viene de fuera]*

Además, para apoyo de su error, recurren a lo que dice Aristóteles en el libro de la *Generación de los animales* [65] a saber que *sólo el entendimiento viene de fuera y sólo él es divino.* Por el contrario, ninguna forma que sea acto de la materia viene de fuera, sino que viene educida de la potencia de la materia. Por tanto el entendimiento no es forma del cuerpo.

42. *[La forma del mixto y su causa]*

También objetan que toda forma de un cuerpo mixto está causada por los elementos, por lo cual, si el entendimiento fuese una forma del cuerpo humano, no vendría de lo externo, sino que sería causada por los elementos.

43. *[Todas las facultades vienen de fuera]*

Todavía presentan más objeciones acerca de esto: que se seguiría que también las potencias vegetativa y sensitiva vendrían de fuera, lo cual es contrario al pensamiento de Aristóteles, sobre todo si fuese una sola la sustancia del alma y sus potencias fueran la vegetativa, la sensitiva, y la intelectiva; puesto que según Aristóteles, la inteligencia viene de fuera.

44. *[Las formas materiales vienen de la materia]*

La solución a estas objeciones se presenta sin dificultad desde las premisas. Pues cuando se afirma que toda forma viene educida de la potencia de la materia, es oportuno considerar qué significa el hecho de que la forma sea extraída de la potencia de la materia. Si en realidad esto no significa otra cosa sino que la materia preexiste en potencia a la forma,

habet; sed tamen unum et idem specie et numero esse potest, habens naturam ut uniatur corpori, licet quandoque sit actu unitum, quandoque non actu unitum propter aliquod impedimentum.

41. Adhuc autem ad sui erroris fulcimentum assumunt quod Aristoteles dicit in libro De generatione animalium, scil. «intellectum solum de foris advenire et divinum esse solum». Nulla autem forma quae est actus materiae advenit de foris, sed educitur de potentia materiae. Intellectus igitur non est forma corporis.

42. Obiiciunt etiam, quod omnis forma corporis mixti causatur ex elementis; unde si intellectus esset forma corporis humani, non esset ab extrinseco, sed esset ex elementis causatus.

43. Obiiciunt etiam ulterius circa hoc, quia sequeretur quod etiam vegetativum et sensitivum esset ab extrinseco; quod est contra Aristotelem, praecipue si esset una substantia animae cuius potentiae essent vegetativum, sensitivum et intellectivum; cum intellectus sit ab extrinseco, secundum Aristotelem.

44. Horum autem solutio in promptu apparet secundum praemissa. Cum enim dicitur quod omnis forma educitur de potentia materiae, considerandum videtur, quid sit formam de potentia materiae educi. Si enim hoc nihil aliud sit quam materiam praeexistere in potentia ad formam, nihil prohibet sic dicere materiam corpo-

[65] ARISTÓTELES, *De gen. animalium* II 3 (736b27-28).

nada impide decir que la materia corpórea haya preexistido en potencia al alma intelectiva; por lo cual dice Aristóteles en el libro de la *Generación de los animales* [66]: *En un primer momento parece que en todos los seres viven en tal modo la vida de la planta, a saber separada de los fetos. Pero después es evidente que se debe hablar también del alma sensitiva y de la activa y de la intelectiva, pues es necesario que todas la tengan en potencia antes que en acto.*

45. *[El alma humana es causada desde fuera]* [67]

Pero puesto que se dice potencia con relación al acto, es necesario que todas las cosas estén en potencia según la misma razón según la cual les compete estar en acto. Ahora bien, ya se ha demostrado que a las otras formas que no tienen operación sin la unión con la materia les conviene estar en acto de tal modo que sean sólo el principio mediante el cual existen los compuestos, y en cierto modo sean coexistentes con los compuestos, en vez de ser ellas las que tengan el propio ser; por ello, como todo su ser está en la unión con la materia, así se dice que vienen educidas totalmente de la potencia de la materia. Pero el alma intelectiva, obrando sin el cuerpo, no tiene el propio ser solo en la unión con la materia; por lo cual no se puede decir que sea extraída de la materia, sino más bien que procede de un principio extrínseco. Y esto se ve en las palabras de Aristóteles [68]: *Resta entonces que sólo el entendimiento viene de fuera y sólo él es divino,* y asigna la causa de esto, añadiendo: *porque la actividad corpórea no tiene nada en común con la actividad del entendimiento.*

46. *[El alma no procede de los elementos]* [69]

Me sorprende de dónde proceda la segunda objeción, la cual dice que si el alma intelectiva fuesa forma del cuerpo, sería causada por la mezcla

ralem praeextitisse in potentia ad animam intellectivam; unde Aristoteles dicit in libro De generatione animalium: «primum quidem omnia visa sunt vivere talia scil. separata fetuum plantae vita. Consequenter autem palam quia et de sensitiva dicendum anima et de activa et de intellectiva; omnes enim necessarium potentia prius habere quam actu».

45. Sed quia potentia dicitur ad actum, necesse est ut unumquodque secundum eam rationem sit in potentia, secundum quam rationem convenit sibi esse actu. Iam autem ostensum est quod aliis formis, quae non habent operationem absque communicatione materiae, convenit sic esse actu, ut magis ipsae sint quibus composita sunt, et quodammodo compositis coexistentes, quam quod ipsae suum esse habeant; unde sicut totum esse earum est in concretione ad materiam, ita totaliter educi dicuntur de potentia materiae. Anima autem intellectiva, cum habeat operationem sine corpore, non est esse suum solum in concretione ad materiam; unde non potest dici quod educatur de materia, sed magis quod est a principio extrinseco. Et hoc ex verbis Aristotelis apparet: «relinquitur autem intellectum solum de foris advenire, et divinum esse solum»; et causam assignat subdens: «nihil enim ipsius operationi communicat corporalis operatio».

46. Miror autem unde secunda obiectio processerit, quod si anima intellectiva esset forma corporis mixti, quod causaretur ex commixtione elementorum, cum nulla

---

[66] ARISTÓTELES, *De gen. animalium* II 3 (736b12-15).
[67] Respuesta en este número y en el anterior a la objeción del n.41.
[68] ARISTÓTELES, *De gen. animalium* II 3 (736b27-29).
[69] ARISTÓTELES, *De gen. animalium* II 3 (736b27-29).

de los elementos, cuando ninguna forma resulta causada por la mezcla de los elementos. Aristóteles, en efecto, dice inmediatamente después de las palabras citadas: *Toda virtud del alma parece participar de un cuerpo diverso y más divino que los llamados elementos y así como las almas difieren entre ellas por nobleza o vileza, así difiere también su naturaleza. En el semen de todos los animales está contenido lo que los hace fecundos, llamado caliente. Esto no es fuego ni una facultad de este género, sino un espíritu contenido en el semen y en lo espumoso, y la naturaleza contenida en el espíritu, ya proporcionada al orden de los astros.* Por tanto, de la mezcla de los elementos no sólo no procede el entendimiento, sino que ni siquiera resulta el alma vegetativa.

47. *[El alma intelectiva contiene las otras dos]*[70]

Lo que se objeta en tercer lugar, a saber que por consiguiente la facultad sensitiva y la vegetativa provendrían desde fuera, no hace al caso. En efecto resulta claro ya de las palabras de Aristóteles, que esto lo ha dejado indeterminado: si el entendimiento difiera de las otras partes del alma por el sujeto y por el lugar, como dice Platón, o sólo por el concepto. Si se admite que tienen el mismo sujeto, como es en verdad, todavía no se sigue ningún inconveniente. Pues dice Aristóteles en el libro II *De Anima*[71] que *se comportan de modo análogo las figuras y los seres animados. De hecho siempre, tanto en las figuras como en los seres animados, en el siguiente se contiene en potencia el precedente, como en el cuadrado se contiene el triángulo, y en el alma sensitiva la vegetativa.* Si además la facultad intelectiva es la misma en el sujeto, cosa que él mismo dejó en duda, se debe decir de modo semejante que la facultad vegetativa y la sensitiva se encuentran en la intelectiva, como el triángulo y el cuadrado se encuentran en el pentágono. Ahora bien, el cuadrado es una figura simplemente diversa del triángulo por la especie, pero no del triángulo que hay en potencia en él; como tampoco el cuatro es diverso del tres que

anima ex commixtione elementorum causetur. Dicit enim Aristoteles immediate post verba praemissa: «omnis quidem igitur animae virtus altero corpore visa est participare et diviniore vocatis elementis; ut autem differunt honorabilitate animae et vilitate invicem, sic et talis differt natura. Omnium quidem enim in spermate existit quod facit generativa esse spermata, vocatum calidum; hoc autem non ignis neque talis virtus est, sed interceptus in spermate et in spumoso spiritus aliquis, et in spiritu natura proportionalis existens astrorum ordinationi». Ergo ex mixtione elementorum necdum intellectus, sed nec anima vegetabilis producitur.

47. Quod vero tertio obiicitur, quod sequeretur sensitivum vegetativum et esse ab extrinseco, non est ad propositum. Iam enim patet ex verbis Aristotelis, quod ipse hoc indeterminatum relinquit, utrum intellectus differat ab aliis partibus animae subiecto et loco, ut Plato dixit, vel ratione tantum. Si vero detur quod sint idem subiecto, sicut verius est, nec adhuc inconveniens sequitur. Dicit enim Aristoteles in II De anima, quod «similiter se habent ei quod de figuris, et quae secundum animam sunt. Semper enim in eo quod est consequenter, est potentia quod prius est, in figuris et in animatis; ut in tetragono quidem trigonum est, in sensitivo autem vegetativum». Si autem idem subiecto est etiam intellectivum, quod ipse sub dubio relinquit, similiter dicendum esset quod vegetativum et sensitivum sunt in intellectivo ut trigonum et tetragonum in pentagono. Est autem tetragonum quidem a trigono simpliciter alia

[70] Respuesta al n.43.
[71] ARISTÓTELES, *De Anima* II 5 (414b28-32).

es parte de él, sino del tres que existe separadamente de él. Y si se diese el caso que diversas figuras fueran producidas por diversos agentes, el triángulo que existe separadamente del cuadrángulo tendría que estar producido por una causa diversa del cuadrángulo, puesto que es una especie diversa; pero el triángulo que va inscrito en el cuadrángulo sería producido por la misma causa. Del mismo modo, el principio vegetativo que existe separadamente del sensitivo es una especie diversa del alma y tiene otra causa productora, mientras es la misma causa la que produce el principio sensitivo y el vegetativo que va inscrito en el sensitivo. Si por tanto se afirma que el principio vegetativo y el sensitivo, que vienen inscritos en el intelectivo, proceden de una causa extrínseca a aquella de la que procede el principio intelectivo, no se sigue ningún inconveniente. Porque no es inconveniente que el efecto de una causa superior tenga la virtud que tiene el efecto del agente inferior, y todavía algo más; por lo cual también el alma intelectiva, aún proviniendo de un agente extrínseco, tiene también las virtudes que poseen el alma vegetativa y el alma sensitiva, que proceden de agentes inferiores.

48. *[Conclusión sobre el pensamiento de Aristóteles]*

Así pues, habiendo considerado con atención casi todas las palabras de Aristóteles sobre el entendimiento humano, podemos concluir que él sostiene esta tesis: que el alma humana es acto del cuerpo y que el entendimiento posible es parte o potencia de la misma [72].

figura specie, non autem a trigono quod est potentia in ipso; sicut nec quaternarius a ternario qui est pars ipsius, sed a ternario qui est seorsum existens. Et si contingeret diversas figuras a diversis agentibus produci, trigonum quidem seorsum a tetragono existens haberet aliam causam producentem quam tetragonum, sicut et habet aliam speciem; sed trigonum quod est in tetragono, haberet eamdem causam producentem. Sic igitur vegetativum quidem seorsum a sensitivo existens, alia species animae est, et aliam causam productivam habet; eadem tamen causa productiva est sensitivi, et vegetativi quod inest sensitivo. Si ergo sic dicatur, quod vegetativum et sensitivum quod inest intellectivo, est a causa extrinseca a qua est intellectivum, nullum inconveniens sequitur: non enim inconveniens est, effectum superioris agentis habere virtutem quam habet effectus inferioris agentis, et adhuc amplius; unde et anima intellectiva, quamvis sit ab exteriori agente, habet tamen virtutes quas habent anima vegetativa et sensitiva, quae sunt ab inferioribus agentibus.

48. Sic igitur, diligenter consideratis fere omnibus verbis Aristotelis quae de intellectu humano dixit, apparet eum huius fuisse sententiae quod anima humana sit actus corporis, et quod eius pars sive potentia sit intellectus possibilis.

---

[72] La conclusión se impone por sí sola al final del análisis de los textos de Aristóteles. Por un lado la investigación de Tomás es exhaustiva. Ha recogido todos los textos importantes de Aristóteles que traten del entendimiento, no sólo los del libro *De Anima*, sino cuantos dicen relación al entendimiento en el *corpus* aristotélico. Ha tenido en cuenta el texto, el contexto y hasta la *intentio*. De todo ello resulta que el entendimiento posible, del que habla Aristóteles, no es una sustancia separada, sino que es una parte, o virtud, o facultad del alma humana, que no siendo material sino emergente, es al mismo tiempo forma sustancial del cuerpo humano. Con esta conclusión se demuestra que en Aristóteles no hay fundamento para la tesis averroísta.

Capítulo II

[La doctrina de los filósofos peripatéticos] [1]

49. *[El parecer de Temistio]* [2]

Ahora es oportuno considerar lo que otros Peripatéticos han pensado acerca de este mismo argumento. En primer lugar vamos a examinar las palabras de Temistio en el Comentario al libro *De Anima* [3], donde dice así: *Este entendimiento que llamamos en potencia... es más connatural al alma* que el entendimiento agente, *no digo a toda alma sino sólo a la humana. Y como la luz, llegando al ojo que puede ver y a los colores que son visibles, hace pasar al acto la vista y los colores, así también este entendimiento, el cual está en acto, no sólo pasa al acto al mismo entendimiento, sino también las cosas que son inteligibles en potencia las hace inteligibles en acto.* Y poco después concluye: *Por consiguiente la relación que dice el arte a la materia es la que tiene también el entendimiento agente respecto al entendimiento que está en potencia. Por ello tenemos la facultad de entender cuando queremos. Porque no es arte de una materia exterior, el entendimiento agente penetra por entero todo el entendimiento en potencia, como un constructor o un escultor que no estuviera fuera de las maderas o del bronce, estaría en grado de penetrar desde dentro la totalidad de la materia. Así de hecho el entendimiento en acto, sobreponiéndose al entendimiento en potencia, se hace una sola cosa con él.*

Capitulum II

49. Nunc autem considerare oportet quid alii Peripatetici de hoc ipso senserunt. Et accipiamus primo verba Themistii in Commento de anima, ubi sic dicit: «intellectus iste quem dicimus in potentia magis est animae connaturalis» scil. quam agens; «dico autem non omni animae, sed solum humanae. Et sicut lumen potentia visui et potentia coloribus adveniens, actu quidem visum fecit et actu colores, ita et intellectus iste qui actu non solum ipsum actu intellectum fecit, sed et potentia intelligibilia actu intelligibilia ipse instituit». Et post pauca concludit: «quam igitur rationem habet ars ad materiam, hanc et intellectus factivus ad eum qui in potentia. Propter quod et in nobis est intelligere quando volumus. Non enim est ars materiae exterioris, sed investitur toti potentia intellectui qui factivus; ac si utique aedificator lignis et aerarius aeri non ab extrinseco existeret, per totum autem ipsum penetrare potens erit. Sic enim et qui secundum actum intellectus intellectui potentia superveniens, unum fit cum ipso».

---

[1] Una vez que ha escrutado el pensamiento auténtico del Filósofo con un esfuerzo que no tiene par en este género en la obra de Tomás sobre Aristóteles, su investigación pasa a la escuela peripatética que tiene representantes griegos y árabes. Tomás recoge el pensamiento de esta escuela en cinco testigos: Teofrasto, Temistio y Alejandro de Afrodisia entre los griegos, Avicena y Algazel entre los latinos. El bloque de todos ellos, concordes en la «lectura» de Aristóteles, mantienen la interpretación del entendimiento como facultad del alma y no como sustancia separada.

[2] Temistio (317-388) es un rétor de Bizancio en el tiempo de los emperadores Constancio y Juliano. Escribió un Comentario al *De Anima* en el que recoge los testimonios de la escuela peripatética. Tomás tuvo aprecio por esta obra y hace uso de ella. Cf. G. Verbeke, «Themistius et le "De Unitate intellectus" de saint Thomas»: *Revue Phil. de Louvain* 58 (1955) 141-164.

[3] Themistio, *In De Anima* III (430a14-17) (ed. p.225, lin.2-8).

50. Y poco después concluye: *Por consiguiente nosotros somos o entendimiento en potencia o en acto. Por tanto si en todas las cosas compuestas de aquello que está en potencia y de aquello que está en acto, una cosa es esto y otra su ser, una cosa será el yo y otra mi ser. El yo es el entendimiento compuesto de potencia y acto, mientras mi ser es lo que está en acto. Por ello, sea lo que medito, sea lo que escribo, lo escribe el entendimiento compuesto de potencia y acto, y lo escribe no en cuanto que está en potencia, sino en cuanto que está en acto; pues de ahí deriva el obrar.* Y poco después todavía más claro: *Puesto que una cosa es el animal, y otra el ser del animal, y el ser del animal deriva del alma del animal, así también una cosa es el yo, y otra mi ser. Mi ser procede del alma, y no de toda. No de la sensitiva, pues es materia de la fantasía, ni tampoco de la imaginativa, porque era materia del entendimiento en potencia, ni tampoco del entendimiento en potencia porque es materia del agente. Por tanto mi ser proviene sólo del entendimiento agente.* Y poco después añade: *Y llegando hasta aquí, la naturaleza se detiene, como si no tuviera algo más noble de lo cual sea sujeto. Por tanto nosotros somos entendimiento activo.*

51. Y después confutando las opiniones de algunos, dice: *Porque habiendo afirmado Aristóteles que en toda naturaleza se da lo que es materia y lo que mueve y perfecciona la materia, sostiene que es necesario que también en el alma existan estas diferencias, y que exista un entendimiento tal que pueda hacerse todas las cosas y uno tal que pueda activar todas las cosas. Pues en realidad afirma que en el alma se da un entendimiento de esa índole, que es como la parte más noble del alma.* Y poco después dice: *También del mismo texto se puede comprobar que Aristóteles piensa que el entendimiento agente o es algo en nosotros o es nosotros mismos.*

50. Et post pauca concludit: «non igitur sumus aut qui potentia intellectus, aut qui actu. Siquidem igitur in compositis omnibus ex eo quod potentia et ex eo quod actu, aliud est hoc et aliud est esse huic, aliud utique erit ego et mihi esse. Et ego quidem est compositus intellectus ex potentia et actu, mihi autem esse ex eo quod actu est. Quare et quae meditor et quae scribo, scribit quidem intellectus compositus ex potentia et actu, scribit autem non qua potentia sed qua actu; operari enim inde sibi derivatur». Et post pauca adhuc manifestius: «sicut igitur aliud est animal et aliud animali esse, animali autem esse est ab anima animalis, sic et aliud quidem ego, aliud autem mihi esse. Esse igitur mihi ab anima, et hac non omni. Non enim a sensitiva, materia enim erat phantasiae. Neque rursum a phantastica, materia enim erat potentia intellectus. Neque eius qui potentia intellectus, materia enim est factivi. A solo igitur factivo est mihi esse». Et post pauca subdit: «et usque ad hunc progressa natura cessavit, tanquam nihil habens alterum honoratius, cui faceret ipsum subiectum. Nos itaque sumus activus intellectus».

51. Et postea reprobans quorundam opinionem dicit: «cum praedixisset (scil. Aristoteles) in omni natura hoc quidem materiam esse, hoc autem quod materiam movet aut perficit, necesse ait et in anima existere has differentias, et esse aliquem hunc talem intellectum in omnia fieri, hunc talem in omnia facere. In anima enim ait esse talem intellectum et animae humanae velut quamdam partem honoratissimam». Et post pauca dicit: «ex eadem etiam littera hoc contingit confirmare, quod putat (scil. Aristoteles) aut nostri aliquid esse activum intellectum, aut nos».

52. De las palabras aducidas de Temistio resulta patente que él afirma que no sólo el entendimiento posible es parte del alma sino también el agente, y dice también que Aristóteles fue de esta opinión; más aún, que el hombre es lo que es, no por el alma sensitiva, como algunos falsamente sostienen, sino más bien por el principio intelectivo superior.

53. *[Teofrasto]* [4]

Y si bien yo no he visto los libros de Teofrasto, pero Temistio en el Comentario copia sus palabras, que suenan así: *Es más oportuno aducir también las afirmaciones de Teofrasto sobre el entendimiento en potencia y sobre el entendimiento en acto.* Del entendimiento en potencia dice: *¿De qué modo el entendimiento que viene de fuera, y se nos da como añadido, y no obstante puede decirse connatural? ¿Y cuál es su naturaleza? Porque ciertamente él no es una cosa en acto, dado que es todas las cosas en potencia, como también el sentido. En efecto no se debe entender como si ni siquiera existiera, sería contradictorio, sino como una potencia del sujeto, como se da también en las cosas materiales. Pero esto de proceder desde fuera, no se debe entender como añadido, sino que hay que ponerlo como integrante desde el primer momento en que somos engendrados.*

54. Así pues, habiendo planteado Teofrasto dos problemas: primero, de qué modo el entendimiento posible venga de fuera, y no obstante nos sea connatural; segundo, cuál sea la naturaleza del entendimiento posible, responde en primer lugar al segundo: que es en potencia todas las cosas, ciertamente no de tal modo que no sea ninguna, sino como el sentido respecto a lo sensible. Y de aquí toma la respuesta a la primera cuestión, que no se entiende que viene de fuera como algo que se añade acciden-

52. Patet igitur ex praemissis verbis Themistii, quod non solum intellectum possibilem, sed etiam agentem partem animae humanae esse dicit, et Aristotelem ait hoc sensisse; et iterum, quod homo est id quod est, non ex anima sensitiva, ut quidam mentiuntur, sed ex parte intellectiva et principaliori.

53. Et Theophrasti quidem libros non vidi, sed eius verba introducit Themistius in Commento, quae sunt talia, sic dicens: «melius est autem et dicta Theophrasti proponere de intellectu potentia et de eo qui actu. De eo igitur qui potentia haec ait: intellectus autem qualiter a foris existens et tanquam superpositus, tamen connaturalis? et quae natura ipsius? hoc quidem enim nihil esse secundum actum, potentia autem omnia bene, sicut et sensus. Non enim sic accipiendum est ut neque sit ipse, litigiosum est enim, sed ut subiectam quamdam potentiam, sicut et in materialibus. Sed hoc a foris igitur, non ut adiectum, sed ut in prima generatione comprehendens ponendum».

54. Sic igitur Theophrastus, cum quaesivisset duo: primo quidem, quomodo intellectus possibilis sit ab extrinseco, et tamen nobis connaturalis; et secundo, quae sit natura intellectus possibilis; respondet primo ad secundum: quod est in potentia omnia, non quidem sicut nihil existens, sed sicut sensus ad sensibilia. Et ex hoc concludit responsionem primae quaestionis, quod non intelligitur sic esse ab extrin-

---

[4] Teofrasto (372-287 a.C.) es el iniciador de la escuela. Discípulo de Aristóteles, es su sucesor en el Liceo. Escribió un Comentario al *De Anima,* del cual sólo conocemos algunos fragmentos, como le acontece a Tomás, que los ha encontrado en la obra de Temistio. Su parecer sobre el entendimiento coincide con la «lectura» de Tomás. Cf. E. BARBOTIN, *La théorie aristotélicienne de l'intellect d'après Théofraste* (Lovaina 1954).

talmente o con el pasar del tiempo, sino desde la primera generación, como lo que contiene y abraza la naturaleza humana.

55. *[Alejandro de Afrodisia]*[5]

Que luego Alejandro haya sostenido que el entendimiento posible es forma del cuerpo, lo admite el mismo Averroes[6], si bien, a mi parecer, haya interpretado falsamente las palabras de Alejandro, del mismo modo que se equivoca al interpretar el texto de Temistio. Porque cuando Averroes afirma que Alejandro ha sostenido que el entendimiento posible no es otra cosa que una preparación que se da en la naturaleza humana en relación con el entendimiento agente y los inteligibles, entiende esta preparación como si no fuera otra cosa que la potencia intelectiva que se da en el alma en relación con los inteligibles. Y por eso afirmó que ésta no es una virtud en el cuerpo porque tal potencia no tiene un órgano corpóreo, y no como le inculpa Averroes, porque ninguna preparación es virtud en el cuerpo.

56. *[Avicena]*[7]

De los griegos pasamos a los árabes. En primer lugar está claro que Avicena[8] sostiene que el entendimiento es una facultad del alma, la cual es forma del cuerpo. En efecto, dice así en su libro *De Anima: El entendimiento activo, esto es práctico, tiene necesidad del cuerpo y de las facultades corporales para todas sus acciones. En cambio, el entendimiento contemplativo, tie-*

seco, quasi aliquid adiectum accidentaliter vel tempore praecedente, sed a prima generatione, sicut continens et comprehendens naturam humanam.

55. Quod autem Alexander intellectum possibilem posuerit esse formam corporis, etiam ipse Averroes confitetur, quamvis, ut arbitror, perverse verba Alexandri acceperit, sicut et verba Themistii praeter eius intellectum assumit. Nam quod dicit, Alexandrum dixisse intellectum possibilem non esse aliud quam praeparationem, quae est in natura humana, ad intellectum agentem et ad intelligibilia: hanc praeparationem nihil aliud intellexit, quam potentiam intellectivam quae est in anima ad intelligibilia. Et ideo dixit eam non esse virtutem in corpore, quia talis potentia non habet organum corporale, et non ex ea ratione, ut Averroes impugnat, secundum quod nulla praeparatio est virtus in corpore.

56. Et ut a Graecis ad Arabes transeamus, primo manifestum est quod Avicenna posuit intellectum virtutem animae quae est forma corporis. Dicit enim sic in suo libro De anima: «intellectus activus (i.e. practicus) eget corpore et virtutibus corporalibus ad omnes actiones suas. Contemplativus autem intellectus eget corpore et

---

[5] Alejandro de Afrodisia (193-211), en el tiempo de los emperadores Septimio Severo y Caracalla, llegó a ser el Comentador griego de Aristóteles. De su comentario al *De Anima* circuló separada la parte que trataba del alma intelectiva: *peri nou*. Fue traducida al árabe y al latín. Averroes conoció este comentario. Cf. P. MORAUX, *Alexandre d'Aphrodixie exégète de la noétique d'Aristote* (Liège 1942). Tomás conoce a Teofrasto a través de las citas que de él hace Temistio. Y conoce a Alejandro a través de las citas que hace Averroes. Como éste hace una «lectura» distorsionada de Temistio, Tomás piensa que también la hace de Alejandro cuyo tratado parece conocer directamente. Cf. *De Anima* 6 ob.11. El juicio de Tomás en este caso no es acertado. Alejandro interpreta los textos de Aristóteles como lo hará más tarde Averroes que se inspira en él.

[6] AVERROES, *In De Anima* comm.5 lin.196-227 (p.393-394).

[7] Al principio de su obra Tomás estimó mucho al filosofo Avicena (980-1037) y lo cita como autoridad filosófica. Se inspira en él para su teoría sobre la distinción del ser y la esencia en las creaturas, y del entendimiento como potencia del alma. Cf. A. LOBATO, *Avicena y Santo Tomás en la teoría del conocimiento* (Granada 1987).

[8] AVICENA, *De Anima* V c.1 (ed. Van Riet p.80 lin. 54-65).

ne necesidad del cuerpo y de sus facultades, pero no siempre y no del todo. Pues en efecto se basta a sí mismo. Ahora bien, nada de esto es el alma humana. El alma es aquello que posee estas facultades, y como diremos luego, es una sustancia solitaria, a saber subsistente, que tiene aptitud para las operaciones, de las cuales hay algunas que no se pueden realizar sino por medio de los órganos y mediante su uso; pero hay otras para las cuales no son necesarios en modo alguno los órganos.

57. Además, en la primera parte Avicena afirma que *el alma humana es la primera perfección del cuerpo físico orgánico, en cuanto se le atribuye realizar las acciones con elección e investigar meditando y así llega a conocer los universales.* Y es verdad lo que luego dice y demuestra, que el alma humana, según aquello que le es propio, a saber según la facultad intelectiva, *no se comporta con el cuerpo como forma, y no tiene necesidad de disponer de un órgano.*

58. *[Algazel]*[9]

También se deben tener en cuenta las palabras de Algazel [10], el cual dice así: *Cuando la mezcla de los elementos haya alcanzado la uniformidad más bella y perfecta, de modo que no sea posible lograr algo más fino y hermoso, entonces será apta para recibir del dador de las formas la forma más bella de todas que es el alma humana. Ahora bien, esta alma humana tiene dos facultades, una activa y la otra cognoscitiva* que designa como entendimiento, como resulta claro de lo que sigue. Y a continuación demuestra con muchos argumentos que la operación del entendimiento no se lleva a cabo por medio de un órgano corpóreo.

virtutibus eius, sed nec semper nec omnino. Sufficit enim ipse sibi per seipsum. Nihil autem horum est anima humana; sed anima est id quod habet has virtutes et, sicut postea declarabimus, est substantia solitaria, id est per se, quae habet aptitudinem ad actiones, quarum quaedam sunt quae non perficiuntur nisi per instrumenta et per usum eorum ullo modo; quaedam vero sunt, quibus non sunt necessaria instrumenta aliquo modo».

57. Item, in prima parte dicit quod «anima humana est perfectio prima corporis naturalis instrumentalis, secundum quod attribuitur ei agere actiones electione deliberationis, et adinvenire meditando, et secundum hoc quod apprehendit universalia». Sed verum est quod postea dicit et probat quod anima humana, secundum id quod est sibi proprium, id est secundum vim intellectivam, «non sic se habet ad corpus ut forma, nec eget ut sibi praeparetur organum».

58. Deinde subiungenda sunt verba Algazelis sic dicentis: «cum commixtio elementorum fuerit pulchrioris et perfectioris aequalitatis, qua nihil possit inveniri subtilius et pulchrius, tunc fiet apta ad recipiendum a datore formarum formam pulchriorem formis aliis, quae est anima hominis. Huius vero animae humanae duae sunt virtutes: una operans et altera sciens», quam vocat intellectum, ut ex consequentibus patet. Et tamen postea multis argumentis probat, quod operatio intellectus non fit per organum corporale.

---

[9] Algazel (1058-1111) es uno de los grandes genios de la cultura árabe, más místico que filósofo, pero estudioso de la filosofía. Escribió una obra contra los filósofos en dos partes, una para exponer su pensamiento y otra para confutarlo. Tuvo fortuna la primera, que se tradujo al latín y se tituló *Metaphysica*, que Tomás conoce. Por ello lo toma como filósofo. Averroes escribe contra Algazel su *Confutación de los filósofos: Tahafot at Tahafot.*

[10] ALGAZEL, *Metaph.* II tr.4 d.5 (ed. Muckle p.172 lin.2-11).

59. *[Resultado: El Comentador es un Corruptor]*

Hemos aducido estos testimonios, no para confutar el predicho error con la autoridad de los filósofos, sino para mostrar que no sólo los latinos, cuyas palabras no son del agrado de algunos, sino también los griegos y los árabes son de este parecer: que el entendimiento sea una parte, potencia o facultad del alma, la cual es forma del cuerpo. Por tanto me sorprende de qué Peripatéticos pueden presumir haber tomado este error, a no ser que tengan en menos juzgar rectamente con los demás Peripatéticos, y prefieran errar con Averroes, que más bien que Peripatético ha sido un corruptor de la filosofía peripatética [11].

59. Haec autem praemisimus, non quasi volentes ex philosophorum auctoritatibus reprobare suprapositum errorem, sed ut ostendamus, quod non soli Latini, quorum verba quibusdam non sapiunt, sed etiam Graeci et Arabes hoc senserunt, quod intellectus sit pars vel potentia seu virtus animae quae est corporis forma. Unde miror ex quibus Peripateticis hunc errorem se assumpsisse glorientur, nisi forte quia minus volunt cum ceteris Peripateticis recte sapere, quam cum Averroe oberrare, qui non tam fuit Peripateticus, quam philosophiae peripateticae depravator.

---

[11] La incursión en la escuela peripatética corrobora la hecha sobre Aristóteles: el entendimiento humano es una sustancia separada, es una facultad del alma que es forma del cuerpo. La filosofía no prueba por la *autoridad*, pero sí argumenta *ad hominem* que estiman apoyarse en una tradición que desconocen y que les desmiente. Tomás concluye esta sección de la primera parte de su trabajo con una dura condena de Averroes, que interpreta mal al Filósofo y va contra la escuela. Por ello le acusa de ser un mal comentador, es decir un corruptor de la filosofía peripatética, y acusa a los averroístas que han preferido errar siguiendo su interpretación. Esa condena se explica desde la pasión de Tomás por la verdad, por la causa de la filosofía, por las circunstancias que han motivado el desarrollo del averroísmo en París. Tomás se ha excedido en la condena, movido por la gravedad del error acerca del entendimiento y por la osadía de los averroístas.

Capítulo III

[La demostración por la razón] [1]

60. *[Itinerario de la razón]*

Habiendo demostrado con las palabras de Aristóteles y de otros seguidores suyos que el entendimiento es una potencia del alma, la cual es a su vez forma del cuerpo, aunque la misma potencia que es el entendimiento no sea acto de ningún órgano *en cuanto la actividad corpórea no tiene nada en común con su actividad,* como dice Aristóteles [2], ahora tenemos que indagar con argumentos de razón qué se deba pensar al respecto. Y puesto que según la doctrina de Aristóteles hay que partir de los actos para investigar los principios, en primer lugar tenemos que considerar el acto propio del entendimiento que es el entender. En esto no podemos tener otro procedimiento más firme que el empleado por Aristóteles, el cual argumenta del siguiente modo [3]: «El alma es el principio primero por el cual vivimos y entendemos, por consiguiente ella es una razón y forma de un cuerpo determinado». Y se apoya en esta definición hasta el punto de afirmar que ésta es una demostración. En efecto, al principio del capítulo dice así: *Es preciso que la definición manifieste no sólo la esencia de la cosa, como acontece con la mayor parte le los términos, sino que contenga y demuestre también la causa* y pone un ejemplo: así se demuestra qué es el tetragonismo, es decir el cuadrado, al encontrar la línea media proporcional.

Capitulum III

60. Ostenso igitur ex verbis Aristotelis et aliorum sequentium ipsum, quod intellectus est potentia animae quae est corporis forma, licet ipsa potentia, quae est intellectus, non sit alicuius organi actus, «quia nihil ipsius operationi communicat corporalis operatio», ut Aristoteles dicit; inquirendum est per rationes quid circa hoc sentire sit necesse. Et quia, secundum doctrinam Aristotelis, oportet ex actibus principia actuum considerare, ex ipso actu proprio intellectus qui est intelligere, primo hoc considerandum videtur. In quo nullam firmiorem rationem habere possumus ea quam Aristoteles ponit, et sic argumentatur: 'anima est primum quo vivimus et intelligimus; ergo est ratio quaedam et species' corporis cuiusdam. Et adeo huic rationi innititur, quod eam dicit esse demonstrationem; nam in principio capituli sic dicit: «non solum quod quid est oportet definitivam rationem ostendere, sicut plures terminorum dicunt, sed et causam inesse et demonstrare»; et ponit exemplum: sicut demonstratur quid est tetragonismus, i. e. quadratum, per inventionem mediae lineae proportionalis.

---

[1] Comienza aquí la segunda sección de la primera parte. Después del argumento de autoridad, que en filosofía tiene siempre menor valor, porque lo que importa es la verdad y no quién la dice, viene la demostración con las pruebas de la razón. Estamos por tanto en el núcleo de la cuestión disputada sobre el entendimiento humano. Tomás presenta su argumentación en dos pasos: 1) propone los argumentos demostrativos (60-78); 2) responde a las objeciones averroístas (79-82). Se parte de los hechos y se llega a las causas. Tres son los argumentos demostrativos, tomados de las tres partes de la filosofía: metafísico, dialéctico y moral. El de más peso es el metafísico, que parte del hecho del conocer y logra penetrar en el principio que es el entendimiento y el sujeto personal. Por ello le dedica mayor espacio (60-76).

[2] Aristóteles, *De gen. animalium* II 3 (736b28-29).

[3] Aristóteles, *De Anima* II 4 (414a12-14).

61. *[El punto de partida]*[4]

La fuerza y la consistencia de esta demostración es evidente, porque todo el que intente apartarse de esta vía incurre necesariamente en contradicción. Porque es un hecho incontestable que este hombre singular entiende; pues nunca podríamos investigar acerca del entendimiento si no entendiéramos; ni cuando indagamos acerca del entendimiento estamos tratando de otro principio distinto de aquel por el cual entendemos. Por lo cual el mismo Aristóteles afirma[5]: *Llamo entendimiento aquello con lo cual el alma entiende.* Así Aristóteles concluye que, si se da un primer principio con el cual entendemos, es necesario que ese principio sea forma del cuerpo, puesto que él mismo había declarado antes que aquello más primordial por lo cual un ente actúa es la forma. Y esto es evidente por vía de la razón, porque una cosa actúa en cuanto está en acto, pero todas las cosas están en acto por la forma. Por consiguiente es necesario que aquello por lo cual en primer lugar un ente actúa sea la forma.

62. *[La vía de Averroes]*

Pero si tú dices que el principio de este acto que es el entender, al cual llamamos entendimiento, no es la forma, es necesario que tú encuentres el modo por el cual la acción de ese principio sea la acción de este hombre. Y esto es lo que algunos en modos diversos se han esforzado en proponer. Uno de ellos es Averroes, el cual sostiene que este

61. Virtus autem huius demonstrationis et insolubilitas apparet, quia quicumque ab hac via divertere voluerint, necesse habent inconveniens dicere. Manifestum est enim quod hic homo singularis intelligit: nunquam enim de intellectu quaeremus, nisi intelligeremus; nec cum quaerimus de intellectu, de alio principio quaerimus, quam de eo quo nos intelligimus. Unde et Aristoteles dicit: «dico autem intellectum quo intelligit anima». Concludit autem sic Aristoteles: quod si aliquid est primum principium quo intelligimus, oportet illud esse formam corporis; quia ipse prius manifestavit, quod illud quo primo aliquid operatur, est forma. Et patet hoc per rationem, quia unumquodque agit in quantum est actu; est autem unumquodque actu per formam; unde oportet illud, quo primo aliquid agit, esse formam.

62. Si autem dicas quod principium huius actus, qui est intelligere, quod nominamus intellectum, non sit forma, oportet te invenire modum quo actio illius pricipii sit actio huius hominis. Quod diversimode quidam conati sunt dicere. Quorum unus,

---

[4] Este párrafo es el centro del tratado. Se trata de constatar el hecho del conocer humano, al alcance de todos en el acto de conocer, un hecho personal: *yo entiendo: hic homo singularis intelligit: cogito quia volo.* El pensar es lo específico del hombre. El acto implica el principio del acto. Si el acto es del sujeto, el principio también ha de serlo. Por tanto el entendimiento pertenece al sujeto personal que entiende. Aristóteles había iniciado esta vía, cuando define el alma como acto primero, Agustín lo advierte en su fuerza existencial, *si fallor sum*, Avicena lo ha descrito como acto del alma antes de ser recibida en el cuerpo en su descripción del *alma volante*, la filosofía moderna con Descartes pone su acento en el *cogito*, o con Kant en el *Ich denke überhaupt*. En Tomás se conjugan el realismo del hecho de experiencia y la fuerza del principio de causalidad. Ya antes de este tratado Tomás lo había empleado. Cf. *In Sent.* II d.17 q.2 a.1: *hic homo, scilicet Socrates; Contra Gentes*, II 59: *Proprie et vere dicitur quod hic homo intelligit; Summa* I, 76, 1: *hic homo intelligit*; *De spir. Creat.* a.9: *homo particularis; De Anima* a.3: *intellectus possibilis hujus vel illius hominis*. Contra los hechos no valen argumentos. Valen los principios que dan razón de los hechos y los pueden fundar. Este es el oficio del filósofo.

[5] ARISTÓTELES, *De Anima* III 1 (429a23).

principio de entender, que se llama entendimiento posible, no es el alma, ni una facultad del alma, a no ser de un modo equívoco, sino más bien que es una sustancia separada; y sostiene que el entender de aquella sustancia separada es el entender mío o tuyo, en cuanto aquel entendimiento posible se une a mí o a ti mediante los fantasmas que hay en mí o en ti. Y decía que esto ocurre del siguiente modo: la especie inteligible que es una sola cosa con el entendimiento posible, siendo forma y acto de él, tiene dos sujetos, uno los mismos fantasmas, otro el entendimiento posible. Por consiguiente, de este modo el entendimiento posible tiene una conexión con nosotros por su forma mediante los fantasmas; y así cuando el entendimiento posible entiende, entiende también este hombre.

63. *[Confutación, 1.° No basta la «conexión»]*[6]

Pero que esta solución sea nula se demuestra por tres razones. En primer lugar, porque de este modo la conexión del entendimiento con el hombre no se daría a partir de la primera generación como dice Teofrasto, y como insinúa Aristóteles en el II libro de la *Física*, donde afirma que el término de la consideración física de las formas está en la forma mediante la cual el hombre es engendrado por el hombre y por el sol. Ahora bien, está claro que el término de la consideración del filósofo natural está en el entendimiento. En cambio, según la opinión de Averroes, el entendimiento no estaría en conexión con el hombre en virtud de su naturaleza, sino mediante la operación del sentido, en cuanto sintiente en acto, porque la fantasía *es un movimiento producido por el sentido en acto,* como se dice en el libro II *De Anima*[7].

Averroes, ponens huiusmodi principium intelligendi quod dicitur intellectus possibilis, non esse animam nec partem animae, nisi aequivoce, sed potius quod sit substantia quaedam separata, dixit quod intelligere illius substantiae separatae est intelligere mei vel illius, in quantum intellectus ille possibilis copulatur mihi vel tibi per phantasmata quae sunt in me et in te. Quod sic fieri dicebat: species enim intelligibilis, quae fit unum cum intellectu possibili, cum sit forma et actus eius, habet duo subiecta: unum ipsa phantasmata, aliud intellectum possibilem. Sic ergo intellectus possibilis continuatur nobiscum per formam suam mediantibus phantasmatibus; et sic, dum intellectus possibilis intelligit, hic homo intelligit.

63. Quod autem hoc nihil sit, patet tripliciter. Primo quidem, quia sic continuatio intellectus ad hominem non esset secundum primam eius generationem, ut Theophrastus dicit et Aristoteles innuit in II Physicoum, ubi dicit quod terminus naturalis considerationis de formis est ad formam, secundum quam homo generatur ab homine et a sole. Manifestum est autem quod terminus considerationis naturalis est in intellectu. Secundum autem dictum Averrois, intellectus non continuaretur homini secundum suam generationem, sed secundum operationem sensus, in quantum est sentiens in actu. Phantasia enim est «motus a sensu secundum actum», ut dicitur in libro De anima.

---

[6] El entendimiento separado de Averroes estaría unido con la actividad de la fantasía del individuo humano y esta conexión viene descrita con la palabra *continuatio*. Averroes ha tomado esta explicación del filósofo español Avempace o Ibn Bagda († 1139) que escribe una Epístola: *De continuatione intellectus nobiscum.* Cf. Ed. P. Pera, *Summa contra Gentes* III (Maretti 1961) 462-486. Tomás la conoce y la cita en *In Sent.* II d.17 q.2. a.1. La explicación de la «continuatio» es insuficiente, porque el hombre no entiende con el solo ejercicio de la fantasía.

[7] ARISTÓTELES, *De Anima* II 3 (429a1-2).

64. *[Confutación, 2.° No hay tal conexión]*

En segundo lugar, porque esta conexión no produce algo que tenga unidad, sino dispersión en la pluralidad. En efecto, es claro que la especie inteligible, en cuanto se encuentra en los fantasmas, es entendida en potencia, mientras que en el entendimiento posible se encuentra en cuanto es entendida en acto, abstraída de los fantasmas. Si por tanto la especie inteligible no es la forma del entendimiento posible sino en cuanto está abstraída de los fantasmas, se sigue que por medio de la especie inteligible el entendimiento no está unido a los fantasmas, sino más bien separado de ellos. A no ser que se diga que el entendimiento posible está en conexión con los fantasmas como el espejo está en conexión con el hombre, cuya imagen se refleja en el espejo. Pero es claro que tal conexión no basta para la conexión con el acto; porque es evidente que la acción del espejo, que es la de reflejar, no por ello puede ser atribuida al hombre; por eso mismo tampoco la acción del entendimiento posible, a través de esa copulación, puede ser atribuida a este hombre que es Sócrates, de tal modo que este hombre entienda.

65. *[Confutación, 3.° Esa conexión es insuficiente]*[8]

En tercer lugar, porque aún admitiendo que una y numéricamente la misma especie fuera forma del entendimiento posible y se encontrase al mismo tiempo en los fantasmas, tampoco esa conexión sería suficiente para que este hombre entienda. Es notorio que por medio de la especie inteligible algo es conocido, y que por la potencia intelectiva alguien conoce; como también mediante la especie sensible algo es sentido, y por medio de la potencia sensitiva alguien siente. Por esto la pared en la cual se da algún color, cuya especie sensible en acto está en el ojo, es vista, ella no ve; mientras que el animal, dotado de potencia visiva en la cual está esa especie, ve. Pues tal es la conexión del entendimiento posible con el hom-

64. Secundo vero, quia ista coniunctio non esset secundum aliquid unum, sed secundum diversa. Manifestum est enim quod species intelligibilis, secundum quod est in phantasmatibus, est intellecta in potentia; in intellectu autem possibili est secundum quod est intellecta in actu, abstracta a phantasmatibus. Si ergo species intelligibilis non est forma intellectus possibilis nisi secundum quod est abstracta a phantasmatibus, sequitur quod per speciem intelligibilem non continuatur phantasmatibus, sed magis ab eis est separatus. Nisi forte dicatur quod intellectus possibilis continuatur phantasmatibus, sicut speculum continuatur homini cuius species resultat in speculo. Talis autem continuatio manifestum est quod non sufficit ad continuationem actus; manifestum est enim quod actio speculi, quae est repraesentare, non propter hoc potest attribui homini: unde nec actio intellectus possibilis propter praedictam copulationem posset attribui huic homini qui est socrates, ut hic homo intelligeret.

65. Tertio, quia dato quod una et eadem species numero esset forma intellectus possibilis, et esset simul in phantasmatibus: nec adhuc talis copulatio sufficeret ad hoc, quod hic homo intelligeret. Manifestum est enim, quod per speciem intelligibilem aliquid intelligitur, sed per potentiam intellectivam aliquid intelligit; sicut etiam per speciem sensibilem aliquid sentitur, per potentiam autem sensitivam aliquid sentit. Unde paries, in quo est color, cuius species sensibilis in actu est in visu, videtur,

[8] Si el entendimiento es de la sustancia separada, este hombre singular no entiende. El hecho no está fundado. Los argumentos de Tomás se fundan en las tres dimensiones del conocer humano; el primero de la *facultad,* el segundo de su *objeto,* y el tercero del *acto.* Desde las tres dimensiones la teoría de Averroes no da razón del hecho fundamental. Por tanto no vale.

bre, en el cual están los fantasmas, cuyas especies están en el entendimiento posible, cual es la conexión de la pared en la cual está el color con el sentido de la vista en el cual está la especie de su color. Del mismo modo, por tanto, que la pared no ve, sino que su color es visto, así se seguiría que el hombre no entiende, sino que sus fantasmas serán conocidos por el entendimiento posible. Por consiguiente, según la posición de Averroes es imposible salvar que este hombre entienda.

66. *[Otra vía: El entendimiento motor del cuerpo]*[9]

En cambio algunos, comprendiendo que según la vía de Averroes no es posible sostener que este hombre entienda, han tomado otro camino, y dicen que el entendimiento se une al hombre como motor; y así en cuanto del cuerpo y del entendimiento resulta una sola cosa como del motor y del móvil, el entendimiento es parte de este hombre; y por ello la operación del entendimiento se atribuye a este hombre, como la operación del ojo, que es el ver, se atribuye a este hombre. Pero se debe preguntar a quien defiende esta tesis, ante todo qué entiende por este hombre singular que es Sócrates: si Sócrates es sólo el entendimiento que es el motor, o si es aquello que está movido por él, es decir el cuerpo animado por el alma vegetativa y sensitiva, o si es el compuesto de entrambos. Y por lo que se puede entender de su posición, él asume esta tercera hipótesis: que Sócrates es el compuesto de entrambos.

67. *[Confutación: argumento general]*

Por tanto procedamos contra éstos con el argumento de Aristóteles en el libro VIII de la *Metafísica*[10]. *¿Qué es por tanto lo que hace al hombre*

non videt, animal autem habens potentiam visivam, in qua est talis species, videt. Talis autem est praedicta copulatio intellectus possibilis ad hominem, in quo sunt phantasmata quorum species sunt in intellectu possibili, qualis est copulatio parietis in quo est color, ad visum in quo est species sui coloris. Sicut igitur paries non videt, sed videtur eius color; ita sequeretur quod homo non intelligeret, sed quod eius phantasmata intelligerentur ab intellectu possibili. Impossibile est ergo salvari quod hic homo intelligat, secundum positionem Averrois.

66. Quidam vero videntes quod secundum viam Averrois sustineri non potest quod hic homo intelligat, in aliam diverterunt viam, et dicunt quod intellectus unitur corpori ut motor; et sic, in quantum ex corpore et intellectu fit unum, ut ex movente et moto, intellectus est pars huius hominis; et ideo operatio intellectus attribuitur huic homini, sicut operatio oculi, quae est videre, attribuitur huic homini. Quaerendum est autem ab eo qui hoc ponit, primo, quid sit hoc singulare quod est Socrates: utrum Socrates sit solus intellectus, qui est motor; aut sit motum ab ipso, quod est corpus animatum anima vegetativa et sensitiva; aut sit compositum ex utroque. Et quantum ex sua positione videtur, hoc tertium accipiet: quod Socrates sit aliquid compositum ex utroque.

67. Procedamus ergo contra eos per rationem Aristotelis in VII Metaphysicae: «quid est igitur quod facit unum hominem?» «Omnium enim quae plures partes

---

[9] Los averroístas han sospechado que la vía de Avempace y de Averroes no basta, y recurren a una nueva teoría, de origen platónico: el entendimiento es sólo motor. Siger ha escrito: *intellectus est motor humanae speciei. Questiones in III De Anima,* q.2. Tomás entra en la discusión del entendimiento motor. Puede tomarse en tres sentidos: 1) es sólo motor, 2) es el cuerpo movido por el entendimiento motor, 3) es el compuesto de entrambos. Los averroístas siguen esta tercera hipótesis.

[10] ARISTÓTELES, *Metaph.* VIII 5 (1045a14).

ser uno? Y porque de hecho todas las cosas que poseen diversas partes y no son un todo de agregación, sino que su totalidad está más allá de las partes, tienen una causa de su ser uno: como en algunos el contacto, en otros la viscosidad, o algo semejante... Es claro que si se transforman como éstos suelen definir, y decir, no es posible dar una respuesta y una solución al problema. Si en cambio es como nosotros sostenemos, a saber, que una cosa es la materia y otra es la forma, una cosa está en potencia y otra está en acto, no parece que quede lugar a dudas.

68. *[Refutación de la 3.ª hipótesis]*

Pero si tú dices que Sócrates no es en verdad y simplemente uno, sino uno por la agregación del motor y del móvil, se siguen muchos inconvenientes. Ante todo, porque si algo es uno en la misma medida que es ente, se sigue que Sócrates no sea un ente determinado, y que no quede comprendido ni en una especie ni en un género; y todavía más, que no pueda realizar alguna acción, porque la acción es propia sólo del ente. Por ello no decimos que el entender del piloto sea el entender del todo que es el piloto y la nave, sino sólo del piloto; de modo semejante, el entender no será acto de Sócrates, sino sólo del entendimiento que se sirve del cuerpo de Sócrates. Porque sólo en aquel todo que es uno y es ente, la acción de la parte es la acción del todo. Y si alguno lo dice de otro modo, habla impropiamente. Y si afirmas que de este modo el cielo entiende por medio de su motor, recurres a una hipótesis más difícil. Nosotros tenemos que partir del entendimiento humano para lograr el conocimiento de los entendimientos superiores, y no al revés.

69. *[Contra la hipótesis 2.ª]* [11]

Si además se dice que este individuo que es Sócrates es el cuerpo animado por el alma vegetativa y sensitiva, como parece deducirse si nos

habent et non sunt quasi coacervatio totum, sed est aliquod totum praeter partes, est aliqua ratio unum essendi: sicut in quibusdam tactus, in quibusdam viscositas, aut aliquid aliud huiusmodi... Palam autem quia si sic transformant, ut consueverunt definire et dicere, non contingit reddere et solvere dubitationem. Si autem est ut dicimus: hic quidem materia, illud vero forma, et hoc quidem potestate, illud vero actu, non adhuc dubitatio videbitur esse».

68. Sed si tu dicas, quod Socrates non est unum quid simpliciter, sed unum quid aggregatione motoris et moti, sequuntur multa inconvenientia. Primo quidem, quia cum unumquodque sit similiter unum et ens, sequitur quod Socrates non sit aliquod ens, et quod non sit in specie nec in genere; et ulterius, quod non habeat aliquam actionem, quia actio non est nisi entis. Unde non dicimus quod intelligere nautae sit intelligere huius totius quod est nauta et navis, sed nautae tantum; et similiter intelligere non erit actus Socratis, sed intellectus tantum utentis corpore Socratis. In solo enim toto quod est aliquid unum et ens, actio partis est actio totius; et si quis aliter loquatur, improprie loquitur. Et si tu dicas, quod hoc modo caelum intelligit per motorem suum, est assumptio difficilioris. Per intellectum enim humanum oportet nos devenire ad cognoscendum intellectus superiores, et non e converso.

69. Si vero dicatur quod hoc individuum, quod est Socrates, est corpus animatum anima vegetativa et sensitiva, ut videtur sequi secundum eos qui ponunt quod

---

[11] Tomás dedica especial atención a esta segunda hipótesis y la rechaza con cuatro argumentos que indican cómo no basta para dar razón de que el singular entiende: porque 1.º, el entender es inmanente, n.70; 2.º, la acción es de la causa principal, no del instrumento, n.71;

atenemos a la opinión de quienes sostienen que este hombre no está constituido en la especie por el entendimiento, sino por el alma sensitiva, ennoblecida por alguna iluminación o unión con el entendimiento posible, en ese caso el entendimiento no se relaciona con Sócrates sino como el motor y el móvil. Pero en tal caso la acción del entendimiento, que es entender, en ningún modo podrá ser atribuida a Sócrates; lo que es evidente por muchos argumentos.

70. En primer lugar por lo que dice el Filósofo en el libro IX de la *Metafísica* [12], que *el acto de aquellas operaciones en las cuales se obtendrá algo diverso del uso que se hace de ellas, está en el producto, como la construcción está en lo que ha sido construido, y la tesitura en el tejido; así también en otros casos y en general el movimiento está en lo que se mueve. En cambio en las operaciones en las cuales el resultado no es algo diferente respecto a la acción, la acción es inmanente al obrar, como la visión en el que ve, y el pensar en aquel que piensa.* Por consiguiente aún cuando se afirme que el entendimiento se une a Sócrates como motor, no ayuda a comprender que el entender sea de Sócrates, y menos que Sócrates entienda, porque el entender es una acción que se da sólo en el entendimiento. De lo cual resulta que es falso lo que afirman: que el entendimiento no es acto del cuerpo, sino el mismo entender; porque el entender no puede ser acto de alguien del cual no sea acto el entendimiento: pues el entender no se da sino en el entendimiento, como la visión no se da sino en la vista, por lo cual tampoco la visión puede ser de alguno sino de aquel cuyo acto es la vista.

71. En segundo lugar, porque la acción propia del motor no se atribuye al instrumento o a lo movido, sino más bien al contrario, la acción del instrumento se atribuye al motor principal, pues no se puede decir que la sierra disponga de la obra de arte; en cambio se puede decir que

hic homo non constituitur in specie per intellectum, sed per animam sensitivam nobilitatam ex aliqua illustratione seu copulatione intellectus possibilis: tunc intellectus non se habet ad Socratem, nisi sicut movens ad motum. Sed secundum hoc actio intellectus quae est intelligere, nullo modo poterit attribui Socrati: quod multipliciter apparet.

70. Primo quidem per hoc quod dicit Philosophus in IX Metaphysicae, quod «quorum diversum erit aliquid praeter usum quod fit, horum actus in facto est, ut aedificatio in aedificato, et contextio in contexto; similiter autem et in aliis, et totaliter motus in moto. Quorum vero non est aliud aliquod opus praeter actionem, in eis existit actio, ut visio in vidente et speculatio in speculante». Sic ergo, etsi intellectus ponatur uniri Socrati ut movens, nihil proficit ad hoc quod intelligere sit in Socrate, nedum quod Socrates intelligat: quia intelligere est actio quae est in intellectu tantum. Ex quo etiam patet falsum esse quod dicunt, quod intellectus non est actus corporis, sed ipsum intelligere. Non enim potest esse alicuius actus intelligere, cuius non sit actus intellectus: quia intelligere non est nisi in intellectu, sicut nec visio nisi in visu; unde nec visio potest esse alicuius, nisi illius cuius actus est visus.

71. Secundo, quia actio moventis propria non attribuitur instrumento aut moto, sed magis e converso, actio instrumenti attribuitur principali moventi: non enim potest dici quod serra disponat de artificio; potest tamen dici quod artifex secat,

---

3.°, este singular no sería activo sino pasivo en el acto de entender, n.72, y 4.°, el principio de entender debe ser interno al sujeto, n.73.

[12] ARISTÓTELES, *Metaph.* IX 8 (1050a30-36).

el artífice corta, siendo ésta la acción de la sierra. Ahora bien, la operación propia del entendimiento es entender, por lo cual, aún admitiendo que el entender fuese una acción transitiva como el mover, no se sigue que el entender sea de Sócrates, si el entendimiento se une a él sólo como motor.

72. En tercer lugar, porque en las operaciones cuyos actos son transitivos, las acciones se atribuyen a los motores y a los móviles de modo opuesto. Así en la edificación se dice que el constructor edifica, y que el edificio ha sido edificado. Por tanto si el entender fuese una acción transitiva, como el mover, aún así no se debería decir que Sócrates entendería para que el entendimiento se uniera a él como motor, sino más bien que el entendimiento entendería y que Sócrates era entendido; o quizá que el entendimiento entendiendo movería a Sócrates y que Sócrates era movido.

73. Sin embargo a veces acontece que la acción del motor se transmita a la cosa movida, por ejemplo cuando lo movido a su vez mueve en cuanto movido, como el cuerpo calentado a su vez calienta. Por tanto, podría alguno decir así, que lo movido por el entendimiento, el cual mueve entendiendo, por el mismo hecho de ser movido, entiende. Pero Aristóteles se opone a esta afirmación en el libro II *De Anima*, de donde hemos tomado el principio de este discurso. Habiendo dicho que aquello por lo cual ante todo conocemos y estamos sanos es la forma, es decir la ciencia y la salud, añade: *Parece por ello que en el sujeto paciente y dispuesto de los entes en acción, hay dentro un acto.* Comentando esta frase, dice Temistio: *Si bien, de hecho, la ciencia y la salud a veces derivan de los otros, por ejemplo del maestro o del médico, sin embargo en el sujeto paciente y dispuesto se da un acto interior, como hemos demostrado antes en los escritos acerca de la naturaleza.* Es por tanto opinión de Aristóteles y es verdad evidente que, cuando lo que es movido mueve y ejerce la acción del motor, es preciso que se dé algún acto del motor por el cual tenga tal acción; y

quod est opus serrae. Propria autem operatio ipsius intellectus est intelligere; unde, dato etiam quod intelligere esset actio transiens in alterum sicut movere, non sequitur quod intelligere conveniret Socrati, si intellectus uniatur ei solum ut motor.

72. Tertio, quia in his quorum actiones in alterum transeunt, opposito modo attribuuntur actiones moventibus et motis. Secundum aedificationem enim aedificator dicitur aedificare, aedificium vero aedificari. Si ergo intelligere esset actio in alterum transiens sicut movere, adhuc non esset dicendum quod Socrates intelligeret, ad hoc quod intellectus uniretur ei ut motor, sed magis quod intellectus intelligeret, et Socrates intelligeretur; aut forte quod intellectus intelligendo moveret Socratem, et Socrates moveretur.

73. Contingit tamen quandoque, quod actio moventis traducitur in rem motam, puta cum ipsum motum movet ex eo quod movetur, et calefactum calefacit. Posset ergo aliquis sic dicere, quod motum ab intellectu, qui intelligendo movet, ex hoc ipso quod movetur, intelligit. Huic autem dicto Aristoteles resistit in II De anima, unde principium huius rationis assumpsimus. Cum enim dixisset quod id quo primo scimus et sanamur est forma, scil. scientia et sanitas, subiungit: «videtur enim in patiente et disposito, activorum inesse actus». Quod exponens Themistius dicit: «nam etsi ab aliis aliquando scientia et sanitas est, puta a docente et medico; tamen in patiente et disposito facientium inexistere actus ostendimus prius, in his quae De natura». Est ergo intentio Aristotelis, et evidenter est verum, quod quando motum movet et habet actionem moventis, oportet quod insit ei actus aliquis a movente, quo huiusmodi actionem habeat; et hoc est primum quo agit, et est actus et forma eius, sicut si

éste es el principio por el cual actúa, y es su acto y su forma; así un cuerpo calentado, a su vez calienta por el calor que hay en él del calentador. Por tanto, aún admitiendo que el entendimiento mueva el alma de Sócrates o iluminando o de cualquier otro modo, lo que deja en Sócrates la impresión del entendimiento, es el principio con el cual Sócrates entiende. Pero aquello primero por lo cual Sócrates entiende, como siente con el sentido, Aristóteles ha demostrado que es todas las cosas en potencia, y por esto no tiene una naturaleza determinada, sino ésta, la de ser posible y por consiguiente la de no estar mezclado al cuerpo, sino más bien separado. Por tanto, admitido que se dé un entendimiento separado que mueva a Sócrates, es preciso además que este entendimiento posible, del cual habla Aristóteles, sea el alma de Sócrates; y esto vale también para el sentido, que está en potencia para todas las cosas sensibles, por el cual Sócrates siente.

74. *[Contra la hipótesis 1.ª: Tesis platónica]* [13]

Pero si se afirma que este individuo que es Sócrates no es el compuesto por el entendimiento y el cuerpo animado, ni es sólo el cuerpo animado, sino que es sólo entendimiento; en este caso se retorna a la tesis de Platón, el cual, como dice Gregorio de Nissa [14], *a causa de esta dificultad sostiene que el hombre no es un compuesto de alma y cuerpo, sino que es un alma que se sirve del cuerpo, y está como revestida del cuerpo.* Pero también Plotino, como refiere Macrobio [15], declara que el hombre es propiamente el alma, con estas palabras: *Por consiguiente el verdadero hombre no es el que se ve, sino aquel por el cual está gobernado el que se ve. Así, cuando cesa la animación por la muerte del ser animado, perece el cuerpo privado de su guía; y esto es lo que se verifica en el hombre mortal. En cambio el alma, que es el hombre verdadero, está ajena*

aliquid est calefactum, calefacit per calorem qui inest ei a calefaciente. Detur ergo quod intellectus moveat animam Socratis, vel illustrando vel quocumque modo: hoc quod est relictum ab impressione intellectus in Socrate, est primum quo Socrates intelligit. Id autem quo primo Socrates intelligit, sicut sensu sentit, Aristoteles probavit esse in potentia omnia, et per hoc non habere naturam determinatam, nisi hanc quod sit possibilis; et per consequens, quod non misceatur corpori, sed sit separatus. Dato ergo, quod sit aliquis intellectus separatus movens Socratem, tamen adhuc oportet quod iste intellectus possibilis, de quo Aristoteles loquitur, sit in anima Socratis, sicut et sensus, qui est in potentia ad omnia sensibilia, quo Socrates sentit.

74. Si autem dicatur quod hoc individuum, quod est Socrates, neque est aliquid compositum ex intellectu et corpore animato, neque est corpus animatum tantum, sed est solum intellectus; haec iam erit opinio Platonis, qui, ut Gregorius Nyssenus refert, «propter hanc difficultatem non vult hominem ex anima et corpore esse, sed animam corpore utentem et velut indutam corpore». Sed et Plotinus, ut Macrobius refert, ipsam animam hominem esse testatur, sic dicens: «ergo qui videtur, non ipse verus homo est, sed ille a quo regitur quod videtur. Sic, cum morte animalis discedit animatio, cadit corpus a regente viduatum; et hoc est quod videtur in homine mortale. Anima vero, quae verus homo est, ab omni mortalitatis conditione aliena est».

---

[13] Esta primera hipótesis podría estar sugerida por el mismo Aristóteles, y Tomás la encuentra en el tratado *De homine*, que atribuye a Gregorio Nisseno, y en realidad desde Nemesio de Emessa, el primer tratado de antropología cristiana, donde el cuerpo tiene gran relieve. Tomás estima a Plotino, a quien califica como uno de los grandes, *unus de magnis!*

[14] NEMESIO DE EMESSA, *De natura hominis* c.3 (MG 40,593B).

[15] MACROBIUS, *In Somnum Scipionis* II, c.12.

a toda condición de mortalidad. La verdad es que Plotino, como refiere Simplicio en el *Comentario a los Predicamentos* [16], se cuenta entre los grandes Comentadores de Aristóteles. Y esta opinión suya no parece discordar mucho de las expresiones de Aristóteles, el cual dice en el libro IX de la *Ética* [17] que *es propio del hombre bueno hacer el bien y sólo en vista del mismo bien: puesto que en verdad cada uno de nosotros parece existir por el principio intelectivo.* Pues esto no lo dice ciertamente por el hecho de que el hombre sea solamente entendimiento, sino porque el entendimiento es lo más importante en el hombre; por lo cual afirma que *como la ciudad y cualquier otra organización nos parece ser lo que es en ella más importante, así también el hombre.* Por lo cual añade que *todo hombre es esto, a saber el entendimiento, o lo es principalmente.* Y en tal sentido opino que tanto Temistio en las palabras que hemos citado antes, como Plotino en las que hemos citado ahora, afirman que el hombre es el alma o es el entendimiento.

75. *[Confutación de la tesis platónica]* [18]

Pero que el hombre no sea sólo entendimiento o sólo alma se demuestra de muchos modos. En primer lugar, por el mismo Gregorio de Nissa, el cual después de haber rechazado la opinión de Platón, añade [19]: *Pero este discurso tiene algo muy difícil o insoluble. Porque ¿cómo puede ser el alma una sola cosa con el vestido? Porque en verdad la túnica no forma una cosa sola con quien la lleva puesta.* En segundo lugar, porque Aristóteles en el libro VII de la *Metafísica* [20] prueba que *el hombre, el caballo y los seres semejantes* no son sólo forma, *sino un todo compuesto de materia y forma, como universales; el singular en cambio está compuesto de la materia última, como lo está Sócrates, y así todos los demás.* Y esto lo ha demostra-

Qui quidem Plotinus, unus de magnis ponitur inter commentatores Aristotelis, ut Simplicius refert in Commento Praedicamentorum. Haec autem sententia nec a verbis Aristotelis multum aliena videtur. Dicit enim in IX Ethicorum quod «boni hominis est bonum elaborare et sui ipsius gratia: intellectivi enim gratia quod unusquisque esse videtur». Quod quidem non dicit propter hoc quod homo sit solus intellectus, sed quia id quod est in homine principalius est intellectus; unde in consequentibus dicit, quod «quemadmodum civitas principalissimum maxime esse videtur, et omnis alia constitutio, sic et homo»; unde subiungit, quod «unusquisque homo vel est hoc, scil. intellectus, vel maxime». Et per hunc modum arbitror et Themistium in verbis supra positis, et Plotinum in verbis nunc inductis, dixisse quod homo est anima vel intellectus.

75. Quod enim homo non sit intellectus tantum, vel anima tantum, multipliciter probatur. Primo quidem, ab ipso Gregorio Nysseno, qui inducta opinione Platonis subdit: «habet autem hic sermo difficile vel indissolubile quid. Qualiter enim unum esse potest cum indumento anima? non enim unum est tunica cum induto». Secundo, quia Aristoteles in VII Metaphysicae probat quod «homo et equus et similia» non sunt solum forma, «sed totum quoddam ex materia et forma ut universaliter; singulare vero ex ultima materia ut Socrates iam est, et in aliis similiter». Et hoc probavit

---

[16] SIMPLICIO, *In Commento Praed.* Proemio.

[17] ARISTÓTELES, *Ethic.* IX 4 (1166a15-17).

[18] Tomás propone tres argumentos contra la tesis platónica del hombre sólo alma o entendimiento: 1) no es uno solo el alma y el vestido; 2) la forma no es todo el hombre porque la materia es de la esencia, 3) el hombre no es sólo entendimiento sino también voluntad.

[19] NEMESIO DE EMESSA, *De natura hominis* c.3 (MG 40,593B).

[20] ARISTÓTELES, *Metaph.* VII 10 (1025b27-31).

do con el hecho de que ninguna parte del cuerpo se puede definir sin alguna parte del alma; y cuando el alma se separa, ni el ojo, ni la carne se dicen tales sino en sentido equívoco: esto no acontecería si el hombre fuese sólo entendimiento o sólo alma. En tercer lugar, dado que el entendimiento no mueve sino mediante la voluntad, como se demuestra en el libro III *De Anima*[21], se seguiría que entre las cosas sometidas a la voluntad estaría dada al hombre la posibilidad de retener el cuerpo o liberarse de él a su gusto; cosa que es a todas luces falsa.

76. *[Conclusión: el entendimiento no es motor, sino forma]*

Así pues, queda claro que el entendimiento no se une a Sócrates sólo como motor, y que, aunque así fuese, no serviría de ayuda para que Sócrates entendiese. Por consiguiente, quienes traten de defender esta tesis deben reconocer, o bien que no entienden nada y por tanto no son dignos de que alguien discuta con ellos, o acepten lo que concluye Aristóteles: que el principio por el cual entendemos es especie y forma [22].

77. *[Argumento dialéctico]*

Esto se puede deducir también del hecho de que este hombre se coloca en una especie. Ahora bien, todo ente recibe la especie por la forma. Por tanto aquello por lo cual este hombre recibe la especie es la forma. Y cada ente recibe la especie por lo que es el principio de la operación propia de la especie; la operación propia del hombre en cuanto hombre es el entender, pues por esto se diferencia de todo otro animal: por ello Aristóteles pone en esta operación la última felicidad del hombre. El principio por el cual entendemos es el entendimiento, como dice Aristóteles. Por consiguiente es necesario que éste se una al cuerpo como

per hoc, quod nulla pars corporis potest diffiniri sine parte aliqua animae; et recedente anima, nec oculus nec caro dicitur nisi aequivoce: quod non esset, si homo aut Socrates esset tantum intellectus aut anima. Tertio, sequeretur quod, cum intellectus non moveat nisi per voluntatem, ut probatur in III De anima, hoc esset de rebus subiectis voluntati, quod retineret homo corpus cum vellet, et abiiceret cum vellet: quod manifeste patet esse falsum.

76. Sic igitur patet quod intellectus non unitur Socrati solum ut motor; et quod, etiam si hoc esset, nihil proficeret ad hoc quod Socrates intelligeret. Qui ergo hanc positionem defendere volunt, aut confiteantur se nihil intelligere, et indignos esse cum quibus aliqui disputent, aut confiteantur quod Aristoteles concludit: quod id quo primo intelligimus est species et forma.

77. Potest etiam hoc concludi ex hoc, quod hic homo in aliqua specie collocatur. Speciem autem sortitur unumquodque ex forma: id igitur per quod hic homo speciem sortitur, forma est. Unumquodque autem ab eo speciem sortitur, quod est principium propriae operationis speciei. Propria autem operatio hominis, in quantum est homo, est intelligere; per hoc enim differt ab aliis animalibus: et ideo in hac operatione Aristoteles felicitatem ultimam constituit. Principium autem quo intelligimus est intellectus, ut Aristoteles dicit. Oportet igitur ipsum uniri corpori ut formam,

---

[21] ARISTÓTELES, *De Anima* III 9 (433a22).

[22] Aquí concluye el argumento metafísico, el de la fundación del obrar en el ser, del entender en el principio intelectivo y en el sujeto. La argumentación pone a los averroístas frente al siguiente dilema, o sostienen la tesis infundada del entendimiento motor y confiesan que discuten de cosas que no entienden, o aceptan la tesis de Aristóteles del alma forma y del entendimiento potencia del alma de este sujeto singular que entiende. Si yo entiendo, yo tengo un entendimiento que es mío, y no está separado.

forma, pero no de tal modo que la misma potencia intelectiva sea acto de un órgano, sino en cuanto es potencia del alma, la cual es acto del cuerpo físico orgánico.

78. *[Argumento moral]*

Además en la posición de éstos quedan destruidos los principios de la filosofía moral: pues nos viene sustraído lo que es nuestro. Nada podemos sino por medio de la voluntad, por lo cual se llama voluntario aquello que está en nuestro poder. Ahora bien, la voluntad está en el entendimiento como resulta de lo que dice Aristóteles en el libro III *De Anima* [23]; y por esto en las sustancias separadas se da entendimiento y voluntad, y por esto también acontece amar y odiar con la voluntad en universal, como, al decir de Aristóteles en su *Retórica* [24], odiamos la raza de los ladrones. Por consiguiente si el entendimiento no es algo de este hombre, de modo que sea una sola cosa con él, sino que se une a él sólo por medio de los fantasmas, o como el motor, en ese caso la voluntad no será de este hombre, sino del entendimiento separado. Y así este hombre no es dueño de su acto, ninguna de sus acciones será laudable o reprobable; lo cual es arrancar los principios de la filosofía moral. Y como todo esto es absurdo y contrario a la vida humana, pues no sería necesario aconsejar ni emanar leyes, se sigue que el entendimiento está unido a nosotros de tal modo que de él y de nosotros resulte en verdad una sola cosa; lo cual no puede en verdad acontecer sino en el modo que se ha dicho, a saber en cuanto es potencia del alma, que se une a nosotros como forma. Se concluye, por tanto, que es preciso admitir esta tesis sin sombra de duda, no por la revelación de la fe, como ellos dicen, sino porque negarla es obstinarse contra lo que resulta evidente [25].

non quidem ita quod ipsa intellectiva potentia sit alicuius organi actus, sed quia est virtus animae, quae est actus corporis physici organici.

78. Adhuc, secundum istorum positionem, destruuntur moralis philosophiae principia: subtrahitur enim quod est in nobis. Non enim est aliquid in nobis nisi per voluntatem; unde et hoc ipsum voluntarium dicitur, quod in nobis est. Voluntas autem in intellectu est, ut patet per dictum Aristotelis in III De anima; et per hoc quod in substantiis separatis est intellectus et voluntas; et per hoc etiam, quod contingit per voluntatem aliquid in universali amare vel odire, sicut odimus latronum genus, ut Aristoteles dicit in sua Rhetorica. Si igitur intellectus non est aliquid huius hominis ut sit vere unum cum eo, sed unitur ei solum per phantasmata, vel sicut motor, non erit in hoc homine voluntas, sed in intellectu separato. Et ita hic homo non erit dominus sui actus, nec aliquis eius actus erit laudabilis vel vituperabilis: quod est divellere principia moralis philosophiae. Quod cum sit absurdum, et vitae humanae contrarium, non enim esset necesse consiliari, nec leges ferre, sequitur quod intellectus sic uniatur nobis ut vere ex eo et nobis fiat unum; quod vere non potest esse nisi eo modo quo dictum est, ut sit scil. potentia animae quae unitur nobis ut forma. Relinquitur igitur hoc absque omni dubitatione tenendum, non propter revelationem fidei, ut ipsi dicunt, sed quia hoc subtrahere est niti contra manifeste apparentia.

---

[23] ARISTÓTELES, *De Anima* III 8 (432b5).

[24] ARISTÓTELES, *Rhetorica* II c.4 (1382a6).

[25] Tomás ha dado menos espacio al argumento dialéctico, de la pertenencia del hombre a la especie por la forma y el alma intelectiva, y al argumento moral que tiene mayores consecuencias porque quita al hombre el dominio de los actos y por ello la responsabilidad. Todo ello lleva al absurdo. Por tanto el camino averroísta lleva a un callejón sin salida.

79. *[Objeciones contra el alma como forma]*[26]

No es difícil resolver las dificultades que oponen en sentido contrario. Afirman que de esta tesis se sigue que el entendimiento sea una forma material y no está despojada de todas las características de las cosas sensibles, y por lo tanto, todo cuanto viene recibido en el entendimiento será recibido como en la materia, de modo individual y no universal. Y además, que si es una forma material, no puede ser conocida en acto y así el entendimiento no podrá conocerse a sí mismo, lo cual es manifiestamente falso. Ninguna forma material es conocida en acto, sino sólo en potencia; llega a ser conocida en acto mediante la abstracción.

80. La respuesta a estas objeciones es obvia por lo que hemos demostrado. Porque no decimos que el alma humana sea forma del cuerpo según la potencia intelectiva, la cual en la doctrina de Aristóteles no es acto de ningún órgano; por lo cual se afirma que el alma, en cuanto a su potencia intelectiva es inmaterial y recibe las especies de modo inmaterial y se conoce a sí misma. Por lo cual también Aristóteles dice expresamente[27] que *el alma es el lugar de las especies, no toda sino el entendimiento.*

81. Si todavía contra esto se objeta que una potencia del alma no puede ser más inmaterial o más simple que la esencia del alma, tal argumento sería óptimo, si la esencia del alma humana fuese forma de la materia de tal modo que existiera no por su ser sino por el ser del compuesto, como ocurre con las demás formas, las cuales por sí mismas ni tienen el ser, ni ejercen la operación con independencia de la unión con

79. Rationes vero quas in contrarium adducunt, non difficile est solvere. Dicunt enim quod ex hac positione sequitur quod intellectus sit forma materialis, et non sit denudata ab omnibus naturis rerum sensibilium; et quod per consequens quidquid recipitur in intellectu, recipietur sicut in materia individualiter et non universaliter. Et ulterius, quod si est forma materialis, quod non est intellecta in actu; et ita intellectus non poterit se intelligere, quod est manifeste falsum: nulla enim forma materialis est intellecta in actu sed in potentia tantum; fit autem intellecta in actu per abstractionem.

80. Horum autem solutio apparet ex his quae praemissa sunt. Non enim dicimus animam humanam esse formam corporis secundum intellectivam potentiam, quae, secundum doctrinam Aristotelis, nullius organi actus est: unde remanet quod anima, quantum ad intellectivam potentiam, sit immaterialis, et immaterialiter recipiens, et se ipsam intelligens. Unde et Aristoteles signanter dicit quod anima est locus specierum, «non tota, sed intellectus».

81. Si autem contra hoc obiiciatur, quod potentia animae non potest esse immaterialior aut simplicior quam eius essentia: optime quidem procederet ratio si essentia humanae animae sic esset forma materiae, quod non per esse suum esset, sed per esse compositi, sicut est de aliis formis, quae secundum se nec esse nec operationem habent praeter communicationem materiae, quae propter hoc materiae immersae

---

[26] Queda demostrado que el entendimiento es potencia del alma forma del cuerpo. Contra esta tesis aristotélica los averroístas presentan dos objeciones: 1) el alma será forma material, 2) el entendimiento no podrá conocerse a sí mismo. A estas objeciones que presenta el n.79 Tomás da la respuesta apropiada. El n.80 responde a la primera: el alma es forma del cuerpo por su esencia y no por sus potencias, y es forma emergente y no material. Hay una instancia en el n.81, en el cual se da la razón de la emergencia por el mismo ser espiritual del alma, y en el n.82 responde a la segunda objeción.

[27] ARISTÓTELES, *De Anima* III 1 (429a27-28).

la materia, por lo cual se dicen formas inmersas en la materia. Pero el alma humana, puesto que existe por el ser propio, con el cual se une la materia, sin poder absorberla totalmente, porque la dignidad de esta forma es superior a la capacidad de la materia, nada impide que pueda tener una operación o facultad en la cual no participa la materia.

82. Por otra parte quien afirma esto debe considerar que, si el principio intelectivo con el cual nosotros entendemos fuese en su ser separado o distinto del alma, que es forma de nuestro cuerpo, sería por sí mismo inteligente y entendido; y no entendería ahora sí y luego no; y no tendría necesidad de especies ni de actos para conocerse a sí mismo, sino que se conocería por su esencia como las demás sustancias separadas. Y ni siquiera sería conveniente que para entender tuviese necesidad de nuestros fantasmas: porque no acontece en el orden de las cosas que las sustancias superiores tengan necesidad de las sustancias inferiores para sus operaciones principales; como tampoco los cuerpos celestes reciben de los cuerpos inferiores la forma o el complemento para las operaciones propias. Por consiguiente, resulta muy infundado el discurso que sostiene que el entendimiento sea un principio separado en la sustancia, y no obstante que se perfeccione mediante las especies recibidas de los fantasmas, y así llegue a ser inteligente en acto[28].

dicuntur. Anima autem humana, quia secundum suum esse est, cui aliqualiter communicat materia non totaliter comprehendens ipsam, eo quod maior est dignitas huius formae quam capacitas materiae; nihil prohibet quin habeat aliquam operationem vel virtutem ad quam materia non attingit.

82. Consideret autem qui hoc dicit, quod si hoc intellectivum principium, quo nos intelligimus, esset secundum esse separatum et distinctum ab anima quae est corporis nostri forma, esset secundum se intelligens et intellectum; et non quandoque intelligeret, quandoque non; neque etiam indigeret ut se ipsum cognosceret per intelligibilia et per actus, sed per essentiam suam, sicut aliae substantiae separatae. Neque etiam esset conveniens quod ad intelligendum indigeret phantasmatibus nostris: non enim invenitur in rerum ordine quod superiores substantiae ad suas principales perfectiones indigeant inferioribus substantiis, sicut nec corpora caelestia formantur aut perficiuntur ad suas operationes ex corporibus inferioribus. Magnam igitur improbabilitatem continet sermo dicentis quod intellectus sit quoddam principium secundum substantiam separatum, et tamen quod per species a phantasmatibus acceptas perficiatur et fiat actu intelligens.

---

[28] Aquí concluye la primera parte, en la que queda bien demostrado que la tesis de los averroístas sobre el entendimiento como sustancia separada es un grave error, inadmisible en la filosofía peripatética y en una antropología que intenta la verdad toda entera sobre el hombre. El entendimiento posible es una facultad del alma, que es a su vez forma del cuerpo orgánico. El sujeto singular entiende porque tiene un principio personal de entender, que es el entendimiento.

PARTE SEGUNDA [83-119]

[EL ENTENDIMIENTO NO ES ÚNICO, ES MÚLTIPLE] [1]

CAPÍTULO IV

[Confutación de la unicidad del entendimiento]

83. *[Objeto: Se trata del entendimiento posible, no del agente]* [2]

Hechas estas consideraciones sobre la tesis de cuantos sostienen que el entendimiento no es el alma, la cual es forma de nuestro cuerpo, ni una parte de la misma, sino algo separado según la sustancia, nos resta discutir su posición acerca del entendimiento posible del cual dicen que es único para todos los hombres. Podría tener un cierto fundamento afirmarlo del entendimiento agente, como lo han hecho muchos filósofos. No parece que se siga ningún inconveniente si de un solo agente son muchos los que se benefician, como de un único sol se aprovechan todas las potencias visivas de los animales para ver. Aunque en verdad esto no está de acuerdo con el pensamiento de Aristóteles [3], el cual sostiene que el entendimiento agente es una facultad del alma, por lo cual lo comparó con la luz. En cambio Platón, admitiendo un entendimiento único separado, lo comparó con el sol, como dice Temistio. Se da en realidad un único sol, pero son muchos los rayos difundidos por el sol para ver. Pero sea lo que fuere

CAPITULUM IV

83. His igitur consideratis, quantum ad id quod ponunt intellectum non esse animam quae est nostri corporis forma, neque partem ipsius, sed aliquid secundum substantiam separatum; considerandum restat de hoc quod dicunt intellectum possibilem esse unum in omnibus. Forte enim de agente hoc dicere, aliquam rationem haberet, et multi philosophi hoc posuerunt. Nihil enim inconveniens videtur sequi, si ab uno agente multa perficiantur, quemadmodum ab uno sole perficiuntur omnes potentiae visivae animalium ad videndum; quamvis etiam hoc non sit secundum intentionem Aristotelis, qui posuit intellectum agentem esse aliquid in anima, unde comparavit ipsum lumini. Plato autem ponens intellectum unum separatum, comparavit ipsum soli, ut Themistius dicit. Est enim unus sol, sed plura lumina diffusa a

---

[1] También esta parte se puede resumir en los dos momentos de tesis y antítesis: A la tesis averroísta: «el entendimiento es único para todos los hombres», Tomás opone la antítesis: «el entendimiento posible, por ser personal, se multiplica con los individuos». Frente a la unicidad se afirma la multiplicidad. El proceso se desarrolla análogamente en dos secciones, en la primera con argumentos de razón y con opiniones de los filósofos de la escuela peripatética (c.4); en la segunda con la solución de las objeciones de los averroístas (c.5).

[2] Tomás precisa la materia de discusión, sólo el entendimiento posible, no el agente. Gilson estima que Tomás ha causado la mayor revolución en la filosofía medieval al admitir el entendimiento agente personal, y por ello ha criticado a San Agustín. Aquí admite la posibilidad de un entendimiento agente único para todos, como hay un sol que da luz a todos los videntes. Pero esa posibilidad no se verifica. Es muy normal que si el hombre singular entiende tenga en sí los principios de su acción. Cf. A. LOBATO, *Avicena y Santo Tomás* (Granada 1957).

[3] ARISTÓTELES, *De Anima* III 4 (450a15).

del entendimiento agente, afirmar que el entendimiento posible es uno solo para todos los hombres, resulta imposible por muchas razones.

84. *[Dos posiciones, uno solo o muchos entendimientos]*

Ante todo, porque si el entendimiento posible es aquello por lo cual entendemos, se debe decir necesariamente que el hombre singular que entiende o bien es el mismo entendimiento, o el entendimiento le pertenece formalmente; no de modo que sea forma del cuerpo, sino porque es potencia del alma que es forma del cuerpo. Ahora bien, si alguien afirma que el hombre singular es el mismo entendimiento, hay que admitir que este hombre singular no será distinto del otro ser singular, y que todos los hombres son un hombre solo, no por la participación en la especie, sino porque son un único individuo. Pero si el entendimiento nos pertenece formalmente, como ya se ha dicho, se sigue que en los diversos cuerpos se den almas diversas. Como el hombre está compuesto de cuerpo y alma, así este hombre, como Calias o Sócrates, está compuesto de este cuerpo y de esta alma. Pero si las almas son diversas y el entendimiento es la facultad del alma con la cual el alma entiende, es necesario que el entendimiento sea numéricamente distinto; puesto que no es posible ni siquiera imaginar que una virtud numéricamente singular pueda pertenecer a sujetos diversos. En cambio, si alguien dice que el hombre entiende por medio del entendimiento posible como por medio de algo suyo, que sin embargo es parte suya, no como forma sino como motor, allá él; ya hemos demostrado antes que el que defiende esta tesis, de ningún modo podrá probar que Sócrates entienda.

85. *[Absurdo 1.º: Se daría un solo hombre]*

Pero admitamos que Sócrates entienda por el hecho que el entendimiento entienda, aunque el entendimiento sea sólo motor, como el hombre ve por el hecho de que el ojo ve; y continuando la comparación, podemos suponer que se dé numéricamente un solo ojo para todos los hombres: tenemos que indagar si todos los hombres son un solo vidente o muchos videntes. Para aclarar esta verdad, es preciso tener en cuenta que las cosas están

sole ad videndum. Sed quidquid sit de intellectu agente, dicere intellectum possibilem esse unum omnium hominum, multipliciter impossibile apparet.

84. Primo quidem, quia si intellectus possibilis est quo intelligimus, necesse est dicere quod homo singularis intelligens vel sit ipse intellectus, vel intellectus formaliter ei inhaereat, non quidem ita quod sit forma corporis, sed quia est virtus animae quae est forma corporis. Si quis autem dicat quod homo singularis est ipse intellectus, consequens est quod hic homo singularis non sit alius ab illo homine singulari, et quod omnes homines sint unus homo, non quidem participatione speciei, sed secundum unum individuum. Si vero intellectus inest nobis formaliter, sicut iam dictum est, sequitur quod diversorum corporum sint diversae animae. Sicuti enim homo est ex corpore et anima, ita hic homo, ut Callias aut Socrates, ex hoc corpore et ex hac anima. Si autem animae sunt diversae, et intellectus possibilis est virtus animae qua anima intelligit, oportet quod differat numero; quia nec fingere possibile est quod diversarum rerum sit una numero virtus. Si quis autem dicat quod homo intelligit per intellectum possibilem sicut per aliquid sui, quod tamen est pars eius, non ut forma sed sicut motor; iam ostensum est supra quod hac positione facta, nullo modo potest dici quod Socrates intelligat.

85. Sed demus quod Socrates intelligat per hoc quod intellectus intelligit, licet intellectus sit solum motor, sicut homo videt per hoc quod oculus videt; et, ut similitudinem sequamur, ponatur quod omnium hominum sit unus oculus numero: inquirendum restat, utrum omnes homines sint unus videns vel multi videntes. Ad cuius

en un modo en relación con el primer motor y en otro distinto en relación con el instrumento. Porque si muchos hombres se sirven de un solo e idéntico instrumento, tenemos que decir que son muchos los operadores; por ejemplo cuando muchos mueven una sola máquina para lanzar o para elevar piedras. Si en cambio el agente principal es uno solo que se sirve de muchos instrumentos, quien obra es uno solo si bien las operaciones pueden ser diversas a causa de los instrumentos diversos; y a veces la operación es una, aunque para ella se requieran muchos instrumentos. Así pues, la unidad del que obra no se considera en relación con los instrumentos, sino en relación al agente principal que se sirve de los instrumentos.

86. *[Como si se diera un solo ojo para todos]*

Teniendo en cuenta lo anteriormente dicho, si fuese el ojo lo más importante en el hombre, que se sirviese de todas las potencias del alma y de las partes del cuerpo, como de instrumentos, en ese caso muchos, por el hecho de tener un solo ojo, serían un solo vidente. Si en cambio no fuese el ojo la facultad principal, sino que se diese algo superior a él que utilizara el ojo, el cual será diverso en los individuos, ciertamente serán muchos los videntes, pero con un ojo sólo.

87. *[Aplicación al entendimiento]*

Pero es evidente que la parte principal del hombre es el entendimiento, y que se sirve de todas las potencias del alma y de los miembros del cuerpo como de órganos; y por esto Aristóteles agudamente afirma que el hombre es entendimiento, *o es lo máximo*. Por consiguiente, si se da uno solo el entendimiento de todos, necesariamente se sigue que sea uno solo el que entiende, y por lo mismo uno solo el que quiere y uno solo que se sirve según el arbitrio de su voluntad de todo aquello por lo cual los hombres se diversifican entre sí. Y de esto se deriva también, que no haya entre los hombres alguna diferencia en cuanto a la libre elección de la voluntad, sino que ésta sea la misma en todos, si el entendimiento en el cual solo se da la superioridad y el poder de servirse de todas las demás

veritatis inquisitionem considerare oportet quod aliter se habet de primo movente, et aliter de instrumento. Si enim multi homines utantur uno et eodem instrumento numero, dicentur multi operantes; puta, cum multi utuntur una machina ad lapidis proiectionem vel elevationem. Si vero principale agens sit unum, quod utatur multis ut instrumentis, nihilominus operans est unum, sed forte operationes diversae propter diversa instrumenta; aliquando autem et operatio una, etsi ad eam multa instrumenta requirantur. Sic igitur unitas operantis attenditur non secundum instrumenta, sed secundum principale quod utitur instrumentis.

86. Praedicta ergo positione facta, si oculus esset principale in homine, qui uteretur omnibus potentiis animae et partibus corporis quasi instrumentis, multi habentes unum oculum essent unus videns. Si vero oculus non sit principale hominis, sed aliquid sit eo principalius quod utitur oculo, quod diversificaretur in diversis, essent quidem multi videntes sed uno oculo.

87. Manifestum est autem quod intellectus est id quod est principale in homine, et quod utitur omnibus potentiis animae et membris corporis tanquam organis; et propter hoc Aristoteles subtiliter dixit quod homo est intellectus «vel maxime». Si igitur sit unus intellectus omnium, ex necessitate sequitur quod sit unus intelligens, et per consequens unus volens, et unus utens pro suae voluntatis arbitrio omnibus illis secundum quae homines diversificantur ad invicem. Et ex hoc ulterius sequitur quod nulla differentia sit inter homines quantum ad liberam voluntatis electionem, sed eadem sit omnium, si intellectus, apud quem solum residet principalitas et do-

facultades es uno solo e indiviso en todos los hombres. Pero todo esto es manifiestamente falso e imposible; pues contradice a la evidencia, destruye toda la ciencia moral y cuanto se refiere a la convivencia cívica, que es connatural a los hombres, como dice Aristóteles [4].

88. *[Absurdo 2.º: Se daría un solo acto de pensar para todos]*
Además, si todos los hombres entienden con un solo entendimiento, de cualquier modo que se una a ellos, bien como forma, bien como motor, necesariamente se sigue que para todos los hombres se dé uno solo y numéricamente el mismo entender, cuando acontece a la vez y respecto a un solo inteligible; por ejemplo, si yo entiendo la piedra, y tú también, es preciso que haya uno solo e idéntico acto intelectivo tanto mío como tuyo. Porque de uno y el mismo principio activo, bien sea forma o motor, en relación con el mismo objeto, no puede darse sino una única operación de la misma especie y al mismo tiempo; esto es evidente por lo que demuestra el Filósofo en el libro V de la *Física* [5]. Porque si muchos hombres tuvieran un único ojo, la visión de todos sería sólo una en relación con el mismo objeto y al mismo tiempo. De modo semejante, si se da un solo entendimiento para todos, se sigue que en todos los hombres que entienden el mismo objeto y al mismo tiempo se da un solo acto intelectivo, precisamente porque nada de lo que hace que los hombres difieran entre sí, toma parte en la operación intelectual. Porque los fantasmas son preámbulos a la acción del entendimiento, como los colores lo son a la acción de la vista; pues a causa de su diversidad, la acción del entendimiento no podría diversificarse, sobre todo en relación a un solo inteligible. Pero éstos defienden que es en relación a los fantasmas donde se diversifica la ciencia de un hombre de la ciencia de otro, en cuanto uno entiende aquello de lo que tiene fantasmas, y el otro entiende otras cosas de las cuales tiene también fantasmas. Pero en dos individuos que conocen y entienden el

minium utendi omnibus aliis, est unus et indivisus in omnibus: quod est manifeste falsum et impossibile: repugnat enim his quae apparent, et destruit totam scientiam moralem et omnia quae pertinent ad conversationem civilem, quae est hominibus naturalis, ut Aristoteles dicit.

88. Adhuc, si omnes homines intelligunt uno intellectu, qualitercumque eis uniatur, sive ut forma sive ut motor, de necessitate sequitur quod omnium hominum sit unum numero ipsum intelligere quod est simul et respectu unius intelligibilis: puta, si ego intelligo lapidem et tu similiter, oportebit quod una et eadem sit intellectualis operatio et mei et tui. Non enim potest esse eiusdem activi principii, sive sit forma sive motor, respectu eiusdem obiecti, nisi una numero operatio eiusdem speciei in eodem tempore: quod manifestum est ex his quae Philosophus declarat in V Physicorum. Unde si essent multi homines habentes unum oculum, omnium visio non esset nisi una respectu eiusdem obiecti in eodem tempore. Similiter ergo, si intellectus sit unus omnium, sequitur quod omnium hominum idem intelligentium eodem tempore, sit una actio intellectualis tantum; et praecipue cum nihil eorum, secundum quae ponuntur homines differre ab invicem, communicet in operatione intellectuali. Phantasmata enim praeambula sunt actioni intellectus, sicut colores actioni visus: unde per eorum diversitatem non diversificaretur actio intellectus, maxime respectu unius intelligibilis, secundum quae tamen ponunt diversificari scientiam huius a scientia alterius, in quantum hic intelligit ea quorum phantasmata habet, et ille alia quo-

[4] ARISTÓTELES, *Pol.* I 1 (1255a2-3).
[5] ARISTÓTELES, *Phys.* V 6 (227b21).

mismo objeto, no se podrá diversificar la misma operación intelectual por la diversidad de fantasmas.

89. *[La unicidad del entendimiento es contra la filosofía de Aristóteles]*[6]
Además tenemos que demostrar que esta tesis está en evidente oposición con las afirmaciones de Aristóteles. Habiendo dicho que el entendimiento posible es separado y es en potencia todas las cosas, añade[7] que *cuando se hacen las cosas singulares, o sea en acto, como cognoscente se dice del que conoce en acto,* es decir en el modo en que la ciencia es acto, y como sabio se dice del que tiene el hábito de la ciencia. Por ello añade: *Y esto acontece cuando está en grado de actuar por sí mismo. Todavía entonces, en cierto modo está en potencia, pero no como antes de aprender o de investigar.* Y después, habiendo puesto la cuestión, *si el entendimiento es simple e impasible, y nada tiene en común con otra cosa, como dice Anaxágoras, ¿en qué modo entenderá, si el entender es padecer algo?* Y para resolver este problema responde diciendo que *el entendimiento es en cierto modo en potencia los inteligibles, pero en acto, antes de entenderlos, es nada. Debe ser como una tablilla en la cual nada hay escrito actualmente; esto es lo que acontece al entendimiento.* Por tanto, es parecer de Aristóteles que el entendimiento posible, antes de aprender o de descubrir es en potencia como una tablilla en la cual nada hay escrito actualmente; pero después de haber aprendido y descubierto es en acto segundo el hábito de la ciencia, gracias al cual puede obrar por sí mismo, aunque todavía entonces esté en potencia respecto al pensar en acto.

90. A este propósito debemos notar tres cosas. Primera que el hábito de la ciencia es el primer acto del entendimiento posible, el cual se actúa

rum phantasmata habet. Sed in duobus qui idem sciunt et intelligunt, ipsa operatio intellectualis per diversitatem phantasmatum nullatenus diversificari potest.

89. Adhuc autem ostendendum est quod haec positio manifeste repugnat dictis Aristotelis. Cum enim dixisset de intellectu possibili, quod est separatus et quod est in potentia omnia, subiungit quod «cum sic singula fiat (scil. in actu), ut sciens dicitur qui secundum actum», i. e. hoc modo sicut scientia est actus, et sicut sciens dicitur esse in actu in quantum habet habitum. Unde subdit: «hoc autem confestim accidit cum possit operari per seipsum. Est quidem igitur et tunc potentia quodammodo, non tamen similiter sicut ante addiscere aut invenire». Et postea, cum quaesivisset «si intellectus simplex est et impassibile et nulli nihil habet commune, sicut dixit Anaxagoras, quomodo intelliget, si intelligere pati aliquid est?»; et ad hoc solvendum respondet dicens quod «potentia quodammodo est intelligibilia intellectus, sed actu nihil antequam intelligat. Oportet autem sic sicut in tabula nihil est actu scriptum; quod quidem accidit in intellectu». Est ergo sententia Aristotelis quod intellectus possibilis ante addiscere aut invenire est in potentia, sicut tabula in qua nihil est actu scriptum; sed post addiscere et invenire est actu secundum habitum scientiae, quo potest per seipsum operari, quamvis et tunc sit in potentia ad considerare in actu.

90. Ubi tria notanda sunt. Primum, quod habitus scientiae est actus primus ipsius intellectus possibilis, qui secundum hunc fit actu et potest per seipsum operari.

---

[6] Probada la imposibilidad de sostener con verdad la tesis de la unicidad del entendimiento con argumentos de razón, ahora recurre a demostrar que es también contra Aristóteles: él sostiene que nuestro entendimiento está en potencia antes de pasar al acto (n.89), cuando entendemos pasa al acto (n.90-91); aún en el caso de que fuese eterno (n.92) y formula tres hipótesis de la relación del entendimiento y los fantasmas. De cualquier modo, Aristóteles rechaza la unicidad del entendimiento, y prueba la multiplicidad (n.94).

[7] ARISTÓTELES, *De Anima* III 2 (429b5-9).

gracias a él y entonces es capaz de obrar por sí mismo. En efecto, la ciencia no se obtiene sólo mediante la iluminación de los fantasmas, como dicen algunos, y no es una facultad que adquirimos con la meditación frecuente y el ejercicio para establecer la conexión con el entendimiento posible mediante nuestros fantasmas. En segundo lugar, se debe notar que antes de nuestro aprender y descubrir el mismo entendimiento posible está en potencia como una tablilla en la cual nada hay escrito. En tercer lugar, que mediante nuestro aprender y encontrar se actúa el mismo entendimiento posible. Ahora bien, ninguna de estas cosas puede darse si hay un solo entendimiento posible para todos los hombres que son, que serán y que fueron.

91. En efecto, es evidente que las especies se conservan en el entendimiento que es el lugar de las especies, como había dicho antes el Filósofo, y también que la ciencia es un hábito permanente. Por tanto, si el entendimiento ha pasado al acto por algunos de los hombres que nos han precedido en relación con algunas especies inteligibles y se ha perfeccionado con el hábito de la ciencia, ese hábito y aquellas especies permanecen en él. Pero como todo recipiente está privado de lo que recibe, es imposible que por mi aprender o indagar se adquieran esas especies en el entendimiento posible. Pues aunque alguno diga que el entendimiento posible, bajo un cierto respecto, por mi descubrir vuelve a pasar de nuevo al acto, como por ejemplo, si yo descubro algunas cosas en el campo intelectual, que no han sido descubiertas por nadie antes; sin embargo esto no puede acontecer en el aprender, puesto que yo no puedo aprender sino lo que ya el maestro conoce. En vano por tanto habrá dicho que antes de aprender o de encontrar, el entendimiento estaba en potencia.

92. Pero si alguno añade que siempre ha habido hombres, según la opinión de Aristóteles, se seguirá que no ha habido un primer hombre inteligente, y de este modo las especies inteligibles no han sido adquiridas

Non autem scientia est solum secundum phantasmata illustrata, ut quidam dicunt, vel quaedam facultas quae nobis acquiritur ex frequenti meditatione et exercitio, ut continuemur cum intellectu possibili per nostra phantasmata. Secundo, notandum est quod ante nostrum addiscere et invenire ipse intellectus possibilis est in potentia, sicut tabula in qua nihil est scriptum. Tertio, quod per nostrum addiscere seu invenire, ipse intellectus possibilis fit actu. Haec autem nullo modo possunt stare, si sit unus intellectus possibilis omnium qui sunt et erunt et fuerunt.

91. Manifestum est enim quod species conservantur in intellectu est enim locus specierum, ut supra Philosophus dixerat; et iterum scientia est habitus permanens. Si ergo per aliquem praecedentium hominum factus est in actu secundum aliquas species intelligibiles, et perfectus secundum habitum scientiae, ille habitus et illae species in eo remanent. Cum autem omne recipiens sit denudatum ab eo quod recipit, impossibile est quod per meum addiscere aut invenire, illae species acquirantur in intellectu possibili. Etsi enim aliquis dicat, quod per meum invenire intellectus possibilis secundum aliquid fiat in actu de novo, puta si ego aliquid intelligibilium invenio, quod a nullo praecedentium est inventum: tamen in addiscendo hoc contingere non potest; non enim possum addiscere nisi quod docens scivit. Frustra ergo dixit quod ante addiscere aut invenire intellectus erat in potentia.

92. Sed et si quis addat, homines semper fuisse secundum opinionem Aristotelis: sequitur quod non fuerit primus homo intelligens; et sic per phantasmata nullius species intelligibiles sunt acquisitae in intellectu possibili, sed sunt species intelligibiles

en el entendimiento posible mediante los fantasmas de alguien, sino que son especies inteligibles eternas, propias del entendimiento posible. Entonces en vano habría propuesto Aristóteles la existencia del entendimiento agente que hace pasar los inteligibles en potencia a ser inteligibles en acto. También en vano habría afirmado que los fantasmas están en relación con el entendimiento posible como los colores respecto a la vista, si el entendimiento posible no recibe nada de los fantasmas. Aunque también esto mismo parezca irracional: que una sustancia separada reciba de nuestros fantasmas y que no pueda entenderse a sí misma sino después de nuestro aprender o descubrir; porque Aristóteles, después de las palabras precedentes, añade: *Y entonces puede conocerse a sí mismo,* a saber después de haber aprendido y encontrado. Pues una sustancia separada es inteligible por sí misma; por tanto el entendimiento posible se entendería a sí mismo mediante su esencia, si fuese una sustancia separada, y para esto no tendría necesidad de las especies inteligibles que le llegan por nuestro aprender o descubrir.

93. Si quisieran evitar estas incongruencias sosteniendo que todo esto que se ha dicho lo afirma Aristóteles del entendimiento posible en cuanto está en conexión con nosotros, y no en cuanto es en sí mismo, se les debe responder así. En primer lugar, que las palabras de Aristóteles no tienen ese significado; antes bien él habla del mismo entendimiento posible según lo que le es propio y según se distingue del entendimiento agente. Además sin hacer violencia a las palabras de Aristóteles, admitamos, como ellos dicen, que el entendimiento posible posea desde la eternidad las especies inteligibles, por las cuales está en conexión con nosotros mediante los fantasmas que nosotros tenemos. Ahora bien, es necesario que las especies inteligibles que están en el entendimiento posible, y los fantasmas que nosotros tenemos, se relacionen entre sí por medio de uno de estos tres modos. El primero, que las especies inteligibles que hay en el entendimiento posible, provengan de los fantasmas que hay en nosotros, conforme suenan las palabras

intellectus possibilis aeternae. Frustra ergo Aristoteles posuit intellectum agentem, qui faceret intelligibilia in potentia intelligibilia actu. Frustra etiam posuit, quod phantasmata se habent ad intellectum possibilem sicut colores ad visum, si intellectus possibilis nihil a phantasmatibus accipit. Quamvis et hoc ipsum irrationabile videatur, quod substantia separata a phantasmatibus nostris accipiat, et quod non possit se intelligere nisi post nostrum addiscere aut intelligere; quia Aristoteles post verba praemissa subiungit: «et ipse seipsum tunc potest intelligere», scil. post addiscere aut invenire. Substantia enim separata secundum seipsam est intelligibilis: unde per suam essentiam se intelligeret intellectus possibilis, si esset substantia separata; nec indigeret ad hoc speciebus intelligibilibus ei supervenientibus per nostrum intelligere aut invenire.

93. Si autem haec inconvenientia velint evadere, dicendo quod omnia praedicta Aristoteles dicit de intellectu possibili secundum quod continuatur nobis, et non secundum quod in se est: primo quidem dicendum est quod verba Aristotelis hoc non sapiunt; immo de ipso intellectu possibili loquitur secundum id quod est proprium sibi, et secundum quod distinguitur ab agente. Deinde si non fiat vis de verbis Aristotelis, ponamus, ut dicunt, quod intellectus possibilis ab aeterno habuerit species intelligibiles, per quas continuetur nobiscum secundum phantasmata quae sunt in nobis. Oportet enim quod species intelligibiles quae sunt in intellectu possibili, et phantasmata quae sunt in nobis, aliquo horum trium modorum se habeant: quorum unus est, quod species intelligibiles quae sunt in intellectu possibili, sint acceptae a phantasmatibus quae sunt in nobis, ut sonant verba Aristotelis; quod non potest esse secundum prae-

de Aristóteles; lo cual es imposible según la dicha posición, como se ha demostrado. El segundo modo es que tales especies no provengan de los fantasmas, sino que sean irradiadas sobre nuestros fantasmas; por ejemplo, si en el ojo hubiera algunas especies irradiando sobre los colores que hay sobre una pared. El tercer modo es que las especies inteligibles que se encuentran en el entendimiento posible no sean ni recibidas de los fantasmas, ni irradiantes sobre los fantasmas.

94. Ahora bien, si se admite el modo segundo, o sea que las especies inteligibles iluminen los fantasmas y de este modo son entendidas se siguen inconvenientes. En primer lugar, que los fantasmas llegan a ser inteligibles en acto, no por medio del entendimiento agente sino del entendimiento posible, según sus especies. En segundo lugar, que tal irradiación sobre los fantasmas no podrá hacer que los fantasmas pasen a ser inteligibles en acto; pues los fantasmas no pasan a ser inteligibles en acto sino mediante la abstracción; pero esto será más bien una recepción que una abstracción. Y además, como toda recepción se verifica según la naturaleza de lo que se recibe, la irradiación de las especies inteligibles que hay en el entendimiento posible no se dará en los fantasmas que hay en nosotros de modo inteligible, sino sensible y materialmente; y así no podremos entender lo universal con tal irradiación. En el caso que las especies inteligibles del entendimiento posible no procedan de los fantasmas ni irradien sobre ellos, serán totalmente diversas y desproporcionadas, ni los fantasmas sirven para entender: todo lo cual contradice a la evidencia. Por consiguiente resulta absolutamente imposible que el entendimiento posible sea uno solo el de todos los hombres [8].

dictam positionem, ut ostensum est. Secundus autem modus est, ut illae species non sint acceptae a phantasmatibus, sed sint irradiantes supra phantasmata nostra; puta, si species aliquae essent in oculo irradiantes super colores qui sunt in pariete. Tertius autem modus est, ut neque species intelligibiles, quae sunt in intellectu possibili, sint receptae a phantasmatibus, neque imprimant aliquid supra phantasmata.

94. Si autem ponatur secundum, scil. quod species intelligibiles illustrent phantasmata et secundum hoc intelligantur: primo quidem sequitur quod phantasmata fiunt intelligibilia actu, non per intellectum agentem, sed per intellectum possibilem secundum suas species. Secundo, quod talis irradiatio phantasmatum non poterit facere quod phantasmata sint intelligibilia actu: non enim fiunt phantasmata intelligibilia actu nisi per abstractionem; hoc autem magis erit receptio quam abstractio. Et iterum, cum omnis receptio sit secundum naturam recepti, irradiatio specierum intelligibilium quae sunt in intellectu possibili, non erit in phantasmatibus quae sunt in nobis, intelligibiliter, sed sensibiliter et materialiter; et sic nos non poterimus intelligere universale per huiusmodi irradiationem. Si autem species intelligibiles intellectus possibilis neque accipiuntur a phantasmatibus, neque irradiant super ea, erunt omnino disparatae et nihil proportionales habentes, nec phantasmata aliquid facient ad intelligendum; quod manifeste repugnat. Sic igitur omnibus modis impossibile est quod intellectus possibilis sit unus tantum omnium hominum.

---

[8] Esta primera sección de la parte segunda concluye con la demostración de la imposibilidad de la tesis averroísta de la unicidad del entendimiento.

Capítulo V

[Solución de las dificultades] [1]

95. *[Primera dificultad: El entendimiento sería material]* [2]
Ahora no nos queda sino responder a las objeciones con las cuales se obstinan en rechazar la pluralidad del entendimiento posible. La primera es que todo lo que se multiplica por la división de la materia es forma material: por ello las sustancias separadas de la materia no se multiplican dentro de la especie. Por tanto, si se dieran muchos entendimientos en muchos hombres, que son numéricamente distintos entre ellos por la división de la materia, se seguiría necesariamente que el entendimiento sería una forma material; lo cual está en contraste con las palabras de Aristóteles, y con su demostración con la cual prueba que el entendimiento es separado. Por tanto, si es separado y no es forma material, de ningún modo se multiplica con el multiplicarse de los cuerpos.

96. Y se apoyan en este argumento hasta el punto de afirmar que Dios no podría hacer muchos entendimientos de una sola especie en los diversos hombres, porque esto implicaría contradicción; puesto que poseer una naturaleza numéricamente multiplicable es contrario a la naturaleza de la forma separada. Y van todavía más allá, tratando de concluir de esto que ninguna forma separada es numéricamente una ni algo indivi-

Capitulum V

95. Restat autem nunc solvere ea quibus pluralitatem intellectus possibilis nituntur excludere. Quorum primum est, quia omne quod multiplicatur secundum divisionem materiae, est forma materialis: unde substantiae separatae a materia non sunt plures in una specie. Si ergo plures intellectus essent in pluribus hominibus, qui dividuntur ad invicem numero per divisionem materiae, sequeretur ex necessitate quod intellectus esset forma materialis: quod est contra verba Aristotelis et probationem ipsius qua probat quod intellectus est separatus. Si ergo est separatus et non est forma materialis, nullo modo multiplicatur secundum multiplicationem corporum.

96. Huic autem rationi tantum innituntur, quod dicunt quod Deus non posset facere plures intellectus unius speciei in diversis hominibus. Dicunt enim quod hoc implicaret contradictionem: quia habere naturam ut numeraliter multiplicetur, est aliud a natura formae separatae. Procedunt autem ulterius, ex hoc concludere volen-

---

[1] El tratado dedica la parte última a la solución de las dificultades que plantean los averroístas contra la pluralidad de entendimientos. Con ocasión de esas dificultades Tomás expone puntos básicos de la antropología Las dificultades que examina son cinco. Algunas de ellas traen consigo una secuela de instancias. El proceso a primera vista resulta complicado, y esto ha sido causa de que no pocos lectores queden extraviados en el laberinto. Cuando se ha captado a fondo el proceso, el lector no puede menos de admirar la aguda intuición de Tomás y la profundidad de las respuestas. Esta constatación de la inteligencia de Tomás podría ser un nuevo argumento contra los averroístas. Quedaba claro que la inteligencia de Tomás no era la de ninguno de ellos.

[2] La dificultad procede de la materia que es principio de multiplicación. Tomás comienza por formular la dificultad. Hay que prestar atención porque emplea tres razonamientos: 1) lo que se multiplica en la materia es material, por ello el entendimiento, que no es material, no se multiplica, 2) ni siquiera Dios puede multiplicar el entendimiento, porque implica contradicción, 3) las formas separadas no tienen unidad numérica, porque no tienen materia (95-96). La respuesta es gradual: Se responde a la formulación 3.ª (97-98), luego a la formulación 1.ª (99), se tiene en cuenta una instancia (n.100), y se responde a la formulación 2.ª (n.101).

dual. Piensan que esto se deja traslucir en la misma palabra, porque no es numéricamente uno sino lo que es uno de cantidad; ahora bien, la forma liberada de la materia no es una de cantidad porque no tiene en sí la causa del número, cuya causa es la materia.

97. Ahora bien, comenzando por el último argumento, todo indica que éstos ignoran el sentido de los términos de lo último que queda dicho. Pues Aristóteles afirma en el libro IV de la *Metafísica*[3] que *la sustancia de cada cosa es única y no accidentalmente* y que *lo uno no es nada fuera del ente*. Por tanto, la sustancia separada, si es ente, es una según la sustancia; sobre todo por lo que Aristóteles dice en libro VIII de la *Metafísica*[4], que las cosas que no tienen materia, no tienen causa para ser uno y ente. Y en el libro V de la *Metafísica*[5] enseña que uno se dice de cuatro modos, a saber, según el número, la especie, el género y la analogía. Y no se debe decir que una sustancia separada sea una sólo por la especie o el género, porque esto no es ser simplemente uno. Resta por tanto que toda sustancia separada sea una numéricamente. Y no se dice que una cosa sea numéricamente una porque es una numerada; pues no es el número la causa del ser uno, sino al contrario, porque al contar no se divide; el uno es aquello que no se divide.

98. Y además no es verdad que todo número sea causado por la materia: en ese caso en vano habría buscado Aristóteles el número de las sustancias separadas. En el libro V de la *Metafísica*[6] también afirma Aristóteles que lo mucho no se dice sólo en relación con el número, sino también en relación con la especie y el género. Tampoco es verdad esta

tes quod nulla forma separata est una numero nec aliquid individuatum. Quod dicunt ex ipso vocabulo apparere: quia non est unum numero nisi quod est unum de numero; forma autem liberata a materia non est unum de numero, quia non habet in se causam numeri, eo quod causa numeri est a materia.

97. Sed ut a posterioribus incipiamus, videntur vocem propriam ignorare in hoc quod ultimo dictum est. Dicit enim Aristoteles in IV Metaphysicae, quod «cuiusque substantia unum est non secundum accidens», et quod «nihil est aliud unum praeter ens». Substantia ergo separata si est ens, secundum suam substantiam est una; praecipue cum Aristoteles dicat in VIII Metaphysicae, quod ea quae non habent materiam, non habent causam ut sint unum et ens. Unum autem, in V Metaphysicae, dicitur quadrupliciter, scil. numero, specie, genere, proportione. Nec est dicendum quod aliqua substantia separata sit unum tantum specie vel genere, quia hoc non est esse simpliciter unum. Relinquitur ergo quod quaelibet substantia separata sit unum numero. Nec dicitur aliquid unum numero, quia sit unum de numero: non enim numerus est causa unius, sed e converso, sed quia in numerando non dividitur; unum enim est id quod non dividitur.

98. Nec iterum hoc verum est, quod omnis numerus causetur ex materia: frustra enim Aristoteles quaesivisset numerum substantiarum separatarum. Ponit etiam Aristoteles in V Metaphysicae, quod multum dicitur non solum numero, sed specie et genere. Nec etiam hoc verum est, quod substantia separata non sit singularis et individuum aliquid: alioquin non haberet aliquam operationem, cum actus sint solum

---

[3] ARISTÓTELES, *Metaph.* IV 2 (1003b31-32).
[4] ARISTÓTELES, *Metaph.* VIII 5 (1045a35-b6).
[5] ARISTÓTELES, *Metaph.* V 8 (1016b31-35).
[6] ARISTÓTELES, *Metaph.* V 8 (1017a2-6).

otra afirmación, que la sustancia separada no sea singular y algo individual; porque de no ser así, no podría ejercer ninguna operación, dado que los actos son sólo de los singulares, como dice el Filósofo; y por ello argumenta contra Platón en el libro VII de la *Metafísica* [7] que, si las ideas son separadas, la idea no se podrá predicar de muchos, ni se podrá definir, del mismo modo que acontece a otros individuos que son únicos en su especie, como el sol y la luna. Porque la materia no es principio de individuación en las cosas materiales sino en cuanto ésta no es participable por muchos, siendo ella el sujeto primero que no existe en otro. Por lo cual también Aristóteles dice que si la idea fuese separada *sería una cierta idea, o sea individual, que no se podría predicar de muchos.*

99. Por tanto, las sustancias separadas son individuos y singulares, pero no están individuadas por la materia, sino más bien por el mismo hecho que por su naturaleza no subsisten en otro, y por consiguiente no pueden ser participadas por muchos. De ello se sigue que si una forma es por naturaleza participable por otro, de modo que sea acto de una materia, ésa se puede individuar y multiplicar en relación con la materia. Pero ya hemos demostrado antes que el entendimiento es una facultad del alma que es acto del cuerpo. Por consiguiente, en muchos cuerpos hay muchas almas, y en muchas almas hay muchas facultades intelectuales que se llaman entendimientos; y de esto no se sigue que el entendimiento sea una virtud material como se ha demostrado antes.

100. Si alguno todavía propone la objeción de que si las almas se multiplican según los cuerpos, se sigue que, destruidos los cuerpos, no permanecerán muchas almas. La respuesta es bien clara por lo que hemos dicho antes. Una cosa es ente en cuanto que es uno, como se afirma en el libro IV de la *Metafísica* [8]. Por consiguiente, así como el ser del alma

singularium, ut Philosophus dicit; unde contra Platonem argumentatur in VII Metaphysicae quod si ideae sunt separatae, non praedicabitur de multis idea, nec poterit diffiniri, sicut nec alia individua quae sunt unica in sua specie, ut sol et luna. Non enim materia est principium individuationis in rebus materialibus, nisi in quantum materia non est participabilis a pluribus, cum sit primum subiectum non existens in alio. Unde et de idea Aristoteles dicit quod, si idea esset separata, «esset quaedam, i. e. individua, quam impossibile esset praedicari de multis».

99. Individuae ergo sunt substantiae separatae et singulares; non autem individuantur ex materia, sed ex hoc ipso quod non sunt natae in alio esse, et per consequens nec participari a multis. Ex quo sequitur quod si aliqua forma nata est participari ab aliquo, ita quod sit actus alicuius materiae, illa potest individuari et multiplicari per comparationem ad materiam. Iam autem supra ostensum est, quod intellectus est virtus animae quae est actus corporis. In multis igitur corporibus sunt multae animae, et in multis animabus sunt multae virtutes intellectuales quae vocantur intellectus; nec propter hoc sequitur quod intellectus sit virtus materialis, ut supra ostensum est.

100. Si quis autem obiiciat quod, si multiplicantur secundum corpora, sequitur quod destructis corporibus, non remaneant multae animae, patet solutio per ea quae supra dicta sunt. Unumquodque enim sic est ens, sicut unum, ut dicitur in IV Metaphysicae. Sicut igitur esse animae est quidem in corpore in quantum est forma

[7] ARISTÓTELES, *Metaph.* VII 15 (1040a25-30).
[8] ARISTÓTELES, *Metaph.* IV 2 (1003b30-34).

está en el cuerpo en cuanto es forma del cuerpo, pero no existe antes del cuerpo, sin embargo destruido el cuerpo perdura en su ser, así cada alma perdura en su unidad, y por consiguiente, muchas almas, en su multitud.

101. *[Valde ruditer argumentantur]*[9]

Es de muy rudos el argumento que aducen para demostrar que Dios no puede hacer esto: que haya muchos entendimientos, creyendo que implica contradicción. Aún admitido que no fuese connatural al entendimiento el multiplicarse, no por ello el hecho de que se multiplique el entendimiento implicaría contradicción. Porque nada impide que una realidad no tenga en su naturaleza propia la causa de algo, y que la pueda obtener por otra causa; así por ejemplo, lo que es de suyo pesado no puede por su naturaleza estar en alto, pero no por ello implica contradicción que una cosa pesada esté en alto; lo que implicaría la contradicción sería que un cuerpo grave por su naturaleza esté en alto. Así pues, si el entendimiento fuese por su naturaleza uno solo para todos los hombres, aunque no tuviese una causa natural de multiplicación, podría no obstante ser multiplicado por una causa sobrenatural, lo cual no implicaría contradicción. Decimos esto no tanto a causa del argumento en cuestión, sino más bien para que este modo de argumentar no se extienda a otras cuestiones; porque podrían también concluir que Dios no puede hacer que los muertos resuciten, y que los ciegos recobren la vista.

corporis, nec est ante corpus; tamen destructo corpore, adhuc remanet in suo esse: ita unaquaeque anima remanet in sua unitate, et per consequens multae animae in sua multitudine.

101. Valde autem ruditer argumentantur ad ostendendum, quod hoc Deus facere non possit, quod sint multi intellectus, credentes hoc includere contradictionem. Dato enim quod non esset de natura intellectus quod multiplicaretur, non propter hoc oporteret quod intellectum multiplicari includeret contradictionem. Nihil enim prohibet aliquid non habere in sua natura causam alicuius, quod tamen habet illud ex alia causa: sicut grave non habet ex sua natura quod sit sursum, tamen grave esse sursum, non includit contradictionem; sed grave esse sursum secundum suam naturam contradictionem includeret. Sic ergo si intellectus naturaliter esset unus omnium, quia non haberet naturalem causam multiplicationis, posset tamen sortiri multiplicationem ex supernaturali causa, nec esset implicatio contradictionis. Quod dicimus non propter propositum, sed magis ne haec argumentandi forma ad alia extendatur; sic enim possent concludere quod Deus non potest facere quod mortui resurgant, et quod caeci ad visum reparentur.

---

[9] Esta expresión tomista del «valde ruditer argumentantur» ha sido motivo de muchas discusiones para precisar su sentido. Pero de hecho la verdad es más sencilla. Tomás en su respuesta distingue dos cosas: la dificultad y la argumentación. Niega que la multiplicación de las almas y los entendimientos en los cuerpos lleve consigo alguna contradicción. El modo por tanto de argumentar es rudo, muy primitivo, de muy ignorantes. Porque una causa superior puede hacer sin contradicción lo que una causa inferior no es capaz de hacer: Así los milagros y las excepciones de las leyes naturales. Dios lo hace y ello no implica contradicción. Una lectura apresurada del texto ha sido origen de malentendidos. Alguno ha creído que Tomás admitiría la posibilidad de multiplicación numérica en la especie de las sustancias separadas. Lo que Tomás defiende es la posibilidad de multiplicación de las almas y los entendimientos sin que sea forma material. Llama muy rudos a los averroístas porque creen que esto implica contradicción, no discute el principio de multiplicación de las sustancias separadas, y advierte que no se extienda este tipo de argumentación a otros campos. Cf. C. BOYER, *Acta Pontificiae Accademiae romanae* (1934) 1-10.

102. *[Dificultad 2.ª: Unidad del objeto del entendimiento]* [10]

Todavía en apoyo de su error aducen otro argumento. Pues preguntan si aquello que es conocido por mí y por ti sea absolutamente uno, o más bien dos en el número y uno en la especie. Si lo que es conocido es uno solo, entonces habrá un solo entendimiento; si dos en el número y uno en la especie, se sigue que los objetos conocidos tendrán la misma cosa entendida; en realidad todas las cosas que son dos en el número y una sola en la especie, resultan un solo objeto conocido, porque una sola es la esencia mediante la cual se entiende; y así se procedería al infinito, lo cual es imposible. Por tanto es imposible que en mí y en ti sean dos en el número los objetos conocidos; por consiguiente es uno solo, y es numéricamente uno solo el entendimiento en todos los hombres.

103. Ahora bien, se debe preguntar a los que piensan que razonan tan sutilmente, si el hecho de que los objetos conocidos sean dos en el número y uno en la especie, sea contrario al concepto del objeto conocido en cuanto tal, o en cuanto conocido por el hombre. Y por el razonamiento que hacen queda claro que esto es contrario al concepto del objeto conocido en cuanto conocido, puesto que es propio del objeto conocido en cuanto tal no tener necesidad de que de él se haga alguna abstracción para ser entendido. Por tanto, siguiendo su razonamiento, podemos concluir simplemente que haya solamente un objeto conocido y no solamente un único objeto conocido por todos los hombres. Y si hay un solo objeto conocido, en base al modo que tienen de razonar, se sigue que se dé un único entendimiento en todo el mundo y no sólo en los hombres. Por

102. Adhuc autem ad munimentum sui erroris aliam rationem inducunt. Quaerunt enim utrum intellectum in me et in te sit unum penitus, aut duo in numero et unum in specie. Si unum intellectum, tunc erit unus intellectus. Si duo in numero et unum in specie, sequitur quod intellecta habebunt rem intellectam: quaecumque enim sunt duo in numero et unum in specie, sunt unum intellectum, quia est una quidditas per quam intelligitur; et sic procedetur in infinitum, quod est impossibile. Ergo impossibile est quod sint duo intellecta in numero in me et in te; est ergo unum tantum, et unus intellectus numero tantum in omnibus.

103. Quaerendum est autem ab his qui tam subtiliter se argumentari putant, utrum quod sint duo intellecta in numero et unum in specie, sit contra rationem intellecti in quantum est intellectum, aut in quantum est intellectum ab homine. Et manifestum est, secundum rationem quam ponunt, quod hoc est contra rationem intellecti in quantum est intellectum. De ratione enim intellecti, in quantum huiusmodi, est quod non indigeat quod ab eo aliquid abstrahatur, ad hoc quod sit intellectum. Ergo secundum eorum rationem simpliciter concludere possumus quod sit unum intellectum tantum, et non solum unum intellectum ab omnibus hominibus. Et si est unum intellectum tantum, secundum eorum rationem, sequitur quod sit unus intellectus tantum in toto mundo, et non solum in hominibus. Ergo intellectus noster

---

[10] El hecho de la unidad objetiva de lo conocido a pesar de la diversidad de los cognoscentes ha llevado a la afirmación de la unicidad del entendimiento. Ésta parece ser la principal razón y apoyo de Averroes (cf. *De spir. creat.* 9 ad 6). La respuesta de Tomás es muy rica de contenidos: es inadmisible. Se seguiría que no hay sino un solo entendimiento, el divino (n.103); el objeto especifica la potencia (n.104); lo entendido no es la idea sino la cosa a la que la idea se refiere (n.105); el objeto del conocer es la esencia de las cosas (n.106); el acto del entender es inmanente al sujeto (n.107); unidad en el objeto y diversidad de los sujetos (n.108); posibilidad de comunicación de la ciencia entre maestro y discípulo (n.109). Estas sabias respuestas contienen el núcleo de la gnoseología tomista.

tanto, nuestro entendimiento no sólo es una sustancia separada, sino que es también el mismo Dios; y así de modo radical se niega la multiplicidad de las sustancias separadas.

104. Si alguno trata de replicar que el objeto conocido por una sustancia separada y el conocido por otra no son uno en la especie puesto que las sustancias intelectuales difieren en la especie, se engaña; porque lo que es entendido se relaciona con el entender y el entendimiento como el objeto con el acto y la potencia. Ahora bien, el objeto no recibe la especie del acto ni de la potencia, sino más bien al contrario. Por tanto, se debe admitir simplemente que el concepto de una cosa, por ejemplo la piedra, es uno en todos los hombres, y lo es también en todos los seres inteligentes.

105. Pero nos queda por indagar qué sea lo entendido. Porque si dicen que lo entendido es una especie inmaterial existente en el entendimiento, se les oculta que en cierto modo pasan a la doctrina de Platón, el cual afirma que no puede darse ninguna ciencia de las cosas sensibles, sino que toda ciencia es de la idea singular separada. Para el caso es indiferente que uno afirme que la ciencia que se tiene de la piedra es de la única forma separada, o de la forma única de la piedra que existe en el entendimiento; porque en entrambos casos se concluye que las ciencias no se ocupan de las cosas de aquí abajo, sino sólo de las cosas separadas. Pero puesto que Platón puso tales formas inmateriales subsistentes, podía también admitir muchos entendimientos participando de una única forma separada el conocimiento de una verdad única. En cambio, éstos, poniendo en el entendimiento tales formas inmateriales, que dicen ser lo entendido, deben admitir necesariamente que haya un único entendimiento, no sólo para todos los hombres, sino también en modo absoluto.

non solum est substantia separata, sed etiam est ipse Deus; et universaliter tollitur pluralitas substantiarum separatarum.

104. Si quis autem vellet respondere quod intellectum ab una substantia separata et intellectum ab alia non est unum specie, quia intellectus differunt specie, seipsum deciperet; quia id quod intelligitur comparatur ad intelligere et ad intellectum, sicut obiectum ad actum et potentiam. Obiectum autem non recipit speciem ab actu neque a potentia, sed magis e converso. Est ergo simpliciter concedendum quod intellectum unius rei, puta lapidis, est unum tantum non solum in omnibus hominibus, sed etiam in omnibus intelligentibus.

105. Sed inquirendum restat quid sit ipsum intellectum. Si enim dicant quod intellectum est una species immaterialis existens in intellectu, latet ipsos quod quodammodo transeunt in dogma Platonis, qui posuit quod de rebus sensibilibus nulla scientia potest haberi, sed omnis scientia habetur de forma una separata. Nihil enim refert ad propositum, utrum aliquis dicat quod scientia quae habetur de lapide, habetur de una forma lapidis separata, an de una forma lapidis quae est in intellectu: utrobique enim sequitur quod scientiae non sunt de rebus quae sunt hic, sed de rebus separatis solum. Sed quia Plato posuit huiusmodi formas immateriales per se subsistentes, poterat etiam cum hoc ponere plures intellectus, participantes ab una forma separata unius veritatis cognitionem. Isti autem quia ponunt huiusmodi formas immateriales (quas dicunt esse intellecta) in intellectu, necesse habent ponere quod sit unus intellectus tantum, non solum omnium hominum, sed etiam simpliciter.

106. Es preciso decir que según la doctrina de Aristóteles el objeto conocido, que es uno, es la misma naturaleza o esencia de la cosa. Pues de las cosas tratan las ciencias de la naturaleza y las demás ciencias, y no de las especies conocidas. Porque si lo conocido no fuera la misma naturaleza de la piedra, sino sólo la especie que está en el entendimiento, se seguiría que yo no conozco la realidad de la piedra, sino sólo la especie que ha sido abstraída de la piedra. Pero es verdad que la naturaleza de la piedra, en cuanto se encuentra en los singulares, es entendida en potencia, y pasa a ser conocida en acto cuando las especies de las cosas sensibles, mediante los sentidos, llegan a la fantasía, y por virtud del entendimiento agente resultan abstraídas las especies inteligibles que hay en el entendimiento posible. Ahora bien, estas especies no se comportan al entendimiento posible como objetos conocidos, sino como especies mediante las cuales el entendimiento entiende; como las especies que hay en la vista no son las cosas vistas, sino aquello mediante lo cual la vista ve, a menos que el entendimiento no haga reflexión sobre sí mismo, cosa que no puede acontecer al sentido.

107. Porque si el entender fuera una acción transitiva que pasa a una materia externa, como el quemar y el mover, se seguiría que el entender se daría según el modo en el cual la naturaleza de las cosas existe en los singulares, como la combustión del fuego se realiza según el modo del combustible. Pero dado que el entender es acción inmanente al mismo sujeto que entiende, como dice Aristóteles en el libro IX de la *Metafísica* [11], se sigue que el entender acaece según el modo del sujeto cognoscente, es decir conforme a la exigencia de la especie mediante la cual el sujeto inteligente entiende. Ahora bien, esta especie, siendo abstraída de los principios individuales, no representa la cosa en sus condiciones individuales, sino sólo según la naturaleza universal. En realidad nada se opone

106. Est ergo dicendum secundum sententiam Aristotelis quod intellectum, quod est unum, est ipsa natura vel quidditas rei. De rebus enim est scientia naturalis et aliae scientiae, non de speciebus intellectis. Si enim intellectum esset non ipsa natura lapidis quae est in rebus, sed species quae est in intellectu, sequeretur quod ego non intelligerem rem quae est lapis, sed solum intentionem quae est abstracta a lapide. Sed verum est quod natura lapidis prout est in singularibus, est intellecta in potentia; sed fit intellecta in actu per hoc quod species a rebus sensibilibus, mediantibus sensibus, usque ad phantasiam perveniunt, et per virtutem intellectus agentis species intelligibiles abstrahuntur, quae sunt in intellectu possibili. Hae autem species non se habent ad intellectum possibilem ut intellecta, sed sicut species quibus intellectus intelligit sicut et species quae sunt in visu non sunt ipsa visa, sed ea quibus visus videt, nisi in quantum intellectus reflectitur supra seipsum, quod in sensu accidere non potest.

107. Si autem intelligere esset actio transiens in exteriorem materiam, sicut comburere et movere, sequeretur quod intelligere esset secundum modum quo natura rerum habet esse in singularibus, sicut combustio ignis est secundum modum combustibilis. Sed quia intelligere est actio in ipso intelligente manens, ut Aristoteles dicit in IX Metaphysicae, sequitur quod intelligere sit secundum modum intelligentis, i. e. secundum exigentiam speciei qua intelligens intelligit. Haec autem, cum sit abstracta a principiis individualibus, non repraesentat rem secundum conditiones individuales, sed

[11] ARISTÓTELES, *Metaph.* IX 8 (1050a34-35).

a que de dos elementos unidos en la realidad, que uno de ellos pueda venir representado, aún en la sensación, sin el otro; por lo cual el color de la miel o de la manzana es percibido por la vista sin su sabor. Así pues, el entendimiento entiende la naturaleza universal por la abstracción de los principios individuantes.

108. Por tanto, es uno lo que tú y yo entendemos, pero mediante una cosa es entendido por mí y mediante otra es entendido por ti, es decir mediante una diversa especie inteligible; y una cosa es mi entender y otra el tuyo; y una cosa es mi entendimiento y otra el tuyo. Por lo cual también Aristóteles dice en los *Predicamentos* [12] que una ciencia es singular en relación al sujeto, *como una gramática está en un sujeto, esto es en el alma, pero no se predica de ningún sujeto.* Por ello también mi entendimiento cuando conoce su entender, entiende un acto singular, cuando entiende el entender simplemente, entiende algo universal. Pues no es la singularidad la que se opone a la inteligibilidad sino la materialidad; por lo cual existiendo algunos entes singulares inmateriales, como se ha dicho antes acerca de las sustancias separadas, nada impide que tales singulares puedan ser conocidos.

109. De esto resulta claro en qué modo se da la misma ciencia en el discípulo y en el maestro. En efecto, es la misma en relación con la realidad conocida, pero no lo es en relación con las especies inteligibles, mediante las cuales entrambos entienden; pues en relación a esto la ciencia es distinta en mí y en cualquier otro. Y no es necesario que el saber que se da en el discípulo esté causado por la ciencia que tiene el maestro, al modo como el calor del agua está causado por el calor del fuego; sino como la salud que tiene el cuerpo está causada por la salud que hay en el alma del médico. Pues así como en el enfermo se da un principio

secundum naturam universalem tantum. Nihil enim prohibet, si aliqua duo coniunguntur in re, quin unum eorum repraesentari possit etiam in sensu sine altero: unde color mellis vel pomi videtur a visu sine eius sapore. Sic igitur intellectus intelligit naturam universalem per abstractionem ab individualibus principiis.

108. Est ergo unum quod intelligitur et a me et a te, sed alio intelligitur a me et alio a te, i. e. alia specie intelligibili; et aliud est intelligere meum, et aliud tuum; et alius est intellectus meus, et alius tuus. Unde et Aristoteles in Praedicamentis dicit aliquam scientiam esse singularem quantum ad subiectum, «ut quaedam grammatica in subiecto quidem est anima, de subiecto vero nullo dicitur». Unde et intellectus meus, quando intelligit se intelligere, intelligit quemdam singularem actum; quando autem intelligit intelligere simpliciter, intelligit aliquid universale. Non enim singularitas repugnat intelligibilitati, sed materialitas: unde, cum sint aliqua singularia immaterialia, sicut de substantiis separatis supra dictum est, nihil prohibet huiusmodi singularia intelligi.

109. Ex hoc autem apparet quomodo sit eadem scientia in discipulo et doctore. Est enim eadem quantum ad rem scitam, non tamen quantum ad species intelligibiles quibus uterque intelligit; quantum enim ad hoc, individuatur scientia in me et in illo. Nec oportet quod scientia quae est in discipulo causetur a scientia quae est in magistro, sicut calor aquae a calore ignis; sed sicut sanitas quae est in infirmo, a sanitate quae est in anima medici. Sicut enim in infirmo est principium naturale sanitatis, cui

[12] ARISTÓTELES, *Praedic.* II (1a25-27).

natural de salud, al cual el médico suministra las ayudas necesarias para mejorarla, así en el discípulo se da un principio natural de la ciencia, a saber el entendimiento agente y los primeros principios que se conocen por sí mismos. El doctor le proporciona algunas ayudas, deduciendo las conclusiones de los principios evidentes. Por ello el médico trata de curar según el modo como lo haría la naturaleza, esto es mediante calores y enfriamientos; y el maestro guía hacia la ciencia del mismo modo como adquiriría el saber el que investiga por sí solo, esto es, procediendo de lo conocido a lo desconocido. Y así como la salud al enfermo no está causada por virtud del poder del médico, sino en razón de la capacidad de la naturaleza; así la ciencia en el discípulo no está causada por la virtud del maestro, sino más bien por la capacidad del que aprende.

110. *[Dificultad 3.ª: Sin el cuerpo los entendimientos están ociosos]* [13] Objetan además, que si perduran muchas sustancias intelectuales, una vez que se destruyan los cuerpos, por fuerza estarán ociosas. Así argumenta Aristóteles en el libro XI de la *Metafísica* [14], que si se dieran sustancias separadas que no moviesen los cuerpos, serían inútiles. Si éstos hubiesen considerado con atención el texto de Aristóteles, habrían encontrado fácilmente la solución. Porque Aristóteles, antes de exponer esta razón, afirma: *Por esto es razonable poner tantas sustancias y principios inmóviles; si es o no necesario lo pueden explicar personas más expertas.* De lo cual resulta claro que él propone una hipótesis, no sostiene una tesis demostrada.

111. Además, siendo ocioso aquello que no logra el fin para el cual está ordenado, no se puede decir ni siquiera hipotéticamente, que las sustancias separadas sean ociosas si no mueven los cuerpos, a no ser que

medicus auxilia subministrat ad sanitatem perficiendam, ita in discipulo est principium naturale scientiae, scil. intellectus agens et prima principia per se nota; doctor autem subministrat quaedam adminicula, deducendo conclusiones ex principiis per se notis. Unde et medicus nititur eo modo sanare quo natura sanaret, scil. calefaciendo et infrigidando; et magister eodem modo inducit ad scientiam, quo inveniens per seipsum scientiam acquireret, procedendo scil. de notis ad ignota. Et sicut sanitas in infirmo fit non secundum potestatem medici, sed secundum facultatem naturae; ita et scientia causatur in discipulo non secundum virtutem magistri, sed secundum facultatem addiscentis.

110. Quod autem ulterius obiiciunt, quod si remanerent plures substantiae intellectuales, destructis corporibus, sequeretur quod essent otiosae; sicut Aristoteles in XI Metaphysicae argumentatur, quod si essent substantiae separatae non moventes corpus, essent otiosae: si bene litteram Aristotelis considerassent, de facili possent dissolvere. Nam Aristoteles, antequam hanc rationem inducat, praemittit: «quare et substantias et principia immobilia tot rationabile suscipere; necessarium enim dimittatur fortioribus dicere». Ex quo patet quod ipse probabilitatem quamdam sequitur, non necessitatem inducit.

111. Deinde, cum otiosum sit quod non pertingit ad finem ad quem est, non potest dici etiam probabiliter quod substantiae separatae essent otiosae, si non moverent corpora; nisi forte dicatur, quod motiones corporum sint fines substantiarum separa-

---

[13] La dificultad procede de Aristóteles (110-111) y Tomás la resuelve con textos del Filósofo. El fin del alma no es mover el cuerpo sino perfeccionarse mediante el cuerpo y los sentidos en el conocer. Y en el amar.

[14] ARISTÓTELES, *Metaph.* XII 10 (1074a18-22).

defiendan que mover los cuerpos sea el fin de las sustancias separadas; lo cual es totalmente imposible, siendo el fin superior a las cosas ordenadas al fin. Por ello Aristóteles no dice que serían ociosas si no moviesen los cuerpos, sino que *es preciso pensar que a toda sustancia, de suyo impasible, le ha tocado en suerte el fin más alto.* La perfección más alta de una cosa es que no sólo sea buena en sí misma, sino que sea causa de bondad para otros. Ahora bien, no era evidente en qué modo las sustancias separadas pudieran causar la bondad en las inferiores, a no ser mediante la moción de algunos cuerpos. Por ello Aristóteles aduce un argumento verosímil para demostrar que no hay más sustancias separadas que las que se manifiestan mediante los movimientos de los cuerpos celestes; si bien esto no es necesario, como él mismo dice.

112. Concedemos que el alma separada del cuerpo no posee la última perfección de su naturaleza, siendo una parte de la naturaleza humana, ya que ninguna parte posee la perfección completa si está separada del todo. Pero no por esto es inútil. Pues no es el fin del alma mover el cuerpo, sino entender, y en esto consiste su felicidad, como demuestra Aristóteles en el libro X de la *Ética* [15].

113. *[Cuarta dificultad: El número infinito de entendimientos]* [16]
Todavía objetan para defensa de su error, que si se dieran tantos entendimientos cuantos son los hombres, siendo el entendimiento incorruptible, se sigue que existirían infinitos entendimientos en acto, según la tesis de Aristóteles, el cual sostiene que el mundo es eterno y que los hombres han existido desde siempre. Pero a esta objeción responde Algazel en su *Metafísica* [17]; el cual dice que *allí donde hubiera uno solo de estos elementos*

tarum, quod est omnino impossibile, cum finis sit potior his quae sunt ad finem. Unde nec Aristoteles hic inducit quod essent otiosae si non moverent corpora, sed quod «omnem substantiam impassibilem secundum se optimum sortitam finem esse oportet existimare». Est enim perfectissimum uniuscuiusque rei ut non solum sit in se bonum, sed ut bonitatem in aliis causet. Non erat autem manifestum qualiter substantiae separatae causarent bonitatem in inferioribus, nisi per motum aliquorum corporum. Unde ex hoc Aristoteles quamdam probabilem rationem assumit, ad ostendendum quod non sunt aliquae substantiae separatae, nisi quae per motus caelestium corporum manifestantur, quamvis hoc necessitatem non habeat, ut ipsemet dicit.

112. Concedimus autem quod anima humana a corpore separata non habet ultimam perfectionem suae naturae, cum sit pars naturae humanae. Nulla enim pars habet omnimodam perfectionem si a toto separetur. Non autem propter hoc frustra est; non enim est animae humanae finis movere corpus, sed intelligere, in quo est sua felicitas, ut Aristoteles probat in X Ethicorum.

113. Obiiciunt etiam ad sui erroris assertionem, quia si intellectus essent plures plurium hominum, cum intellectus sit incorruptibilis, sequeretur quod essent actu infiniti intellectus secundum positionem Aristotelis, qui posuit mundum aeternum et homines semper fuisse. Ad hanc autem obiectionem sic respondet Algazel in sua Metaphysica: dicit enim quod «in quocumque fuerit unum istorum sine alio», quantitas vel multitudo sine ordine, «infinitas non removebitur ab eo, sicut a motu

---

[15] ARISTÓTELES, *Ethic.* X 10 (1177a13-17).

[16] La objeción es válida en la tesis de Aristóteles que pone el mundo eterno, no para los que saben que el mundo tiene un principio en el tiempo.

[17] ALGAZEL, *Metaph.* I, tr. div.6 (ed. Muckle, p.40 lin.23-25).

sin el otro, es decir la cuantidad o la multitud sin el orden, *no será ausente la infinitud, como no lo es del movimiento del cielo.* Y luego añade: *Así también las almas, que son separables de los cuerpos mediante la muerte, pueden ser infinitas en número, aunque existan simultáneamente, porque no hay entre ellas un orden natural, quitado el cual dejarían de existir las almas; pues ninguna de ellas es causa de las otras, sino que existen a la vez sin un antes ni un después por naturaleza y por el lugar. No se da en ellas un antes y un después por naturaleza, sino sólo según el tiempo de su creación. Pero en su esencia en cuanto tales no se da ningún modo de ordenación, sino que son iguales en el ser, al contrario de los espacios, de los cuerpos, de la causa y el causado.*

114. De qué modo haya resuelto Aristóteles este problema no podemos saberlo, porque no poseemos aquella parte de la *Metafísica* que escribió acerca de las sustancias separadas. Pues dice el Filósofo en el II libro de la *Física* que tratar de las formas *que son separadas pero están en la materia,* en cuanto son separables, *es una tarea propia de la filosofía primera.* Pero cualquier cosa que se afirme respecto de esto, no causa ninguna preocupación a los Católicos, para los cuales el mundo ha tenido un principio.

115. *[Quinta dificultad: La opinión de peripatéticos]*

Además está claro que es falso lo que afirman que esto haya sido un principio común a todos los filósofos Árabes y Peripatéticos, que el entendimiento no se multiplique numéricamente, si bien los Latinos no lo condividan. Porque Algazel no era latino sino árabe. También era árabe Avicena, y así dice en su libro 1 *De Anima* [18]: *La prudencia, la estupidez, la opinión y otras cosas semejantes a éstas, no existen sino en la esencia del alma. Por consiguiente el alma no es una sola, sino que es múltiple numéricamente, y su especie es una sola.*

caeli». Et postea subdit: «similiter et animas humanas, quae sunt separabiles a corporibus per mortem, concedimus esse infinitas numero, quamvis habeant esse simul, quoniam non est inter eas ordinatio naturalis, qua remota desinant esse animae: eo quod nullae earum sunt causae aliis, sed simul sunt, sine prius et posterius natura et situ. Non enim intelligitur in eis prius et posterius secundum naturam nisi secundum tempus creationis suae. In essentiis autem earum, secundum quod sunt essentiae, non est ordinatio ullo modo, sed sunt aequales in esse; e contrario spatiis et corporibus et causae et causato».

114. Quomodo autem hoc Aristoteles solveret, a nobis sciri non potest, quia illam partem Metaphysicae non habemus, quam fecit de substantiis separatis. Dicit enim Philosophus in II Physicorum, quod de formis «quae sunt separatae, in materia autem» in quantum sunt separabiles, considerare «est opus philosophiae primae». Quidquid autem circa hoc dicatur, manifestum est quod ex hoc nullam angustiam Catholici patiuntur, qui ponunt mundum incepisse.

115. Patet autem falsum esse quod dicunt hoc fuisse principium apud omnes philosophantes, et Arabes et Peripateticos, quod intellectus non multiplicetur numeraliter, licet apud Latinos non. Algazel enim Latinus non fuit, sed Arabs. Avicenna etiam, qui Arabs fuit, in suo libro De anima sic dicit: «prudentia et stultitia et alia huiusmodi similia, non sunt nisi in essentia animae. Ergo anima non est una sed est multae numero, et eius species una est».

---

[18] AVICENA, *De Anima* V 5 (p.11 lin.16-20).

116. Y para no olvidar a los Griegos, hay que citar al respecto las palabras de Temistio en su *Comentario*. Habiendo planteado el problema acerca del entendimiento agente, si sea uno solo o muchos, lo resuelve cuando añade: *O el primero que ilumina es uno solo y aquellos que son primero iluminados y luego iluminan son muchos. Pues el sol es uno solo pero se dice que la luz se multiplica para los ojos. Por eso él, es decir Aristóteles, no lo comparó al sol, sino a la luz. En cambio Platón lo comparó al sol.* Por tanto es claro por las palabras de Temistio que no se da un único entendimiento agente que ilumina, del cual habla Aristóteles, y tampoco uno solo posible que es iluminado. Pero es verdad que es único el principio de iluminación, o sea una sustancia separada, o Dios según los Católicos, o la inteligencia última según Avicena; Temistio demuestra la unidad de este principio separado por el hecho de que el maestro y el discípulo entienden una misma cosa, lo cual no ocurriría si no se diese un idéntico principio iluminante. Pero es verdad lo que afirma después, que algunos han dudado respecto al entendimiento posible, si es o no único. No dice más al respecto, porque no era su intención tratar de las diversas opiniones de los filósofos, sino la de exponer las opiniones de Aristóteles, Platón y Teofrasto, por lo cual al final concluye: *Pero esto que he dicho acerca de las opiniones de los filósofos, es fruto de particular estudio y reflexión. Si además principalmente de las palabras que hemos recogido se pueda averiguar el pensamiento de Aristóteles, de Teofrasto y mejor aún del mismo Platón, es fácil de demostrar.*

117. Queda claro, por tanto, que Aristóteles, Teofrasto, Temistio y el mismo Platón no mantuvieron por principio que el entendimiento posible sea único para todos los hombres. Es también claro que Averroes presenta de modo distorsionado el pensamiento de Temistio y Teofrasto sobre el entendimiento posible y sobre el agente. Por tanto, justamente lo hemos calificado antes como el corruptor de la filosofía peripatética. Por ello

116. Et ut Graecos non omittamus, ponenda sunt circa hoc verba Themistii in Commento. Cum enim quaesivisset de intellectu agente, utrum sit unus aut plures, subiungit solvens: «aut primus quidem illustrans est unus, illustrati autem et illustrantes sunt plures. Sol quidem enim est unus, lumen autem dices modo aliquo partiri ad visus. Propter hoc enim non solem in comparatione posuit (scil. Aristoteles), sed lumen; Plato autem solem». Ergo patet per verba Themistii quod nec intellectus agens, de quo Aristoteles loquitur, est unus qui est illustrans, nec etiam possibilis qui est illustratus. Sed verum est quod principium illustrationis est unum, scil. aliqua substantia separata, vel Deus secundum Catholicos, vel intelligentia ultima secundum Avicennam. Unitatem autem huius separati principii probat Themistius per hoc, quod docens et addiscens idem intelligit, quod non esset nisi esset idem principium illustrans. Sed verum est quod postea dicit quosdam dubitasse de intellectu possibili, utrum sit unus. Nec circa hoc plus loquitur, quia non erat intentio eius tangere diversas opiniones philosophorum, sed exponere sententias Aristotelis, Platonis et Theophrasti; unde in fine concludit: «sed quod quidem dixi pronunciare quidem de eo quod videtur philosophis, singularis est studii et sollicitudinis. Quod autem maxime aliquis utique ex verbis quae collegimus, accipiat de his sententiam Aristotelis et Theophrasti, magis autem et ipsius Platonis, hoc promptum est propalare».

117. Ergo patet quod Aristoteles et Theophrastus et Themistius et ipse Plato non habuerunt pro principio, quod intellectus possibilis sit unus in omnibus. Patet etiam quod Averroes perverse refert sententiam Themistii et Theophrasti de intellectu possibili et agente. Unde merito supradiximus eum philosophiae peripateticae

causa estupor cómo algunos, que sólo conocen el *Comentario* de Averroes, pretenden afirmar, que de este parecer fueron todos los filósofos Griegos y Árabes, a excepción de los Latinos.

118. *[Dura crítica al anónimo averroísta]* [19]

Causa aún mayor estupor, o más bien indignación, el hecho de que alguno, que se profesa cristiano, haya osado hablar con tanta irreverencia de la fe cristiana; como cuando afirma que *los Latinos no aceptan esto como principio,* esto es que haya un solo entendimiento, *quizá porque su ley es contraria.* En lo cual hay dos males: el primero, que duda que tal principio sea contra la fe; segundo, que insinúa que él es ajeno a esta ley. Y lo que dice después: *Esta es la razón por la cual los Católicos parecen sostener su tesis,* donde llama tesis la doctrina de la fe. No es índice de menor presunción lo que poco después se atreve a afirmar: «que Dios no puede hacer que existan muchos entendimientos porque implica contradicción».

119. Y aún es más grave lo que afirma poco después: *Con la razón concluyo necesariamente que el entendimiento es numéricamente uno, no obstante por la fe mantengo firmemente lo contrario.* Por tanto, piensa que la fe se refiere a cosas cuyo contrario se puede concluir necesariamente. Ahora bien, ya que no se puede concluir de necesidad a no ser una verdad necesaria, cuyo opuesto es lo falso imposible, que ni siquiera Dios puede hacer; cosas que los oídos de los fieles no pueden tolerar. Además demuestra gran temeridad por el hecho de que se atreve a disputar de cosas que no pertenecen a la filosofía, sino que son de pura fe, como la cuestión de que el alma sufra por el fuego del infierno, y que los pareceres de los

perversorem. Unde mirum est quomodo aliqui, solum commentum Averrois videntes, pronuntiare praesumunt, quod ipse dicit, hoc sensisse omnes philosophos Graecos et Arabes, praeter Latinos.

118. Est etiam maiori admiratione vel etiam indignatione dignum, quod aliquis Christianum se profitens tam irreverenter de christiana fide loqui praesumpserit; sicut cum dicit quod «Latini pro principio hoc non recipiunt», scil. quod sit unus intellectus tantum, «quia forte lex eorum est in contrarium». Ubi duo sunt mala: primo, quia dubitat an hoc sit contra fidem; secundo, quia se alienum innuit esse ab hac lege. Et quod postmodum dicit: «haec est ratio per quam Catholici videntur habere suam positionem», ubi sententiam fidei positionem nominat. Nec minoris praesumptionis est quod postmodum asserere audet: Deum non posse facere quod sint multi intellectus, quia implicat contradictionem.

119. Adhuc autem gravius est quod postmodum dicit: «per rationem concludo de necessitate, quod intellectus est unus numero; firmiter tamen teneo oppositum per fidem». Ergo sentit quod fides sit de aliquibus, quorum contraria de necessitate concludi possunt. Cum autem de necessitate concludi non possit nisi verum necessarium, cuius oppositum est falsum impossibile, sequitur secundum eius dictum quod fides sit de falso impossibili, quod etiam Deus facere non potest: quod fidelium aures ferre non possunt. Non caret etiam magna temeritate, quod de his quae ad philosophiam non pertinent, sed sunt purae fidei, disputare praesumit, sicut quod anima patiatur ab igne inferni, et dicere sententias doctorum de hoc esse reprobandas. Pari

[19] Tomás aduce párrafos del escrito averroísta que ha motivado su reacción y su respuesta. En ese escrito se formula, quizá por vez primera, la teoría de la «doble verdad»: una filosófica y la contraria de fe.

doctores al respecto se deben rechazar. Con igual derecho podría disputar de la Trinidad y de otros argumentos semejantes de los cuales hablará sólo a ciegas.

CONCLUSIÓN

120. *[El reto]*

Tales son las cosas que hemos escrito para la destrucción del predicho error, sin recurrir a los documentos de la fe, sino con los argumentos y las palabras de los mismos filósofos. Si, no obstante, alguno, presumiendo de falsa ciencia, osase replicar contra lo que hemos escrito, no hable a escondidas ni delante de los jovenzuelos que no saben juzgar de cosas tan arduas, sino replique a este escrito, si tiene el coraje, y se encontrará no sólo conmigo, que soy el menor de todos, sino con otros muchos celosos defensores de la verdad, los cuales se enfrentarán a su error y darán el merecido a su ignorancia.

enim ratione posset disputare de Trinitate, de Incarnatione, et de aliis huiusmodi, de quibus nonnisi caecutiens loqueretur.

120. Haec igitur sunt quae in destructionem praedicti erroris conscripsimus, non per documenta fidei, sed per ipsorum philosophorum rationes et dicta. Si quis autem gloriabundus de falsi nominis scientia, velit contra haec quae scripsimus aliquid dicere, non loquatur in angulis nec coram pueris qui nesciunt de tam arduis iudicare; sed contra hoc scriptum rescribat, si audet; et inveniet non solum me, qui aliorum sum minimus, sed multos alios veritatis zelatores, per quos eius errori resistetur, vel ignorantiae consuletur.

DE LA VERDAD

TRADUCCIÓN Y CITAS TEXTUALES DE

GABRIEL FERRER ALOY, O.P.

INTRODUCCIÓN Y NOTAS EXPLICATIVAS DE

ABELARDO LOBATO, O.P.

INTRODUCCIÓN

El estudio del texto tomista de la primera cuestión de la serie designada como *De Veritate* es de gran importancia para entrar en la filosofía y en el pensamiento de Santo Tomás. Esta cuestión contiene algunas de las páginas geniales y fundamentales de su pensamiento, como la del concepto de ente y de las propiedades trascendentales del ser. A lo largo y ancho de la cuestión, Tomás se presenta como un pensador cristiano integral, atento observador de lo real por medio de la experiencia, agudo filósofo, teólogo cabal, que ante todo trata de penetrar en el misterio de Dios y dar razón de la fe y la esperanza cristiana. A diferencia de otros tratados como el *De ente et essentia*, el *De unitate intellectus*, que se limitan al horizonte de la filosofía, esta cuestión implica el pensamiento de Tomás en toda su amplitud. Por ello requiere una *triple lectura* del texto: histórica, filosófica y teológica. El lector puede optar por una sola de las tres, pero tiene que admitir que sólo ha recorrido uno de los senderos que llevan a su obra. Ésta es una de las cuestiones que reflejan con precisión la unidad y la complejidad de la obra de Tomás, su irrupción genial en la historia del pensamiento.

La novedad histórica de esta cuestión se advierte en la presentación del concepto de verdad, que incorpora la tradición, le da consistencia y la proyecta en una nueva fase. Esta cuestión es fruto de una intuición juvenil, cuando Tomás ronda los treinta años, la edad privilegiada en que el hombre entra en la edad madura del pensar, es la primera de sus lecciones magistrales, que da nombre a las otras 28 que le siguen y se refieren a los diversos problemas relativos al conocimiento, a la voluntad, al hombre ante Dios. Las circunstancias de la historia y de la biografía quedan trascendidas en la doctrina filosófica, como ésta resulta al servicio de la verdad revelada. Es todo un tratado teológico de la verdad, con el estilo tomista de hacer teología, buscando con serena objetividad la inteligencia sapiencial de los datos de la fe. Es el primer paso de un largo camino de la obra de Tomás con este género literario de *cuestión disputada*, que nace en la escuela, en medio de alumnos y maestros, pero la trasciende, y es la mejor expresión del magisterio.

Esta cuestión ha tenido lugar en el otoño de 1256, en las aulas universitarias del convento de Santiago de París. Tomás disputará en diversos lugares otras 67, con un total de 502 artículos. A las 29 cuestiones *De Veritate* le seguirán las *De Potentia* en Roma, y las *De Virtutibus* en París. Todas ellas de gran valor, mantienen el estilo y la altura de la primera, en la cual ya se pone de manifiesto la medida del genio. Tomás es el teólogo, que como pórtico y profecía de su tarea, afronta el eterno problema de la verdad, y logra darle una orientación doctrinal que no ha sido superada y conserva toda su potencia germinal.

Esta peculiaridad de Tomás es constante en su obra. Tomás es el primer pensador cristiano que no sólo distingue con nitidez el horizonte de

la filosofía y el de la teología, sino que logra usarlos en una perfecta circularidad, desde una comprensión del ser que da origen a la primera filosofía cristiana y a la primera teología sapiencial. Tomás reconoce que su vocación teologal implica poner su ingenio humano al servicio de la fe y de las verdades reveladas. Su intento es hablar de Dios, descifrar de algún modo la *sublimis veritas* que ha sido revelada a Moisés junto a la zarza ardiente. *Yo soy* [1]. Dios es la verdad esencial, en la cual todo lo demás tiene su apoyo. El teólogo, para lograr un pleno conocimiento de la verdad, llama a su servicio a la filosofía, y, por ser ésta de índole metafísica muy consistente, le ha prestado el servicio sapiencial. Todo ello indica que estamos ante una cuestión que merece estudio profundo y plena asimilación. Cae de su peso que no es una cuestión fácil, que requiere esfuerzo e inteligencia. Tomás es un pensador que emplea un estilo trasparente, pero lleva siempre al lector hacia lo profundo de la realidad.

Nuestro cometido en la presentación de esta cuestión es doble, por una parte ofrecer una traducción en lengua castellana, lo más fielmente posible del texto latino, y por otra facilitar con alguna nota apropiada la tarea del lector y del estudioso. Lo esencial es lograr el encuentro del lector con el pensamiento auténtico de Tomás. Seguimos el consejo de Pío XI, *Ite ad Thomam: Id a Tomás* [2]. Un imperativo exigente. El acceso al texto latino se ha hecho difícil cuando no imposible para muchos, porque desconocen la lengua. Esta circunstancia se puede interpretar como una pérdida porque en efecto lo es. El autor requiere ser leído en su obra original. Nos queda el consuelo de que cabe interpretar esta circunstancia negativa como un estímulo. El no poder leer directamente a Tomás en latín, nos exige un esfuerzo nuevo, el de la traducción adecuada. Ésta sólo se logra cuando la expresión en lengua distinta conserve el mismo sentido que la latina. Cambia el signo, permanece la verdad: *El oficio del buen traductor consiste en que al traducir en otra lengua las verdades de la fe católica, conserve la verdad, y cambie el modo de hablar conforme a la índole de la lengua en la cual se expresa* [3]. Este esfuerzo lo ha realizado ejemplarmente el traductor de la cuestión, el P. Gabriel Ferrer, O.P. Él ha dedicado a esta tarea de traductor largas vigilias. El resultado es satisfactorio. Sin duda alguna, si yo hubiera asumido este oficio, lo habría hecho de modo distinto, porque no sólo cada uno tenemos nuestro estilo de expresarnos, sino porque las palabras de Tomás, muy precisas y exactas, admiten en español diversos modos de ser entendidas. Pero, aún estando invitado a hacer una revisión de la traducción, he preferido respetarla fielmente. Las notas que he añadido quedan reducidas a lo mínimo, y sólo tratan de ser auxiliares de la lectura del texto, que corresponde al lector.

Como introducción a la lectura he estimado oportuno hacer tres reflexiones, una sobre el género literario de las llamadas *cuestiones disputadas,* otra acerca de la *comprensión de la verdad* tal cual la entiende Tomás y la tercera acerca de la *primacía de la verdad* que debe ser respetada por

---

[1] Cf. *Contra Gentes* I 22.

[2] Pío XI, Enc. *Studiorum Ducem* (29-6-1923). Este *imperativo pontificio* lo ha glosado con gran competencia el filósofo E. Forment, en su obra *Id a Tomás. Principios fundamentales del pensamiento de Santo Tomás* (Fundación Gratis Date, Pamplona 1998).

[3] Santo Tomás, *Contra errores graecorum,* n.1030.

su perenne valor, y reconocida en nuestro tiempo. Tomás nos ha enseñado que el buen pensador cristiano tiene que dar la primacía a la verdad y que sólo debe dejarse vencer por su poderosa fuerza. Lo expresa en su obra y lo reflejó en su vida, porque, como dice la liturgia de su fiesta, fue un pensador apasionado por la verdad: *unice veritatis amator.*

1. El género literario: *La cuestión disputada*

El texto tomista *De Veritate* puede decirse modelo o paradigma de lo que entendían los medievales por una *quaestio disputata.* Era uno de los ejercicios escolares, el más complejo y exigente, el más comprometido para el maestro, especialmente en teología. La introducción en las escuelas se verifica en los comienzos del siglo XIII. Un texto paulino de la carta a Tito, que indica las actividades que debe ejercer el obispo, dio origen a los tres oficios del maestro: *Es preciso que el obispo sea [...] adicto a una enseñanza segura, conforme a la doctrina, capaz de exhortar en la sana doctrina y de confutar a los que la contradicen* (Tit 1,9). En su ejercicio para obtener la *Licentia docendi,* Tomás recuerda ese texto, y lo interpreta como Pedro el Cantor: *El oficio de explicar la Escritura implica tres ejercicios: leer, predicar, disputar*[4]. Todo profesor o maestro en la *sacra doctrina* estaba llamado al ejercicio de los tres deberes, que en el fondo eran tres modos de penetrar en la verdad de la Escritura.

La *lectio* era el ejercicio normal de todo profesor. Su cometido era en primer lugar *leer* un libro, es decir no sólo leerlo en alta voz ante los alumnos, sino también tratar de aclarar su contenido. El *libro* de texto, que es preciso leer, era ante todo la Escritura. A los dominicos se les encomendaba desde el principio de la Orden *leer* la Escritura, y no los libros de los gentiles: *In libris gentilium non legant.* El profesor dominico se distinguía con el nombre de *Lector.* No era posible erigir un convento sin prior, sin cantor, sin *lector*[5].

Junto con ese ejercicio la vocación incluía el de *predicar.* El lector tenía que ser también evangelizador.

El tercer ejercicio era el más exigente: *disputar y argüir a los contradictores.* En realidad de la *lectio* nace la *quaestio.* La hermenéutica de un texto da origen a muchas dudas, a pareceres opuestos, suscita problemas, implica investigar. La palabra *quaestio* viene del verbo latino *quaero,* buscar, indagar. Los medievales respetan al máximo el texto de la Sagrada Escritura, tratan de entender sus sentidos, del literal al espiritual, y encuentran en la tradición opiniones e interpretaciones diversas. En este contexto tienen su origen las llamadas *quaestiones.* El hombre por su condición de ser racional, es capaz de afirmar y de negar, necesita discurrir y deliberar, opinar, y disputar para llegar a la verdad. La disputa nace en la vida y luego pasa a la escuela. El mismo Pedro Cantor decía que era preciso *masticar la verdad con los dientes de la disputa* para que resalte y se imponga por su misma fuerza.

---

[4] SANTO TOMÁS, *Rigans montes,* n.6. PETRUS CANTOR, *Verbum abbreviatum* I: ML 205,25.

[5] Cf. A. LOBATO, «Filosofía y sacra doctrina en la escuela dominicana del s. XIII»: *Angelicum* 71 (1994) 3-42.

La disputa escolar tenía antecedentes en la historia de la cultura. En la filosofía griega se había desarrollado la *dialéctica* como el modo humano de llegar a la verdad a través de dos discursos opuestos o contradictorios: *dia-logos*. Platón había logrado ser maestro en este arte cultivado con gran estilo por Sócrates. Aristóteles, Porfirio y Boecio habían ayudado al desarrollo de la dialéctica medieval, con sus reglas y métodos. Abelardo la había introducido en teología y Pedro Lombardo la había aplicado a sus *Sententiae*. La *quaestio* se separaba de la *lectio* y requería un desarrollo peculiar. Los estatutos de la universidad de París regulan este ejercicio escolar. En las disputas del maestro Simón de Tournai en 1201, ya se advierten las líneas esenciales del modelo de disputa que se impone a mediados de siglo.

También fuera de las aulas había disputas muy diversas. Las más notorias eran las políticas y las religiosas. Domingo de Guzmán, el apóstol de Languedoc, el padre de los predicadores, disputaba con los albigenses y recurría con ellos a la prueba del fuego para probar la verdad de sus escritos. Al tiempo de Santo Tomás la *Quaestio Disputata,* o *Disputatio magistralis,* había pasado a ser el ejercicio escolástico de mayor prestigio. Se distinguían en las escuelas, y de modo especial en la universidad de París, disputas de dos clases: una llamada *solemne,* porque en ella tomaba parte toda la facultad, profesores y alumnos; otra reservada al profesor en su aula, designada como *ordinaria*. Para tener una disputa solemne era preciso suspender a esa hora toda otra actividad escolar. Para la ordinaria bastaba la participación del maestro con los bachilleres y alumnos. En ambos casos se trataba de un ejercicio complejo.

Toda *quaestio disputata* comprendía tres momentos integrantes: la discusión en el aula, la respuesta magistral y la publicación del texto elaborado por el maestro. Los tres estaban sometidos a un reglamento severo.

La discusión implicaba una previa presentación del tema por parte del *magister,* distribuida con antelación a todos a modo de invitación, y una reunión en el aula de maestros y escolares en la cual se discutía el tema. El maestro presidía pero en esta primera reunión no tomaba parte, era como el oyente cualificado. Los participantes eran *opponentes* y un bachiller era el *respondens,* de parte del maestro. Este acto inicial y esencial era el momento de la espontaneidad, del acaloramiento, y con harta frecuencia, el de los excesos verbales. En el aula había *un notario* que escribía lo esencial de la sesión y lo consignaba al maestro.

El segundo momento requería otra sesión que normalmente la tenía sólo el maestro con sus discípulos: era el momento de la *responsio*. Tocaba al maestro decidir. Para ello necesitaba una visión integral del problema y un desarrollo suficiente de la cuestión. Esta toma de posición se llamaba *determinatio*. Todos los maestros estaban obligados a tener algunas *determinaciones* a lo largo del año escolar. Además de las *quaestiones disputatae* eran aconsejadas otras llamadas *quodlibetales,* en las cuales el maestro se presentaba para ser interrogado de lo que los oyentes quisieran. Lo esencial en la solución del maestro era la habilidad para penetrar en las raíces de la cuestión de modo que los oyentes no sólo pudiesen evitar el error, ser fieles a la autoridad de la fe, sino que llegasen a entender el porqué de la solución, la verdad de lo que se afirmaba: *quomodo sit verum*

quod dicitur [6]. El maestro incorporaba a su respuesta todas las aportaciones de los presentes, de modo que su solución de la cuestión y su respuesta a las objeciones tuviese la base y el apoyo de lo que realmente se había tratado en común.

El tercer momento era el más comprometido para el maestro. Se requería consignar por escrito un texto, la publicación y difusión de la entera cuestión. El maestro redactaba la totalidad de las objeciones, su determinación, y las respuestas a cada una de las cuestiones, y consignaba su manuscrito a la secretaría de la Facultad que se encargaba de su distribución en copias. Esta tarea era la que exigía *tempus et oleum*. La dificultad y el compromiso que lleva consigo explica el hecho de que son pocos los maestros que entregan su manuscrito. Glorieux que ha investigado la larga lista de los catálogos de la Universidad de París, o Bazán que ha organizado el material de las disputas, llegan a la conclusión de que estos ejercicios eran muy exigentes, y por ello no todos los maestros cumplían con sus requisitos. Si la mayor parte tenía algunas disputas al año, ya era menor el número de las sesiones para la *determinatio* y eran muy escasos los que redactaban los textos y los consignaban a la Facultad.

Por el contrario, en todos estos oficios Tomás es una gloriosa excepción. No sólo participó como bachiller y alumno de Alberto Magno, y de Elías Brunet de Bergerac, sino que, una vez que logra el magisterio, mantuvo cada año un número muy alto de los tres ejercicios que competen al *magister*. Toda su vida fue fiel a la *lectio* de la *sacra pagina,* que tenía a primera hora. Como fraile predicador fue muy fiel a la *praedicatio* [7]. Al par de esas actividades nos sorprende el alto número de *Quaestiones Disputatae* determinadas y consignadas por Tomás. Por fortuna tenemos el texto tomista, aunque no estamos ciertos del género de las mismas, si eran *solemnes* o sólo *ordinarias*. La seria objeción a sostener que eran *solemnes,* está en que al ser tantas, habrían paralizado la vida de la Facultad. Es más creíble que la mayor parte hayan sido disputadas en el aula.

La cuestión *De Veritate* es de 1256, un año antes de que Tomás fuera admitido en el *consortium magistrorum*. Todos los años tuvo también, en Adviento y Cuaresma, dos *quodlibetales,* y de todas ellas consignó el texto. De tal modo Tomás prestó atención a este ejercicio, que podemos afirmar que las *Cuestiones Disputadas* son el lugar privilegiado donde mejor muestra su genio de teólogo. Chenu encuentra en las *Cuestiones Disputadas* la expresión más auténtica de su talento personal [8]. Por su parte, M. Grabmann piensa que desde el punto de vista científico, se trata de la obra más profunda y fundamental de Tomás [9].

Tomás conoció y llevó a su máxima expresión el método dialéctico de la *quaestio disputata,* propia de las *escuelas,* pero no se limitó a hacerlo exclusivo. La obra en que expresa del modo más completo su propia visión de los problemas de la teología, la *Summa contra Gentes,* usa el método expositivo. A petición de su secretario Reginaldo, proyecta un

---

[6] Santo Tomás, *Quodlibetum* IV q.9. a.3.

[7] Cf. L. J. Bataillon, *Les sermons attribués à saint Thomas* (Walter de Gruyter, Berlín 1988) 325-341.

[8] M.-D. Chenu, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin* (Montreal 1948) 240.

[9] M. Grabmann, *Die Werke des hl. Thomas von Aquin* (Münster 1949) 30.

Compendio de teología para los que no van a las escuelas porque tienen muchas ocupaciones, y lo hace con estilo narrativo. En cambio la *Summa theologiae,* destinada a corregir los desvíos de la enseñanza en las escuelas, adopta el *ordo disciplinae* que debe prevalecer sobre la *occasio disputandi.* Tomás mantiene con pulcritud y mesura el método de la dialéctica de la *quaestio,* de tal modo que cada uno de los artículos resulta un ejercicio y una aplicación del método de la *quaestio disputata.* El exceso de formalismo lógico en los siglos posteriores, y la necesidad de atender a la experiencia y a los datos, llevaron al olvido este género literario. Permanece el núcleo, cambia el estilo. Lo que fue *aporía* para los griegos, será *problema* para los modernos. Las *controversias* de nuestro tiempo conservan por necesidad el fondo de la *quaestio,* pero han dejado de lado el formalismo de la lógica, en cuyo laberinto se da el peligro de perder el peso de lo real. Podemos afirmar que la lectura de la *quaestio disputata de veritate* de Tomás de Aquino nos lleva al momento cumbre de un género literario que no ha perdido su vigor.

2. La *quaestio* de la verdad

La cuestión de la verdad va con el hombre como ser cognoscente. El hombre, por su condición de racional, es capaz de conocer. Por sus sentidos corporales, por su experiencia del mundo, por sus potencias del alma, es un ser abierto. Su capacidad de apropiarse de modos diversos, intencionales, de la realidad, le da una cierta excelencia y dignidad que lo distingue de los seres que no son capaces de conocer. Esta capacidad de apertura hacia lo que le trasciende es su nota distintiva. El *nous* puede ser pequeño en magnitud, pero es la grandeza del hombre, por su capacidad de apropiarse de todo. El ser humano inicia su andadura terrena con esta capacidad de apertura, pero sin contenidos. Es un ignorante. Por esta condición de poder y no tener, pregunta, interroga, se admira, busca, se pone en camino hacia la verdad del ser. La capacidad de conocer hace del hombre un ser en busca de la verdad, y hace de la verdad la cuestión central del ser humano. El hombre es el ser que camina buscando la verdad.

Tomás ha percibido con toda claridad la radicalidad de la cuestión de la verdad. La verdad es punto de partida, es camino y es término de todo lo humano. El ser humano no puede prescindir de la verdad. Una de sus preguntas capitales es la que hacía Pilato en el proceso a Jesús, cuando le oyó hablar de la verdad: *¿Qué es la verdad?* (Jn 18,38). Tomás entra en la escena cultural con la cuestión de la verdad, buscando una respuesta a esa misma pregunta. No es un hecho casual que sus primeras obras comiencen con la cuestión de la verdad. La considera punto de partida de la vida intelectual. Así lo hace al comentar la obra de Pedro Lombardo en su inmenso *Scriptum super Sententiis,* lo hace cuando se convierte en hermeneuta del pensamiento de Aristóteles, en exegeta del evangelio de Juan, y lo mismo hace exponiendo su propio pensamiento. Tomás ha vivido la pasión por la verdad que caracteriza a todo hombre, de modo especial al hombre de estudios, al predicador de la verdad.

Entre todos los lugares de la obra de Tomás, hay dos que indican la radicalidad de la cuestión de la verdad, uno es el amplio pórtico de la

Summa contra Gentes —los nueve primeros capítulos—, en el que se confronta con el problema de la verdad y del error; otro es la primera cuestión *De Veritate*. La cuestión acerca de la verdad es inevitable: es fin de la inteligencia, es lo que busca el filósofo, es el fin del universo, es uno de los nombres de Dios hecho hombre, que ha dicho de sí mismo: *Yo soy la verdad* (Jn 14,6). El *officium sapientis* es la búsqueda, el encuentro y la comunicación de la verdad. Y este oficio tiene dos ejercicios, uno es el de perseguir y dar caza a la verdad, otro el de denunciar y confutar el error [10].

La cuestión de la verdad tiene una prioridad incontestable en la vida humana, y la tiene en la vida cristiana. La razón y la fe coinciden en ser las dos alas para el vuelo del hombre hacia la verdad. Por ser tan radical se sigue que tenga muchas manifestaciones. Tomás hereda una larga y rica tradición de búsqueda de la verdad, y es consciente de que será siempre poco lo que un hombre solo añade a esta tarea común, en la cual todos los predecesores, tanto los que aciertan como los que se equivocan, nos sirven de ayuda. Uno de los pocos lugares en que Tomás habla de sí mismo, de su vocación, es el del prólogo a la *Summa contra Gentes*. Aquí confiesa que se siente llamado a manifestar la verdad de la fe católica, y para ello quiere ejercer el oficio de teólogo, con tal radicalidad que no sólo sus palabras sino su vida entera sea una locución acerca de Dios. Le ha pedido prestadas las palabras a Hilario, pero se las ha apropiado [11]. Este momento inicial de su ejercicio de *magister in sacra doctrina,* puede ser descrito como el despegue del vuelo con las dos alas, como será descrito más tarde por León XIII y por Juan Pablo II, el ala de la razón y el ala de la fe. Lo que importa a Tomás teólogo es la verdad en toda su amplitud, la del ser, la del hombre, la del mundo, la del Verbo encarnado, la de Dios.

Al iniciar su discurso acerca de la verdad, Tomás cuenta con una rica herencia de quienes le han precedido. En esta herencia hay tres nociones complementarias de la verdad, que Tomás tiene en cuenta y que podemos designar como la *hebrea,* la *griega* y la *cristiana*.

La palabra que significa la verdad en hebreo es *emet*. Este vocablo en su raíz indica firmeza, estabilidad. Cuando se dice de una persona, de su actuar, de su hablar, se indica que tiene garantía, que es constante y firme, y que en sus relaciones es digna de confianza. La verdad en hebreo indica ante todo una dimensión firme en el comportamiento, una nota ética, que se verifica en la *fidelidad*. Este significado se dice con prioridad de Dios, que merece toda confianza, que se comporta de modo estable y firme. Dios mantiene fielmente su palabra, y en eso está su verdad. Dios es *el Dios del amén* (Is 65,16), es el *Dios de la verdad* (Sal 31,6). Por ello son verdaderas sus *palabras* (2 Sam 7,28), y es fiel en su *obrar*. Porque Dios es fiel se pide al hombre que responda a Dios con verdad y fidelidad, que camine en la verdad ante Dios (Sal 25,5), que viva en la justicia (Ez 18,5). Frente a la infidelidad de los hombres, resalta la fidelidad de Dios, que mantiene su pacto con el pueblo. El hombre tiende a ser infiel, en cambio Dios es el Dios de la fidelidad [12].

---

[10] Santo Tomás, *Contra Gentes* I 1.
[11] Ibid., I 2.
[12] Cf. C. Spicq, «La fidélité dans la Bible»: *La Vie Spirituelle* (1958) 311-327.

El NT mantiene esta noción de verdad y la amplía con la revelación de Jesucristo. Pablo y Juan abren nuevos horizontes a la verdad de Dios revelada en el evangelio. Si Jesucristo es la plenitud de la gracia y la verdad (Jn 14,6), lo es también su palabra, y creer en ella es venir en conocimiento de la verdad. El discípulo está invitado a caminar en la verdad, a decir, a hacer, a testimoniar la verdad. Hay dos sentencias que resumen toda esta doctrina de la verdad, la de Juan, *«conoceréis la verdad y la verdad os hará libres»* (8,32), y la de Pablo, *«viviendo la verdad en el amor»* (Ef 4,15) [13].

La palabra griega que significa la verdad es αλεθεια. Es una palabra clave en la filosofía griega y por ello ha sido objeto de investigación incesante. Es incierta su etimología y las opiniones se bifurcan. Para unos deriva de la raíz *letho,* que significa ocultar, precedido de la *a* privativa. Por tanto su significado sería el de *desvelar, desocultar,* indica lo patente y presente. Tal ha sido la lectura de Heidegger [14]. A esa opinión se opone la que defiende que la *a* no es privativa, como no lo es en otras palabras griegas, y si lo fuera habría vocablos positivos que se oponen a lo escondido, y no los hay. Por tanto el significado hay que indagarlo en el contexto de su uso. Hay tres significados principales, uno referido al conocer, otro al ser y el tercero al obrar. La *aletheia:* a) indica rectitud en el pensar y el decir frente a la mentira y el engaño; b) significa la realidad, frente a la mera apariencia; c) designa una conducta recta frente a la engañosa. Son famosos los fragmentos presocráticos que hablan de la *aletheia:* el Frag. B, 16 de Heráclito: *¿Cómo puede uno esconderse ante aquello que jamás se oculta?,* y los fragmentos del poema de Parménides, en los que el caminante recorre los caminos de la apariencia y se sitúa en el bivio que puede llevar al caminante tanto a la sima del no-ser, cuanto al corazón del *eón,* donde mora la verdad (Frag. 8).

A partir de Parménides la filosofía es ante todo discurso acerca de la verdad. Para Sócrates el camino hacia la verdad parte del γνοθι σεαυτὸν, todo Platón está en el mito de la caverna, donde se presenta la dialéctica entre *lo que aparece* y *lo que es,* y donde la verdad mora sólo en el orden de la realidad inteligible; y todo Aristóteles se condensa en la concepción de la filosofía como búsqueda de la verdad del ser. *Amicus Plato, sed magis amica veritas.* Esta sentencia latina traduce gráficamente la justa expresión del Filósofo que afirma: *hay que amar a los amigos y a la verdad, pero en caso de conflicto, la ética impone dar la preferencia a la verdad* [15]. La filosofía se condensa en ser una teoría de la verdad, que coincide con el ser, que es su objeto. El filósofo es el que busca conocer el ser. La historia del filosofar humano es la historia de esta búsqueda y de los logros en el esfuerzo por poseerla: *Lo que antes, ahora y siempre se ha discutido y buscado es sólo esto: qué es el ente, es decir qué es la sustancia* [16]. La búsqueda de la verdad en la filosofía griega asume todas las actitudes posibles: la palabrería de los sofistas, el idealismo de los platónicos, la precisión de Aristóteles y su escuela que subordina el conocer al ser de

---

[13] I. DE LA POTTERIE, SJ, *La vérité en saint Jean* (1959) 277-294.
[14] M. HEIDEGGER, «Aletheia, frag. B 16»: *Vorträge und Aufsätze* (1954).
[15] ARISTÓTELES, *Ethic. Nic.* 1, 6, 1096a16.
[16] ARISTÓTELES, *Met.* VII, 4, 1028b2.

las cosas; la seguridad de los estoicos; la fluctuación de los escépticos; la superficialidad de los epicúreos. El ágora de Atenas está abierta a todas las escuelas, y en la senda que lleva al Areópago hay un puesto para todos los dioses, los conocidos y el *dios desconocido* que Pablo trata de anunciar (Hch 17,23). Todos intentan cubrirse con retazos del amplio manto de la verdad. La *aletheia griega,* oscilante entre el conocer y el ser, entre el aparecer y la realidad que se esconde, ha preparado el camino para el fundamento de la filosofía como saber acerca del mundo, del hombre y de lo que trasciende la *physis.*

La tradición hebrea y griega han servido de punto de partida y de ayuda para la concepción *cristiana* de la verdad. En el cristianismo la verdad es *personal.* Dios hecho hombre ha manifestado que la verdad no es una cosa, es una persona. Las conquistas anteriores de las diversas culturas son una preparación para acoger la verdad del evangelio. Esta nueva revelación de la verdad abarca la totalidad del horizonte: Dios como verdad, la creación como participación de esa verdad, el hombre como el ser capaz de conocer, de desvelar y de realizar en sí mismo la verdad. El ser, el conocer y el decir, se dan la mano en el discurso cristiano acerca de la verdad. Justino es el primer filósofo cristiano que recorre todas las escuelas y confiesa que sólo en Cristo ha conseguido la verdad plena. A partir de la fe en Cristo, los pensadores cristianos, no sólo los genios como Pablo y Juan, sino los maestros en las escuelas, los escritores, los fieles, unen sus esfuerzos por llegar a la verdad toda entera. Ha sido providencial el encuentro del evangelio con la *paideia griega* [17]. A partir de Dionisio en Oriente y de Agustín en Occidente, se consolida un nuevo estilo cristiano de búsqueda de la verdad, donde el conocer se pone al servicio del ser y del vivir en Cristo. La verdad tiene que integrar la fidelidad hebrea, que es una dimensión ética, y la realidad de las cosas, su esencia y sustancia, como quiere la filosofía griega, pero debe ir hasta la plenitud del ser como acto y reunir la pluralidad de los entes bajo la unidad del ser. La verdad tiene su lugar en el recto entendimiento de las cosas, en la adecuación de la mente a las cosas cual son en sí mismas, en la rectitud del juicio, y lo tiene en Dios, que es la verdad esencial, de cuyo entendimiento depende la verdad de las cosas creadas, que son como productos del arte divino. Por ello, en definitiva, la verdad en el cristianismo es personal. Dios lo ha revelado: *Yo soy la verdad* (Jn 14,6).

Tomás de Aquino se encuentra con esta herencia del pasado y su aportación es la incorporación de esas visiones parciales en una comprensión de totalidad cual conviene al pensador cristiano, donde el ser y el conocer se refieren mutuamente y dan valor al decir y al significar. La verdad consiste en la *adaequatio* del entendimiento a la realidad: *adaequatio rei et intellectus.* Sobre esta herencia del pasado, ya consolidada, Tomás edificará su propia concepción de la verdad. Se trata de una *quaestio disputata* con soluciones contrarias e insuficientes. El *status quaestionis* exige a Tomás comenzar por el análisis de la verdad como relación entre la inteligencia y la realidad. La entidad de las cosas precede a la verdad, el conocimiento sigue a la adecuación, la esencia está en esa relación entre ambos polos. Sólo en el conocimiento de la verdad, que sigue a la *adae-*

[17] Cf. W. JAEGER, *Cristianismo primitivo y paideia griega* (FCE Breviarios, México 1965).

quatio, el entendimiento humano logra su perfección. Tomás no se apropia de esa noción nueva de la verdad, la preferida entre las nueve que le salen al paso. Se la atribuye al judío Isaac Israeli, como era común en su tiempo, pero en verdad, esa definición remonta a Avicena, cuyo pensamiento Tomás ha conocido y asimilado [18]. Todo pensador tiene que partir de una concepción de la verdad, si quiere darle alcance. La cuestión de la verdad es punto de partida. Tomás lo deja bien claro al comenzar por ella.

3. La primacía de la cuestión de la verdad

Tomás inicia su oficio de maestro, de escritor, de predicador, proponiendo la cuestión de la verdad. Se trata de un hecho. Así ha comenzado su tratado de filosofía en el opúsculo *De ente et essentia:* afirmando que el hombre debe asentar con firmeza los pies en la roca de la verdad desde el principio, y no en el fango resbaladizo del error, por pequeño que sea; así el *Scriptum super Sententiis,* porque aspira a una sabiduría *firma et vera;* así en la primera cuestión *de Veritate* como piedra angular del programa del maestro en teología; así también la *Summa contra Gentiles,* o *De veritate doctrinae catholicae contra errores infidelium.* En todo ello hay una resonancia del principio de la *Metafísica* de Aristóteles: *Por naturaleza todos los hombres desean saber* [19]. Este dato se trasciende a sí mismo, y pasa a principio: todo hombre, todo conocer, en todo tiempo y por su misma condición humana. La razón se toma del fin: la verdad es el fin de todo conocer, de los sentidos, de la razón, de la fe. Esta primacía es de derecho. De tal modo que los tipos de conocer dan las dimensiones de la verdad: puede ser de los sentidos, de la razón, de la fe y religión. La exclusión de la verdad como fin hace imposible el camino del hombre. Hay una relación inmediata entre la verdad, el conocer y el ser. Y en esto coinciden los tres tipos de la verdad, *emet, aletheia, adaequatio.* Hay diferencias, pero no hay exclusión: la verdad se relaciona directamente con el conocer del entendimiento, el cual está abierto al ser, y es como un medio entre el fundamento en el ser y el signo en el decir. El peso de la verdad es el peso del ser. El conocer de los sentidos lleva a una verdad, el de la razón a otro y el de la fe a uno superior. Se dan diversos rostros de la verdad y en todos ellos un solo esplendor que se hace más claro frente a las tinieblas del error. Por ello es punto de partida, es camino que se verifica en los dos niveles en los que se mueve el pensador cristiano: el de la razón y el de la fe. En los dos se da la misma estructura fundante: en la medida en que conoce el ser, se conquista la verdad. La primacía de la verdad se basa en la primacía del fin, que mueve todas las otras causas, no por vía impelente, sino por atracción, como mueve el objeto amado [20].

Este modo de comprender la verdad y su primacía en la cultura humana, responde a una antropología basada en una ontología, la cual se fun-

---

[18] Cf. J. T. MUCKLE, «Isaac Israeli's definition of truth»: *Archives HDLMA* 8 (1933) 3-8; A. LOBATO, *Avicena y Santo Tomás* (Granada 1956).

[19] ARISTÓTELES, *Met.* I 1 (980a21).

[20] SANTO TOMÁS, *Summa* 1-2 q.1 a.2; *Contra Gentes* III 17.

damenta a su vez en una teología [21]. El ser funda el conocer, y éste proporciona una base consistente al hablar. Esa convicción profunda sobre el hombre y su destino, su capacidad de verdad y por ello de Dios, se ha ido desmoronando en la edad moderna y puede decirse que de todo ello hoy queda muy poco, al menos en apariencia. Del hombre moderno quizá no se puede decir que no apetezca la verdad, pero sí se constata que nutre una cierta fobia hacia ella, que le da miedo, que no admite de buen grado su vocación a la verdad, que ahora prefiere la libertad a la verdad, y por ello rechaza verdades con el sello de definitivas y últimas. Se ha pasado de la primacía de la verdad al rechazo de la verdad absoluta. El paso ha sido gradual. El iluminismo exaltó la razón, y la prefirió a la verdad. Lessing lo expresaba gráficamente: *Si Dios tuviera en su mano derecha toda la verdad, y en la mano izquierda la aspiración eterna hacia la verdad y si él me dijera: ¡Escoge! Sencillamente yo elegiría la mano izquierda, diciéndole: Padre, dame ésta, porque la pura verdad es para ti solo* [22]. La exaltación de la razón llevó al olvido del ser, y a la primacía de la libertad. Kant es el mejor exponente del viraje hacia el hombre y del olvido del ser. La verdad de las cosas queda lejos de la capacidad humana. Todo es antropología, pero no hay más que una respuesta pragmática a la pregunta por el hombre. No le interesa al pensador lo que la naturaleza ha hecho con el hombre, sino sólo lo que el hombre pueda hacer con su libertad [23]. Su tragedia está en que no tiene respuesta para la única pregunta que se plantea: *¿Qué es el hombre?* Es decir ¿cuál es la verdad del ser del hombre? Si no hay hombre de verdad, no hay verdad sobre el hombre, y en definitiva no hay hombre.

El pensamiento llamado *postmoderno* va mucho más allá, con la negación de la metafísica, y la disolución de la razón en las diversas actitudes del llamado *pensiero debole.* Puede decirse que se respira una cierta oposición no sólo a la primacía de la verdad, a las verdades llamadas últimas, porque no son apropiadas al hombre, exceden su alcance. Éste tiene que contentarse, en el mejor de los casos, con las verdades penúltimas [24]. Umberto Eco lo expresa en *El nombre de la rosa,* donde se afirma: *La única verdad consiste en aprender a liberarte de la pasión enfermiza por la verdad.* Afirmaciones semejantes son ya un lugar común que a nadie extraña.

Está muy difundido el *nihilismo* anunciado por Nietzsche y llevado a su culmen con la muerte de Dios. En esa actitud no hay un puesto para la verdad. Esto ha dado origen a múltiples sistemas que se oponen a la verdad de modo definitivo. Así el *relativismo,* el *cientismo,* el *historicismo.* En todos ellos se reduce el ámbito de la verdad a una cultura, a un tiempo, porque no se admite su primacía. La *verdad* quedaría relegada a ser sólo una de las grandes palabras que deben ser olvidadas [25].

La patología de la verdad tiene muchos nombres, pero a pesar de ella la primacía de la verdad goza de fundamento sólido.

---

[21] Cf. A. LOBATO, «Antropología y metantropología. Los caminos actuales de acceso al hombre», en *Antropologia e cristologia ieri e oggi* (SITA, Roma 1987) 5-41.

[22] G. E. LESSING, *Eine Duplik,* Werke. Ed. Hempel, XVI, p.26.

[23] E. KANT, *Anthropologie im pragmatischer Hinsicht* (Berlín 1798) prol.

[24] Cf. P. LAÍN ENTRALGO, *Qué es el hombre. Evolución y sentido de la vida* (Ediciones Nobel, Oviedo 1999) 219-234.

[25] Cf. V. POSSENTI, «Metafisica, problema della verità, pragmatica trascendentale», en *Annuario di Filosofia* (Mondadori 2000) 63-96.

Frente a todas las negaciones de la primacía de la verdad o a sus reducciones es un buen antídoto el pensamiento de Tomás que defiende la fuerza invencible de la verdad, su incompatibilidad con el error, y su contribución a la plenitud del hombre. Quizá también en este caso, las apariencias engañan. También nosotros, imitando a los llamados *filósofos de la sospecha,* podemos preguntarnos por lo que se oculta en estos movimientos culturales y en las posiciones contra la verdad. Porque el ser humano sigue siendo el mismo indigente de siempre, un mendicante del absoluto, un ser en camino hacia la verdad y la felicidad. La fascinación que ejerce la ciencia en nuestro tiempo es una prueba de la sed de verdad que hay en el hombre. El descontento radical de nuestra cultura es una prueba de la vocación al absoluto y a la verdad. No le bastan al ser humano ni las palabras, ni la experiencia, ni la ciencia. Tiene hambre radical, retrasada, y por ello cuando proclama la *muerte de Dios,* sólo manifiesta que ha caído en la tentación de poder sustituirlo, de que en el fondo es él un *muerto de hambre.* Esta enfermedad mortal del hombre de hoy, sólo se remedia con el pan de la verdad. Y Tomás le sale al paso con este pan que es suave a quien tiene sano el paladar, con el pan de la verdad toda entera acerca de la verdad. Por ello es actual esta primera *quaestio disputata* de Tomás de Aquino. En ella se pone de manifiesto que la verdad es la fuerza más poderosa del hombre: *potentissimum est veritas!*

Nota bibliográfica

Para una introducción más completa acerca de las *Cuestiones disputadas:*

BAZÁN, B. C., «La quaestio disputata», en *Les genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales* (Louvain-la-Neuve 1982) 31-49.
— «Les questions disputées, principalement dans les Facultés de Théologie», en *Les questions disputées* (Turnhout 1985) 15-152.
GARCÍA LÓPEZ, J., *Doctrina de Santo Tomás sobre la verdad. Comentarios a la Cuestión I De Veritate y traducción castellana de la misma* (Ed. Universidad de Navarra, S.A., Pamplona 1947).
GLORIEUX, P., «Les questions disputées de saint Thomas et leur suite chronologique»: *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 4 (1932) 5-33.
LOBATO, A., *Introduzione a «S. Tommaso d'Aquino, Le questioni disputate».* I: *La verità* (Ed. Studio Domenicano, Bolonia 1992) 15-65.
MANDONNET, P., *Introduction à «Questiones disputatae S. Thomae Aquinatis»* (París 1925).

DE LA VERDAD[1]

1. ¿Qué es la verdad?
2. Si la verdad se da más principalmente en el entendimiento que en las cosas.
3. Si la verdad se da sólo en el entendimiento que compone y divide.
4. Si se da sólo una verdad por la que todas las cosas son verdaderas.
5. Si, además de la verdad primera, se da alguna otra verdad que es eterna.
6. Si la verdad creada es inmutable.
7. Si, en las cosas divinas, la verdad se dice esencial o personalmente.

DE VERITATE

1. Quid est veritas.
2. Utrum veritas principalius inveniatur in intellectu quam in rebus.
3. Utrum veritas sit tantum in intellectu componente et dividente.
4. Utrum sit tantum una veritas qua omnia sunt vera.
5. Utrum aliqua alia veritas preater primam veritatem sit aeterna.
6. An veritas creata sit immutabilis.
7. Utrum veritas in divinis dicatur essentialiter vel personaliter.

---

[1] *La cuestión de la verdad.* Tomás teólogo se atiene a la visión sapiencial de la realidad. Corresponde al sabio ordenar y juzgar: *Sapientis est ordinare* (Aristóteles, *Met.* I 2, 982a18). La *quaestio disputata* aquí presentada, tuvo su origen en la propuesta de Tomás, su desarrollo académico en el aula con la aportación de discípulos y maestros, donde la espontaneidad y la dispersión inevitable prevalecían sobre el rigor de la lógica, ha tenido la solución o *determinatio* del maestro, y finalmente Tomás, a solas en su celda, retoma toda la materia y la ordena a partir del punto central, la verdad en sí misma, en Dios, en las cosas creadas, y en su contrario que es la falsedad. Los doce artículos responden a una ordenación de toda la materia en estas cuatro cuestiones: noción de la verdad (1-3), propiedades polares: una y múltiple, eterna y temporal, estable y cambiante (4-6), origen en el entendimiento y los sentidos (8-9) y la falsedad como opuesta a la verdad (10-12). La materia resulta muy ordenada. Lo que importa es llegar a conocer la *ratio veri*, para verificar cómo se realiza, tanto en el ser como en los diversos entes. En el desarrollo de la cuestión se verifica un proceso de penetración y de integración de la totalidad. La pregunta por la verdad se propone desde la realidad del ente, y el ente se comprende desde el acto de ser: *«nomen entis ab actu essendi sumitur»* (ad 3). Por ello la cuestión se centra en la relación entre el ente y su verdad, lo verdadero. La entidad precede la verdad, la adecuación del entendimiento por medio del juicio la constituye, el conocimiento subsiguiente la manifiesta. Es una en el entendimiento divino, es múltiple en los entendimientos creados. Por ello la verdad es eterna, es inmutable, es esencial vista desde Dios, y es temporal, cambiante, histórica, desde la comprensión de los entes. En su origen, como el ser, toda verdad viene de Dios y procede del Espíritu Santo. La verdad está también en los sentidos, pero sólo de modo material, en cuanto está en relación al entendimiento. Por ello el sentido no puede decirse falso, la falsedad es exclusiva del entendimiento no adecuado a las cosas. El drama del hombre, desde esta perspectiva, consiste en que, siendo apto para la verdad, destinado a conocerla, a poscerla y testimoniarla, la ignore, no le conceda el puesto que le compete y quede prisionero de la falsedad. «Tenemos que amar tanto la verdad cuanto al hombre. Pero debemos amar la verdad más que al hombre. Pues al hombre tenemos que amarlo principalmente por la verdad y por la virtud. La verdad es el mejor amigo al cual se debe honor y reverencia. La verdad tiene "algo de divino", porque en su origen y principalmente se encuentra en Dios. Por ello [Aristóteles] concluye que es sagrado rendir honor a la verdad y preferirla a los amigos» (*In Ethic.* I lectio 6 n.77-78).

8. Si toda otra verdad viene de la verdad primera.
9. Si la verdad está en los sentidos.
10. Si alguna cosa es falsa.
11. Si la falsedad está en los sentidos.
12. Si la falsedad está en el entendimiento.

Artículo 1

¿Qué es la verdad?

La cuestión a disputar es sobre la verdad[2]. Búscase, primero, ¿qué es la verdad?[3].

Parece que lo verdadero es totalmente lo mismo que el ser[4].

Argumentos. 1. Dice Agustín[5], en el libro de los *Soliloquios,* que *lo verdadero es lo que es*. Lo que es no es más que el ser. Luego lo verdadero significa exactamente lo mismo que el ser.

8. Utrum omnis veritas alia sit a veritate prima.
9. Utrum veritas sit in sensu.
10. Utrum res aliqua sit falsa.
11. Utrum falsitas sit in sensibus.
12. Utrum falsitas sit in intellectu.

Articulus primus

Quaestio est de veritate. Et primo quaeritur quid est veritas? Videtur autem quod verum sit omnino idem quod ens: Augustinus in libro Soliloquiorum dicit quod «verum est id quod est»; sed id quod est nihil est nisi ens; ergo verum significat omnino idem quod ens.

---

[2] Paralelos: *Summa* 1 q.16 a.3; *In Sent.* I d.19 q.5 a.1.

[3] *La pregunta del artículo.* La cuestión se abre con la pregunta por la verdad en toda su amplitud. La cuestión de Tomás, *Quid est veritas?* se presenta al hombre, cuyo entendimiento está inclinado por su naturaleza a la verdad y con amor connatural a la verdad. El ser humano es capaz de la verdad y por ello su destino es buscarla y alcanzarla. La inclinación a la verdad se da en todo ser humano, antecede todo conocer concreto y dura toda la vida. Pilato hace esa misma pregunta a Cristo (Jn 18,38), el cual no le da respuesta. Tomás interroga por la verdad como teólogo, al cual compete la comprensión de la realidad a la luz del misterio de Dios *(Summa* 1 q.1 a.7: *omnia autem pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei).* La pregunta por la verdad es ya, de suyo, una pregunta que de modo implícito se refiere a Dios. Tomás afirma con rotundidad que todo conocimiento es de algún modo un conocimiento de Dios: *Omnia cognoscentia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognito (De Veritate* 22, 2 ad 1). En definitiva, Dios es la verdad fontal, de la cual procede toda otra verdad. Pero la verdad explícita acerca de Dios no se le da por naturaleza al hombre; en cambio se le da, como pedía Lessing, la inquietud por indagarla. La verdad es el bien del entendimiento, el fin del universo. Por ello se puede definir al hombre como el ser que busca la verdad *(Fides et ratio,* n.1. 28). Toda la cuestión tiene su centro en Dios, el Dios de la verdad primera y fontal, de la verdad eterna e inmutable, causa de toda verdad. La búsqueda de la verdad es una búsqueda implícita de Dios, y toda verdad, venga de donde viniere, afirma Tomás más adelante siguiendo al Ambrosiaster, procede del Espíritu Santo. A pesar de ello Dios es siempre misterio, un *Deus absconditus* para el hombre en camino. Por ello Tomás no parte del concepto de Dios para llegar a la verdad, sino del ente y de su propiedad de ser verdadero, para apartarse del error y ponerse en camino hacia Dios. No se trata sólo de dar sentido a la vida humana, sino de fundarla en la verdad absoluta. Por ello ésta es una cuestión, siempre abierta, una cuestión disputada, que espera una respuesta.

[4] Encontrará argumento casi idéntico en *Summa fr. Alexandri* I Pars n.88.

[5] II c.5 (ML 32,889). Ya aducen literalmente esta autoridad Philippus Cancellarius, *Summa de bono* (ms. Vat. lat. 7669, f.1vrb) y *Summa fr. Alexandri* I Pars n.88.

2. Uno que respondía decía que se identifican[6] en los sujetos, pero son diferentes en la razón. —En contra, la razón[7] de cada cosa es lo que se significa por su definición. Rechazadas las otras definiciones, Agustín[8] toma como definición de verdadero «lo que es». Como lo verdadero y el ser convienen en lo que es, son, al parecer, lo mismo ante la razón.

3. Todas las cosas que difieren ante la razón, lo son de manera que una de ellas puede entenderse sin la otra. Dice Boecio, en el libro *De hebdomadibus*[9], que puede entenderse que Dios existe, si, por el entendimiento, se separa momentáneamente su bondad. De modo ninguno puede entenderse el ser, si se separa lo verdadero, que si se entiende es precisamente por ser verdadero. Luego lo verdadero y el ser no difieren en la razón.

4. Si[10] lo verdadero no es lo mismo que el ser, es necesariamente disposición del ser. Pero no puede ser disposición del ser, ya que es una disposición que no corrompe totalmente. Seguiríase, de otra suerte, que «es verdadero, luego no es ser», como se sigue «el hombre está muerto, luego no es hombre». De modo parejo, no es disposición diminutiva. De otra manera, no se seguiría «es verdadero, luego es ser», como no se sigue «es blanco de dientes, luego es blanco»[11]. Tampoco, de modo parejo, disposición contractiva o especificativa, porque así no sería convertible con el ente. Luego lo verdadero y el ser son completamente lo mismo.

5. Son lo mismo las cosas cuya disposición es una sola. La misma es la disposición de lo verdadero y del ser; luego son lo mismo. Dícese, en efecto,

2. Respondens dicebat quod sunt idem secundum supposita, sed ratione differunt. Contra, ratio cuiuslibet rei est id quod significatur per suam definitionem; sed id quod est assignatur ab Augustino, ut diffinitio veri, quibusdam aliis diffinitionibus reprobatis; cum ergo secundum id quod est conveniant verum et ens, videtur quod sint idem ratione.

3. Praeterea, quaecumque differunt ratione ita se habent quod unum illorum potest intelligi sine altero: unde Boetius in libro De hebdomadibus dicit quod potest intelligi Deus esse si separetur per intellectum paulisper bonitas eius; ens autem nullo modo potest intelligi si separetur verum quia per hoc intelligitur quod verum est; ergo verum et ens non differunt ratione.

4. Praeterea, si verum non est idem quod ens oportet quod sit entis dispositio; sed non potest esse entis dispositio: non enim est dispositio totaliter corrumpens, alias sequeretur «est verum, ergo est non ens», sicut sequitur «est homo mortuus, ergo non est homo»; similiter non est dispositio diminuens, alias non sequeretur «est verum, ergo est», sicut non sequitur «est albus dentes, ergo est albus»; similiter non est dispositio contrahens vel specificans, quia sic non converteretur cum ente. Ergo verum et ens omnino sunt idem.

5. Praeterea, illa quorum est una dispositio sunt eadem; sed veri et entis est eadem dispositio; ergo sunt eadem. Dicitur enim in II Metaphysicae «Dispositio rei in esse est sicut sua dispositio in veritate»; ergo verum et ens sunt omnino idem.

---

[6] Mencionan la misma distinción PHILIPPUS CANCELLARIUS, *Summa de bono* (ms. Vat. lat. 7669, f.2rb) y ALBERTUS, *De bono* I q.1 a.8 (ed. Col. XXVIII p.15).

[7] ARISTÓTELES, *Metaph.* IV 16 (1012a23), como refiere TOMÁS en *De Ver.* q.2 a.1; cf. PETRUS HISPANUS, *Summulae logicales* tr.5, n.1.

[8] Cf. *supra*, nota 3.

[9] Ed. Peiper, p.171, 85.

[10] Sobre los paralogismos alegados en este argumento, cf. PETRUS HISPANUS, *Summulae logicales* tr.7, n.47.

[11] Ejemplo de ARISTÓTELES, *De soph. elench.* c.5 (167a8 y 11).

en *Metafísica II*[12]: *La disposición de la cosa en el ser, es como su disposición en la verdad.* Luego lo verdadero y el ser son completamente lo mismo.

6. Todas las cosas que no son lo mismo, difieren de algún modo. Y de ningún modo difieren lo verdadero y el ser. No difieren en la esencia, pues por su esencia es verdadero todo ser. Ni difieren en algunas diferencias, que convendrían necesariamente en un género común. Luego son completamente lo mismo.

7. Si no son completamente lo mismo, es necesario que lo verdadero añada algo al ser. Nada añade al ser lo verdadero, aunque se alarga allende el ser, como es patente por el Filósofo, en *Metafísica IV*[13]. Dice allí que definimos lo verdadero, cuando «decimos que es lo que es y que no es lo que no es». Lo verdadero incluye el ser y el no ser. Luego nada añade al ser lo verdadero y lo verdadero es, según eso, lo mismo que el ser.

MAS EN CONTRA. «Tautología es la repetición inútil de lo mismo»[14]. Si lo verdadero fuere lo mismo que el ser, daríase tautología, cuando se dijera ser verdadero. Y esto es falso. Luego no son lo mismo.

2. El ser y el bien se predican mutuamente[15], mientras que lo verdadero y el bien no se predican mutuamente. Algo es verdadero y no es bien[16], como, por ejemplo, que alguien fornique. Luego tampoco lo verdadero y el ser se predican mutuamente, no son lo mismo.

3. Según Boecio, en el libro *De hebdomadibus*[17]: *son diversos el ser y lo que es* en todas las creaturas. Y lo verdadero significa el ser de la cosa. Lue-

6. Praeterea, quaecumque non sunt idem aliquo modo differunt; sed verum et ens nullo modo differunt, quia non differunt per essentiam cum omne ens per essentiam suam sit verum, nec differunt per aliquas differentias quia oporteret quod in aliquo communi genere convenirent; ergo sunt omnino idem.

7. Item, si non sunt omnino idem oportet quod verum aliquid super ens addat; sed nihil addit verum super ens cum sit etiam in plus quam ens. Quod patet per Philosophum in IV Metaphysicae, ubi dicit quod verum diffinientes dicimus, «quod dicimus esse quod est aut non esse quod non est», et sic verum includit ens et non ens; ergo verum non addit aliquid super ens, et sic videtur omnino idem esse verum quod ens.

SED CONTRA, «nugatio est eiusdem inutilis repetitio»; si ergo verum esset idem quod ens, esset nugatio dum dicitur ens verum, quod falsum est; ergo non sunt idem.

2. Item, ens et bonum convertuntur; sed verum non convertitur cum bono: aliquod est enim verum quod non est bonum, sicut aliquem fornicari; ergo nec verum cum ente convertitur, et ita non sunt idem.

3. Praeterea, secundum Boetium in libro De hebdomadibus in omnibus creaturis «diversum est esse et quod est»; sed verum significat esse rei; ergo verum est diversum a quod est in creatis. Sed quod est est idem quod ens; ergo verum in creaturis est diversum ab ente.

---

[12] C.1 (993b30) según la traducción *Nova Metaph.* (ed. Averroes VIII 29M).

[13] *Metaph.* IV 16 (1011b25).

[14] Cf. G. DE SHYRESW, *Introductiones in logicam* (ed. Grabmann, Sitzungsber. d. Bayer. Akad. der Viss. Philos. hist. Abt. 1937, Heft 10 (München 1937), p.86, 24; y ARISTÓTELES, *Topic.* V 2 (130a34) y *De soph. elench* c.3 (165b15).

[15] Cf. ARISTÓTELES, *Ethic.* I 6 (1096a23).

[16] Se encuentra la misma sentencia en PHILIPPUS CANCELLARIUS, *Summa de bono* (ms. Vat. lat. 7669, f.2vb).

[17] Ed. Peiper, p.169, 26.

go lo verdadero es diverso de lo que en las creaturas se da. Y lo que es se identifica con el ser. Luego en las creaturas, lo verdadero es diverso del ser.

4. Es necesariamente diverso todo lo que existe a modo de anterior y posterior. De esa guisa son lo verdadero y el ser. Dícese en el libro *De causis*[18]: *el ser es la primera de las cosas creadas*. Y dice el Comentarista, en el mismo libro[19], que todas las otras cosas se dicen por la información del ser, es decir, son posteriores al ser. Luego son diversos lo verdadero y el ser.

5. Las cosas que, en común, se dicen de la causa y de los causados, son más uno en la causa que en los causados. Y, de especial manera, más en Dios que en las creaturas. Estos cuatro, el ser, el uno, lo verdadero y el bien, se apropian en Dios: el ser pertenece a la esencia; el uno a la persona del Padre; lo verdadero a la persona del Hijo; el bien a la persona del Espíritu Santo. Ahora bien, las personas divinas se distinguen en la realidad y no sólo en la razón, por lo cual no se predican recíprocamente. Por tanto, con mucha más razón, estas cuatro cosas deben distinguirse en las creaturas por algo más que por la razón.

RESPUESTA[20]. Ha de decirse que, así como en las demostraciones[21], ha de hacerse una reducción a ciertos principios de suyo conocidos del entendimiento, del mismo modo al investigar qué es cada cosa. De otra

4. Praeterea, quaecumque se habent ut prius et posterius oportet esse diversa; sed verum et ens modo praedicto se habent quia, ut in libro De causis dicitur, «prima rerum creatarum est esse», et commentator in eodem libro dicit quod omnia alia dicuntur per informationem de ente, et sic ente posteriora sunt; ergo verum et ens sunt diversa.

5. Praeterea, quae communiter dicuntur de causa et causatis, magis sunt unum in causa quam in causatis et praecipue in Deo quam in creaturis. Sed in Deo ista quatuor ens, unum, verum et bonum hoc modo appropriantur ut ens ad essentiam pertineat, unum ad personam Patris, verum ad personam Filii, bonum ad personam Spiritus Sancti; personae autem divinae non solum ratione sed etiam re distinguuntur, unde de invicem non praedicantur; ergo multo fortius in creaturis praedicta quatuor debent amplius quam ratione differre.

RESPONSIO. Dicendum quod sicut in demonstrabilibus oportet fieri reductionem in aliqua principia per se intellectui nota ita investigando quid est unumquodque, alias utrobique in infinitum iretur, et sic periret omnino scientia et cognitio rerum;

---

[18] Prop.4.

[19] Comm.18 (17).

[20] *El desarrollo del artículo 1.* Este artículo es una de las mejores expresiones del genio de Tomás. Puede decirse que, como el tratado *De ente et essentia,* escrito poco antes, es un «milagro» del genio. Con la mayor sencillez condensa la mejor tradición en torno a la verdad, la asimila y la ordena en una nueva visión del ser y del ente, y así logra abrir un horizonte de futuro para la filosofía y la teología. La verdad es una de las epifanías del ente, coextensiva con el ser. Los filósofos se habían ocupado del uno y los muchos, del ente y sus acólitos, los teólogos por su parte, desde Dionisio primero y en la edad media desde Felipe el Canciller, exponen los atributos de Dios, su unidad, su verdad y su bondad. Pero ni unos ni otros habían llegado a una penetración en el ser como acto, y a la noción de ente como participación finita del acto de ser, y por ende a la clarificación de los atributos trascendentales del ser. La genialidad del joven dominico, en su primera cuestión disputada, en el otoño de 1256, está en haber encontrado la buscada *ratio veri* en una mejor inteligencia de la tradición y de la realidad, en una visión de totalidad que tiene su origen en la fe, su desarrollo en el *intellectus fidei* y su expresión en una comprensión sapiencial del ser y del ente. La *ratio veri* hay que buscarla sutilmente en la distinción y la diferencia en el seno de la unidad. Tomás recorre este camino hacia el encuentro con la verdad evitando dos escollos contra los cuales han tropezado los mejores pensadores: el de la identificación de la verdad con la entidad, y el de la separación real entre ambas. Ya Alberto Magno había advertido

suerte, iríase, en ambos casos, hasta el infinito y se haría imposible toda ciencia y conocimiento de las cosas. El ser es lo primero que el entendimiento concibe como lo más conocido y en lo que resuelve todas las

illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quod conceptiones omnes resolvit est ens, ut Avicenna dicit in principio suae Metaphysicae; unde oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens. Sed enti non possunt addi aliqua quasi extranea per modum quo differentia additur

---

que sólo los pensadores religiosos, a partir de Avicena, habían añadido al uno, otros trascendentales, el de la verdad, la bondad y la belleza, que eran ante todo atributos de Dios. Tomás opta por la vía de la distinción de razón con fundamento real. Una serie de objeciones, que tienen su origen en Agustín, en Boecio, y en Aristóteles, presentan la identidad entre los dos conceptos, el del ser y el de la verdad del ser. Otra serie de objeciones tiene en cuenta el peligro de la separación entre la verdad y el ser, la total diversidad. La genialidad de Tomás es haber encontrado el punto medio, distinción sí, pero sólo de razón; tautología no, desarrollo explícito de lo que queda implícito en el ente. El camino recorrido por Tomás se presenta como el camino regio que Kant deseaba para la ciencia, un sendero lleno de luz.

El punto de partida es la noción primera del entendimiento, algo que se presenta como *per se notum,* como *proton* y como *eschaton* en la actividad intelectual. Tomás acepta de Avicena que el conocer humano tiene un punto de partida evidente, y un término en el cual todo se resuelve. Y ese principio es el ente. Todo el proceso de conocer consiste en añadir otras nociones a esa primera. Se presentan dos modos de realizar este proceso de ampliación conceptual: uno, cuando el concepto de ente se limita en su extensión, y así resultan los modos del ente categorial: las sustancias y los accidentes; ambos son entes, pero no son sustancia todos los entes, sino sólo una serie de ellos. Las diez categorías se rigen por el dilema de *exclusión: aut-aut.* Frente a estos modos limitativos del concepto de ente, se dan otros modos generales, en los cuales no hay limitación en la extensión del concepto y se da una explicitación de sus contenidos. En éstos se concilian la distinción y la unidad. Son modos diversos en los que algo nuevo se añade al ente sin romper su identidad. Así se obtienen los modos generales del ente, que se convierten con el ente en su extensión, sin ser tautologías. Estos modos dicen expresamente lo que el ente dice sólo de modo implícito.

Tomás hace una especie de *«deducción»* de estos modos, siguiendo el esquema del *et-et,* en el cual se presentan las distinciones sin detrimento de la unidad fontal y de la extensión del concepto.

Podemos seguir el desarrollo de esta *deducción:* El entender humano del ente admite dos modos: *uno absoluto,* o en sí mismo, *otro en relación con los demás.* Y ambos siguen la ley del entender que, para juzgar, afirma o niega.

1) *En absoluto* se dan dos modos: uno afirmativo y otro negativo. El afirmativo nos da la *res,* el negativo, el *unum.*

a) El ente se opone al no-ente. El principio de no contradicción y el de identidad nos ayudan a entender esta radical oposición. El no-ente es la nada, el ente es lo que es. Al afirmar el ente tenemos la *res o la esencia,* lo que es. El ente se dice desde el acto de ser, y el sujeto de quien se dice es la *res.*

b) Al negar la identidad entre ente y no-ente, del ente y de su opuesto, obtenemos el *unum.* El ente es uno porque no está dividido en sí mismo. Puede ser múltiple, cuando está dividido del otro, y requiere entenderse mediante dos negaciones: no es el otro, no está dividido en sí mismo.

2) *En relación* con otros, tenemos dos posibilidades, negando o afirmando.

a) Negativamente: Uno no es el otro, sino distinto del otro. Tenemos así el *aliquid,* que Tomás entiende como *aliud quid,* y con él la diversidad y la alteridad.

b) Afirmativamente: Por la conveniencia con otro. La amplitud del ente compete al ente espiritual, y por ello al alma humana, que ya fue definida por Aristóteles, por su apertura, como *quodammodo omnia (De anima* III 8: 341a21). El alma puede establecer una relación positiva de conveniencia por medio de sus facultades, entendimiento cognoscente, y voluntad apetente. Por ello:

a') todo ente es *amable y apetecible,* como una perfección en acto que atrae la voluntad, y por ello es *bonum,* tiene razón de fin.

b') todo ente es *cognoscible,* se presenta como algo que conviene con el entendimiento, como el fin que lo perfecciona: el ente en cuanto es apto para ser conocido es *verum.* Esto es lo que añade lo verdadero al ente, la conveniencia con el entendimiento. Por tanto la verdad dice algo que el ente no dice expresamente: la relación de conveniencia con el entendimiento.

concepciones, dice Avicena al principio de su *Metafísica*[22]. Por ello, es preciso que todos los otros conceptos del entendimiento se formen como adición al ser. Y nada extraño puede añadirse al ser, al modo como la diferencia se añade al género o el accidente al sujeto, pues toda naturaleza es esencialmente ser. Con esto prueba el Filósofo, en *Metafísica III*[23], que el ser no puede ser género.

Dícese, en conformidad con esto, que algunas cosas se añaden al ser en cuanto expresan un modo del mismo ser que no se expresa con el mismo nombre de ser. Y de dos modos acaece ello. De un primer modo, cuando el modo expresado es un modo especial del ser. Son diversos los grados de entidad según los cuales se toman los diversos modos de ser. En conformidad con estos modos, se asignan los diversos géneros a las cosas. Así, la sustancia no añade al ser diferencia alguna que designe cierta naturaleza añadida al ser. Exprésase con el nombre sustancia cierto modo especial de ser. Es el ser subsistente[24]. De esa guisa acaece también en los otros géneros.

De un segundo modo, cuando el modo expresado es el modo general que sigue a todo ser. Doble puede ser este modo: un primer modo, que sigue a todo ser en sí; y otro, que se dice de un ser con respecto a otro. El primer modo acaece de dos maneras: según que con el ser se exprese algo afirmativa o negativamente. Dicho afirmativa y absolutamente, nada existe que pueda aplicarse a todo ser, si no es su esencia, según la cual se dice que es. Impónese así el nombre de «cosa», que difiere del «ser», según Avicena,

generi vel accidens subiecto, quia quaelibet natura est essentialiter ens, unde probat etiam Philosophus in III Metaphysicae quod ens non potest esse genus.

Sed secundum hoc aliqua dicuntur addere super ens in quantum exprimunt modum ipsius entis qui nomine entis non exprimitur, quod dupliciter contingit. Uno modo ut modus expressus sit aliquis specialis modus entis; sunt enim diversi gradus entitatis secundum quos accipiuntur diversi modi essendi et iuxta hos modos accipiuntur diversa rerum genera: substantia enim non addit super ens aliquam differentiam quae designet aliquam naturam superadditam enti sed nomine substantiae exprimitur specialis quidam modus essendi, scilicet per se ens, et ita est in aliis generibus.

Alio modo ita quod modus expressus sit modus generalis consequens omne ens, et hic modus dupliciter accipi potest: uno modo secundum quod consequitur unumquodque ens in se, alio modo secundum quod consequitur unum ens in ordine ad aliud. Si primo modo, hoc est dupliciter quia vel exprimitur in ente aliquid affirmative vel negative; non autem invenitur aliquid affirmative dictum absolute quod possit accipi in omni ente nisi essentia eius secundum quam esse dicitur, et sic imponitur hoc nomen res, quod in hoc differt ab ente, secundum Avicennam in principio Me-

---

Si no hay entendimiento no hay verdad, porque falta uno de los términos expresos de la relación que implica lo verdadero.

Esta ordenación de las propiedades del ser es «el milagro» del genio de Tomás. En torno a esta cuestión hay una literatura muy abundante. Quizá el estudio más completo, desde el punto de vista histórico, es el de J. A. AERTSEN, *Medieval Philosophy and the Trascendentals. The Case of Thomas Aquinas* (E. J. Brill - Leiden, Nueva York - Colonia 1996); A. LOBATO, «Fundamento y desarrollo de los trascendentales en Tomás de Aquino»: *Aquinas* 34 (1991) 203-222; ID., «El ser y los trascendentales», en AA.VV., «Veritatem in caritate: Studi in onore di Cornelio Fabro in occasione del LXXX genetliaco»: *Quaderni di Velia* 3 (1991) 118-141.

[21] Cf. ARISTÓTELES, *Anal. post.* I 35 (84a8ss).

[22] *Metaph.* I c.6 (f.72rbA).

[23] *Metaph.* III 8 (998b22).

[24] Cf. ARISTÓTELES, *Metaph.* V 19 (1022a35) y *Anal. post.* I 10 (73b5ss).

al principio de la *Metafísica*[25], en que el «ser» se toma del acto de ser, y el nombre «cosa» expresa la quididad o esencia del ser. Por otra parte, la negación que se deriva absolutamente de todo ser es la indivisión, expresada con el nombre «uno». El uno no es más[26] que el ser indiviso.

Si el modo del ser se toma del segundo modo, es a saber, según el orden de uno a otro, puede ser, a su vez, de dos modos. De un primer modo, según la división de uno por otro. Lo expresa el nombre «algo». Dícese algo[27] como otra esencia. Como el ser se dice uno en cuanto que en sí es indiviso, así se dice algo en cuanto que es separado de otros. De un segundo modo, según la coincidencia de uno con otro. Sólo puede darse esto, si, por naturaleza, algo conviene a todo ser. Es el caso del alma, que, *en cierta manera, es todas las cosas,* dícese en *De anima III*[28]. Por otra parte, se dan en el alma la potencia cognoscitiva y la apetitiva. El nombre «bien» expresa la conveniencia del ser al apetito. Dícese, al principio de los *Éticos*[29]: *el bien es lo que todas las cosas apetecen.* El nombre de «verdadero» expresa la conveniencia del ser al entendimiento.

Pues bien, todo[30] conocimiento se cumple por la asimilación del cognoscente a la cosa conocida. Dicha asimilación es la causa del conocimiento, como la vista conoce el color por acomodarse a la especie del color. La primera comparación del ser con el entendimiento consiste en que el ser se corresponde con el entendimiento. Esta correspondencia se llama ade-

taphysicae, quod ens sumitur ab actu essendi sed nomen rei exprimit quiditatem vel essentiam entis; negatio autem consequens omne ens absolute est indivisio, et hanc exprimit hoc nomen unum: nihil aliud enim est unum quam ens indivisum. Si autem modus entis accipiatur secundo modo, scilicet secundum ordinem unius ad alterum, hoc potest esse dupliciter. Uno modo secundum divisionem unius ab altero et hoc exprimit hoc nomen aliquid: dicitur enim aliquid quasi aliud quid, unde sicut ens dicitur unum in quantum est indivisum in se ita dicitur aliquid in quantum est ab aliis divisum. Alio modo secundum convenientiam unius entis ad aliud, et hoc quidem non potest esse nisi accipiatur aliquid quod natum sit convenire cum omni ente; hoc autem est anima, quae «quodam modo est omnia», ut dicitur in III De anima: in anima autem est vis cognitiva et appetitiva; convenientiam ergo entis ad appetitum exprimit hoc nomen bonum, unde in principio Ethicorum dicitur quod «bonum est quod omnia appetunt», convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen verum.

Omnis autem cognitio perficitur per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam, ita quod assimilatio dicta est causa cognitionis, sicut visus per hoc quod disponitur secundum speciem coloris cognoscit colorem: prima ergo comparatio entis ad

---

[25] *Metaph.* I c.6 (f.72vaC).

[26] ARISTÓTELES, *Metaph.* X 4 (1054a23), como refiere Tomás, *Super Boet. De Trin.* q.4 a.1 sed c.3.

[27] Cf. HUGUCCIUS, *Liber derivationum* v. alius: «et alius componitur cum quis et fit aliqua aliquod» (ms. Paris B.N. lat. 7625 A. f.7rb).

[28] C.8 (431b21) según la traducción antigua (ed. Alonso, p.351,5).

[29] *Ethic.* I c.1 (1094a3) según la traducción del Lincolniense (ms. Vat. lat. 2171, f.1vb-2ra).

[30] Tomás atribuye usualmente esta proposición a los Filósofos, por ejemplo, *Super Sent.* I d.34 q.3 a.1 arg.4; ib. d.35 a.1 obi.4. Tal vez se refieren a ARISTÓTELES, *Ethic.* VI 1 (1139a10) o a ISAAC, *Liber de Definicionibus* (ed. Muckle, p.303 y 330). Cf. por el contrario, TOMÁS, *Super Boet. De Trin.* q.5 a.3 (entre las tachaduras, ed. Decker, p.231) donde está expresamente, «Dice, por ello, Algazel que la ciencia es la asimilación del que sabe a la cosa sabida, y el Filósofo, en XI de la Metafísica, que el entendimiento entiende según la asimilación del inteligible». Cf. ALGAZEL, *Metaph.* p.I, tr.3 sent.2 (ed. Muckle, p.64); ARISTÓTELES, *Metaph.* XII 8 (1076b20).

cuación del entendimiento y de la cosa[31]. En esto consiste formalmente la razón de verdadero. Y esto es lo que lo verdadero añade al ser: la conformidad o adecuación de la cosa y del entendimiento, de la que se sigue el conocimiento de la cosa, como se dijo. De este modo, la entidad de la cosa precede a la razón de la verdad, y el conocimiento es un cierto efecto de la verdad.

Según esto, la verdad o lo verdadero puede definirse de tres modos. De un modo, según aquello que precede a la razón de la verdad. En ello se funda lo verdadero. Así lo define Agustín en el libro de los *Soliloquios*[32]: *Lo verdadero es lo que es.* Y Avicena, en su *Metafísica*[33]: *La verdad de cada cosa es la propiedad de su ser que se le ha asignado.* Y otros[34] lo definen así: *Lo verdadero es la indivisión del existir y de lo que es.* Defínese, de otro modo, según aquello en lo que consiste formalmente la razón de lo verdadero. Dice, así, Isaac[35] que *la verdad es la adecuación de la cosa y del entendimiento.* Y Anselmo, en el libro *De veritate*[36]: *La verdad es la sola rectitud perceptible por la mente* (esta rectitud expresa cierta adecuación). El Filósofo, por su parte, dice, *Metafísica IV*[37], que los que definimos lo verdadero decimos que es *cuando se dice que es lo que es y no es lo que no es.* Un tercer modo de definición de lo verdadero es por el efecto seguido. Y así dice Hilario[38]: *Lo verdadero es lo declarativo y manifestativo del ser.* Y Agustín, en el libro

intellectum est ut ens intellectui concordet, quae quidem concordia adaequatio intellectus et rei dicitur, et in hoc formaliter ratio veri perficitur. Hoc est ergo quod addit verum super ens, scilicet conformitatem sive adaequationem rei et intellectus, ad quam conformitatem, ut dictum est, sequitur cognitio rei: sic ergo entitas rei praecedit rationem veritatis sed cognitio est quidam veritatis effectus. Secundum hoc ergo veritas sive verum tripliciter invenitur diffiniri. Uno modo secundum illud quod praecedit rationem veritatis et in quo verum fundatur, et sic Augustinus definit in libro Soliloquiorum «Verum est id quod est», et Avicenna in sua Metaphysica «Veritas cuiusque rei est proprietas sui esse quod stabilitum est ei», et quidam sic «Verum est indivisio esse et quod est». Alio modo diffinitur secundum id in quo formaliter ratio veri perficitur, et sic dicit Ysaac quod «Veritas est adaequatio rei et intellectus», et Anselmus in libro De veritate «Veritas est rectitudo sola mente perceptibilis» —rectitudo enim ista secundum adaequationem quamdam dicitur—; et Philosophus dicit in IV Metaphysicae quod diffinientes verum dicimus «cum dicitur esse quod est aut non esse quod non est». Tertio modo diffinitur verum secundum effectum consequentem, et sic dicit Hilarius quod «Verum est declarativum et manifestativum

---

[31] Como refiere Tomás, cf. más adelante nota 35.

[32] II c.5 (ML 32,889). Cf. nota 2.

[33] *Metaph.* VIII c.6 (f.100raA).

[34] Cf. PHILIPPUS CANCELLARIUS, *Summa de bono:* «viene de los metafísicos que la verdad es la indivisión del ser y de lo que es» (ms. Vat. lat. 7669, f.1vb); ALBERTUS, *De bono* I q.1 a.8 arg.1 (ms. ed. Col. XXVIII, p.15), refiriéndose tal vez a esta cita, anota «se dice que se toma de los Metafísicos pero no se halla claramente en el libro»; en *Summa Alberti* I, tr.6 q.25 m.2, la misma definición se atribuye a Avicena. TOMÁS, *In Sent.* I d.19 q.5 a.1, la llama magistral, porque es afirmada por los Maestros, cf., por ejemplo, *Summa fr. Alexandri* I pars n.89 (p.142).

[35] Tomás, juntamente con otros Escolásticos, atribuye falsamente esta definición al filósofo judío Isaac. Cf. MUCKLE, «Isaac Israeli's Definition of Truth»: *AHDLM* 8 (1933) 5-8. Dedúcese más correctamente de la *Metaph.* de Avicena I c.9 (f.74raA), como dicen expresamente GUILL. ALVERN., *De universo* I 3 c.26 (ed. Opera omnia, París 1674) 795 y ALBERTUS, *Super Sent.* I d.46 a.11.

[36] C.11 (ML 158,480A).

[37] *Metaph.* IV 16 (1011b25).

[38] *De Trin.* V 3 (ML 10,131C), se halla literalmente en PHILIPPUS CANCELLARIUS, *Summa de bono* (ms. Vat. lat. 7669, f.1vb) y en *Summa fr. Alexandri* I pars. n.89 (p.142).

De vera religione[39]: *La verdad es aquello por lo que se muestra lo que es.* Y en el mismo libro[40]: *La verdad es aquello por cuya conformidad juzgamos de las cosas inferiores*[41].

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS[42]. 1. A lo primero ha de decirse que aquella definición de Agustín se refiere a la verdad según el fundamento que

esse», et Augustinus in libro De vera religione «Veritas est qua ostenditur id quod est», et in eodem libro «Veritas est secundum quam de inferioribus iudicamus».

1. Ad primum ergo dicendum quod diffinitio illa Augustini datur de veritate secundum quod habet fundamentum in re et non secundum id quod ratio veri com-

---

[39] C.36 (ML 34,151), se halla literalmente en *Summa fr. Alexandri* I pars. 88.

[40] C.31 (ML 34,147), se halla literalmente en *Summa fr. Alexandri*, lugar citado.

[41] *Las nueve definiciones de la verdad.* Tomás ha encontrado la *ratio veri.* Y por ello ha podido distinguir tres perspectivas para definir la verdad: una que parte de la entidad, que precede la *ratio veri,* otra que sigue a la adecuación, y es el conocimiento del ente; y en medio de ambas, la concordia o adecuación del entendimiento a la cosa. Con esta visión ha podido dar razón a nueve definiciones que circulan en su tiempo acerca de la verdad:

a) En razón de la *entidad* que precede y sustenta la *ratio veri*

1. *Verum est id quod est* (S. AUGUSTINUS, *Soliloquia,* 2,5: ML 32,889).

2. *Veritas est proprietas sui esse quod stabilitum est ei* (AVICENA, *Metaph.*VIII 6, f.100ra).

3. *Verum est indivisum esse et quod est* (PHILIPPUS CANCELLARIUS, *Summa de bono,* f.1vb; ALBERTUS MAGNUS, *De Bono* 1,1, a.8. arg.1).

b) En razón de la *adecuación* del entendimiento, en la cual consiste la *ratio veri:*

4. *Veritas est adaequatio rei et intellectus* (AVICENA, *Metaph.* I 9, f.74ra. Tomás, como los Medievales, la atribuye a Isaac Israeli pero no es suya, sino de Avicena).

5. *Veritas est rectitudo sola mente perceptibilis* (ANSELMUS, *De Veritate* 11, ML 158).

6. *Verum est cum dicitur esse quod est, aut non esse quod non est* (ARISTÓTELES, *Metaph.* IV 6: 1011b25).

c) En razón del *efecto consiguiente* en el entendimiento, en el cual el ente se manifiesta:

7. *Verum est declarativum et manifestativum esse* (HILARIUS, *De Trinitate* V,3: ML 10,131C).

8. *Veritas est qua ostenditur id quod est* (AUGUSTINUS, *De Vera religione,* 36: ML 34,151).

9. *Veritas est secundum quam de inferioribus judicamus* (AUGUSTINUS, *De Vera religione,* 31: ML 34,147).

En este grandioso panorama de la verdad pueden tener cabida tanto los aciertos que preceden la búsqueda de la *ratio veri* y son los que prevalecen en los principios de la filosofía, o pueden ser los que recurren a la manifestación y presencia como ocurre con los modernos, cuando el giro antropológico ha dado la preferencia al conocer sobre el ser. Heidegger ha llevado al extremo esta tendencia en sus obras acerca de la verdad. Tomás mantiene su equilibrio, y no obstante comience con el concepto primario del ente, lo más notorio, no cae en las redes de la inmanencia, ni la dictadura del *a priori,* tan de moda a partir de Kant.

Cf. J. A. IZQUIERDO LABEAGA, «"Nove definizioni di verità". L'aletheia nel confronto tra Heidegger e Tommaso»: *Il cannocchiale* 3 (1993) 3-52.

Entre todos los modos de comprensión de la verdad Tomás ha preferido la definición aviceniana, que expresa mejor que ninguna otra la buscada *ratio veri.* El texto aquiniano más elaborado es el siguiente:

Hoc est ergo quod addit verum supra ens, scilicet conformitatem, sive adaequationem rei et intellectus, ad quam conformitatem, ut dictum est, sequitur cognitio rei.

Tomás tiene presentes las tres perspectivas de la verdad: 1) verdad ontológica: adaequatio *rei* et intellectus; 2) verdad lógica: *adaequatio* rei et intellectus; 3) verdad fenomenal: adaequatio rei et *intellectus.*

El desarrollo de esta triple relación ha sido realizado de modo original y bien fundado en la tesis doctoral de A. CONTAT, *La relation de vérité selon saint Thomas d'Aquin* (LEV, Roma 1996) 14-15.

[42] *La superación de la reducción de la verdad a la entidad.* Las siete objeciones insisten en la identidad de los dos conceptos, el de ente y el de verdadero. Tomás responde a Agustín que el ente es fundamento, pero su concepto no incluye de modo expreso la relación al entendimiento, y esto es lo que añade el *verum* al *ens.* Se advierte la distinción al poder dar razón de uno sin que se incluya expresamente el otro. El ente funda y da la justa medida a lo verdadero, porque tal es el ser, tal es su verdad, y la *ratio veri,* sigue a la *ratio entis.* Ni por la mera adición lo verdadero es un *plus* o más que el ente, pues se convierte con él. Por todo ello los conceptos son irreductibles, la verdad no se resuelve en la entidad. La denuncia que Heidegger ha hecho del cambio

tiene en la cosa y no según lo que completa la razón de verdadero en la adecuación de la cosa al entendimiento. O quizá ha de decirse que, cuando se dice verdadero lo que es, el[43] «es» no significa allí el acto de ser, sino que es el fruto del entendimiento que compone[44]; es, a saber, en cuanto significa la afirmación de la proposición. Éste es su sentido: lo verdadero es lo que es, a saber, cuando se dice que es algo que es. Redúcese, por tanto, la definición de Agustín a lo mismo que la definición del Filósofo antes aducida.

2. A lo segundo. Por lo dicho es patente la solución.

3. A lo tercero ha de decirse que puede tomarse de dos modos que algo se entiende sin otro. De un modo que algo se entiende sin que se entienda el otro. En este caso, las cosas que difieren por la razón son de manera que una se entiende sin la otra. De otro modo, puede tomarse que algo se entiende sin otro que no existe. En este caso, el ser no puede entenderse sin lo verdadero, porque el ser no puede entenderse sin que concuerde o se adecue al entendimiento. No es, por ello, forzoso que quien entiende la razón del ser, entienda la razón de lo verdadero, como tampoco que quien entiende el ser, entienda el entendimiento agente, si bien nada puede entenderse sin el entendimiento agente.

4. A lo cuarto ha de decirse que lo verdadero no es una disposición del ser como si le añadiera alguna naturaleza o como si expresara algún modo especial del ser, sino algo que se da generalmente en todo ser, pero que no se expresa con el solo nombre ser. No es, por tanto, necesario que sea disposición corruptiva, diminutiva, o contractiva a una parte.

pletur in adaequatione rei ad intellectum. Vel dicendum quod cum dicitur verum est id quod est, li est non accipitur ibi secundum quod significat actum essendi sed secundum quod est nota intellects componentis, prout scilicet affirmationem propositionis significat, ut sit sensus: verum est id quod est, id est cum dicitur esse de aliquo quod est, ut sic in idem redeat diffinitio Augustini cum diffinitione Philosophi supra inducta.

2. Ad secundum patet solutio ex dictis.

3. Ad tertium dicendum quod aliquid intelligi sine altero potest accipi dupliciter. Uno modo quod intelligatur aliquid altero non intellecto, et sic ea quae ratione differunt ita se habent quod unum sine altero intelligi potest. Alio modo potest accipi aliquid intelligi sine altero, quod intelligitur eo non existente, et sic ens non potest intelligi sine vero, quia ens non potest intelligi sine hoc quod concordet vel adaequetur intellectui; sed non tamen oportet ut quicumque intelligit rationem entis intelligat veri rationem, sicut nec quicumque intelligit ens intelligit intellectum agentem, et tamen sine intellectu agente nihil intelligi potest.

4. Ad quartum dicendum quod verum est dispositio entis non quasi addens aliquam naturam nec quasi exprimens aliquem specialem modum entis sed aliquid quod generaliter invenitur in omni ente, quod tamen nomine entis non exprimitur; unde non oportet quod sit dispositio vel corrumpens vel diminuens vel in partem contrahens.

---

del lugar de la verdad, desde Platón hasta él, es gratuita. En Tomás no hay tal olvido del ser, ni la verdad puede ser la mera entidad de lo real. En el pensar de la modernidad ha habido una constante e infundada oposición a las dos tesis del pensar clásico, que la verdad consiste en la *adaequatio*, y que el lugar de la verdad es el juicio. Cf. HEIDEGGER, *Die Frage nach der Wahrheit, Von Wesen der Wahrheit, Platons Lehre von Wahrheit* (V. Klostermann, Fráncfort 1996).

[43] Sobre el uso de este artículo *(li)* traído de la lengua gálica al latín, véase A. LANDGRAF, «Die Sprache der Frühscholastischen Theologie», en *Dogmengeschichte der Frühscholastik*, Erster Teil Band I (Regensburg 1952) 20-29. Véase, asimismo, A. DE INSULIS, *Regulae de sacra theologia* 25 (ML 210,633 B); li... es del componente: ARISTÓTELES, *Metaph.* V, 9 (1017a22 y 31), como refiere TOMÁS, *In Sent.* III d.6 q.2 a.2.

[44] Cf. ARISTÓTELES, *De anima* III 11 (430a27).

5. A lo quinto ha de decirse que allí no se toma la disposición en cuanto que está en el género de la cualidad, sino en cuanto que conlleva cierto orden. Del hecho de que las cosas que son causa de que otras sean, son seres en grado sumo y las que son causa de la verdad son verdaderas en grado sumo, el Filósofo concluye que es el mismo el orden de una cosa en el ser y en la verdad. Y, así, acaece que lo que es ser en grado sumo, en grado sumo es verdadero. Pero no porque el ser y lo verdadero sean lo mismo en la razón, sino porque, en la medida en que algo tiene entidad, en la misma medida le es natural el adecuarse al entendimiento. Así queda patente que la razón de verdadero sigue a la razón de ser.

6. A lo sexto ha de decirse que lo verdadero y el ser difieren por la razón en el sentido de que algo que está en la razón de lo verdadero no está en la razón del ser, pero no en el sentido de que algo que está en la razón del ser no esté en la razón de lo verdadero. No difieren, por tanto, en su esencia, ni entre sí se distinguen por diferencias opuestas.

7. A lo séptimo ha de decirse que lo verdadero no se extiende a algo más que el ser. Tomado de cierta manera, el ser se dice del no ser, en la medida en que el no ser es aprehendido por el entendimiento. Dícense, en cierto modo, entes la negación y la privación del ente, como escribe el Filósofo en *Metafísica IV*[45]. Dice, asimismo, Avicena, al principio de su *Metafísica*[46], que la enunciación sólo puede formularse del ser, porque se requiere que el entendimiento aprehenda aquello de lo que se formula la proposición. Por donde es patente que todo lo verdadero es, en cierto modo, ser.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS EN CONTRA[47]. 1. A lo primero de lo que en contra se objeta, ha de decirse que no es tautología decir «ente

5. Ad quintum dicendum quod dispositio non accipitur ibi secundum quod est in genere qualitatis sed secundum quod importat quendam ordinem: cum enim illa quae sunt causa aliorum essendi sint maxime entia et illa quae sunt causa veritatis sint maxime vera, concludit Philosophus quod idem est ordo alicui rei in esse et veritate, ita scilicet quod ubi invenitur quod est maxime ens, est maxime verum. Unde nec hoc ideo est quia ens et verum ratione sunt idem sed quia secundum hoc quod aliquid habet de entitate secundum hoc est natum adaequari intellectui, et sic ratio veri sequitur rationem entis.

6. Ad sextum dicendum quod verum et ens differunt ratione per hoc quod aliquid est in ratione veri quod non est in ratione entis, non autem ita quod aliquid sit in ratione entis quod non sit in ratione veri; unde nec per essentiam differunt nec differentiis oppositis ab invicem distinguuntur.

7. Ad septimum dicendum quod verum non est in plus quam ens: ens enim aliquo modo acceptum dicitur de non ente secundum quod non ens est apprehensum ab intellectu, unde in IV Metaphysicae dicit Philosophus quod negatio vel privatio entis uno modo dicitur ens, unde Avicenna etiam dicit in principio suae Metaphysicae quod non potest formari enuntiatio nisi de ente quia oportet illud de quo propositio formatur esse apprehensum ab intellectu. Ex quo patet quod omne verum est aliquo modo ens.

1. Ad primum vero eorum quae contra obiciuntur dicendum quod ideo non est nugatio cum dicitur «ens verum» quia aliquid exprimitur nomine veri quod non exprimitur nomine entis, non propter hoc quod re differant.

---

[45] *Metaph.* IV 1 (1003b5).

[46] *Metaph.* I c.6 (f.72vaC).

[47] *La mera distinción de razón entre ente y verdadero.* La segunda serie de objeciones lleva demasiado lejos la distinción y la presenta como si fuera distinción real. En realidad ni es

verdadero». Exprésase con el nombre verdadero algo que no se expresa con el nombre ente, pero no porque difieran realmente.

2. A lo segundo ha de decirse que, aunque es malo el fornicar, en cuanto que tiene entidad, puede, por naturaleza, conformarse al entendimiento y tener una entidad verdadera. Es así patente que lo verdadero no excede al ente ni por él es excedido.

3. A lo tercero ha de responderse que, cuando se dice «son diversos el ser y lo que es», el acto de ser se distingue de aquello a lo que conviene aquel acto. Pero sucede que el nombre de ente se toma del acto de ser y no de aquello a lo que el acto de ser conviene. Luego no es procedente la razón.

4. A lo cuarto ha de decirse que lo verdadero es posterior al ente en el sentido dicho de que la razón de verdadero difiere de la razón de ente.

5. A lo quinto ha de decirse que aquella razón falla en tres puntos. Primero, porque, aunque las personas divinas se distinguen en la realidad, lo que se apropia a las personas difiere sólo en la razón y no en la realidad. Segundo, porque, aunque las personas se distinguen realmente una de otra, no se distinguen realmente por la esencia. Por ello, tampoco la verdad, la cual se apropia a la persona del Hijo, se distingue del ser, que es cosa de la esencia. Tercero, aunque el ente, el uno, lo verdadero y lo bueno están más unidos en Dios que en las cosas creadas, no es necesario que también se distingan en las creaturas, por distinguirse en Dios. Acaece en aquellas cosas que no son por naturaleza una sola cosa realmente, como la sabiduría y la potencia, que, siendo una sola cosa en Dios, se distinguen realmente en las creaturas; sin embargo, el ente, el uno, lo verdadero y el bien son real-

2. Ad secundum dicendum quod quamvis istum fornicari sit malum, tamen secundum quod aliquid habet de entitate natum est hoc conformari intellectui et secundum hoc consequitur ibi ratio veri, et ita patet quod nec verum excedit nec exceditur ab ente.

3. Ad tertium dicendum quod cum dicitur «diversum est esse et quod est» distinguitur actus essendi ab eo cui ille actus convenit; nomen autem entis ab actu essendi sumitur, non ab eo cui convenit actus essendi, et ideo ratio non sequitur.

4. Ad quartum dicendum quod secundum hoc verum est posterius ente quod ratio veri differt ab entis ratione modo praedicto.

5. Ad quintum dicendum quod ratio illa deficit in tribus: primo quia quamvis personae divinae re distinguantur, appropriata tamen personis non differunt re sed tantum ratione; secundo quia etsi personae realiter ad invicem distinguantur non tamen realiter ab essentia distinguuntur, unde nec verum, quod appropriatur personae Filii, ab ente, quod se tenet ex parte essentiae; tertio quia etsi ens, unum, verum et bonum magis uniantur in Deo quam in rebus creatis, non tamen oportet quod ex quo distinguuntur in Deo, quod in rebus creatis etiam distinguantur realiter: hoc enim contingit de illis quae non habent ex ratione sua quod sint unum secundum rem, sicut sapientia et potentia, quae, cum in Deo sint unum secundum rem, in creaturis realiter distinguuntur; sed ens, unum, verum et bonum secundum rationem

---

tautología, ni es distinción real. Las propiedades llamadas trascendentales son modos de manifestación del ser, y no son separables, ni en Dios ni en las creaturas. El desarrollo de las propiedades o atributos, iniciado en la filosofía, se había llevado a cabo en los tratados medievales de teología, a partir de Felipe el Canciller. Tomás acoge esa tradición y la desarrolla tanto en filosofía como en teología. Precisa que el Verbo es la verdad, pero no por ello se distingue realmente de la esencia divina. Cf. G. VENTIMIGLIA, «Differenza e contradizione, Il problema dell'essere in Tommaso d'Aquino: esse, diversum, contradictio»: *Vita e Pensiero* (1997); A. LOBATO, *Ser y belleza* (Herder 1964); ID., *Ontologia,* I (Angelicum, Roma 1991) 176-192.

mente una sola cosa por naturaleza. Por tanto, son realmente una sola cosa donde se dan, aunque sea más perfecta la unidad con que se dan en Dios, que la que se da en las creaturas.

Artículo 2

¿La verdad del entendimiento es más principal que la de las cosas?[48]

Parece que no.

Argumentos[49]. 1. Lo verdadero y el ente se predican mutuamente, como se dijo[50]. El ente está más principalmente en las cosas que en el alma. Luego también lo verdadero.

suam habent quod sint unum secundum rem, unde ubicumque inveniantur, realiter unum sunt, quamvis sit perfectior unitas illius rei secundum quam uniuntur in Deo quam illius rei secundum quam uniuntur in creaturis.

Articulus secundus

Secundo quaeritur utrum veritas principalius inveniatur in intellectu quam in rebus. Et videtur quod non: verum enim, ut dictum est, convertitur cum ente; sed ens principalius invenitur in rebus quam apud animam; ergo et verum.

---

[48] Paralelos: *Super Periherm.* I lect.3; *Super Metaph.* VI lect.4. El artículo 2 prosigue la indagación en torno a la noción de verdad. El artículo 1 ha dejado en claro su afinidad con el ente, como fundamento, y con el entendimiento como término de una relación. Las múltiples definiciones de la verdad han sido ordenadas desde esos dos polos de la relación, el ente y el alma. Lo verdadero resulta una propiedad trascendental del ente, porque cumple las tres condiciones que se requieren para serlo: *sigue al ente* y no lo contrae, por lo cual es convertible con él, *despliega el ente* desde una perspectiva de razón que dice expresamente lo que sólo está implícito, y sigue un *proceso de manifestación,* donde se va del todo *in confuso,* al todo *explicite.* Lo verdadero verifica la *conversio,* la *additio,* que excluye la *negatio,* y una cierta *processio* u orden que pone la razón en sus conceptos. El artículo 2 da un paso más. Una vez que se ha desvelado la *«ratio veri»*, trata de precisar en cuál de los elementos de la relación se verifica primero. El discurso oscila entre los dos extremos, el de la entidad, o el del entendimiento. La clave para la solución de este problema, Tomás la encuentra en el entendimiento divino, en el cual se verifica de modo originario y absoluto el concepto de verdad. De él procede la verdad de las cosas. El peso ontológico de éstas es el fundamento de la verdad del entendimiento humano que debe adecuarse a ellas. De todo ello se deduce que la verdad, la *ratio veri,* consiste ante todo en la adecuación al entendimiento, o del entendimiento a las cosas. El teólogo Tomás ilumina el horizonte de la razón humana. Así desmiente la acusación que Heidegger hace a Platón, de haber cambiado el *lugar de la verdad,* de las cosas al entendimiento, y haber originado el *olvido del ser.*

[49] *La conversio.* Las objeciones presentan los dos aspectos de la verdad, el objetivo y el subjetivo. Si lo verdadero se *convierte con el ente,* es porque se identifica con él, y no con la *especie* expresa del entendimiento. Por tanto, la verdad está en las cosas. Si por el contrario la verdad está en el entendimiento, se reduce a un elemento subjetivo que no puede *convertirse* con la realidad de las cosas. Y si prevalece el elemento subjetivo, será verdad lo que piense el sujeto y no lo que las cosas son. Por tanto la dificultad persiste en cualquiera de las dos posiciones. La *conversio* es necesaria. Esta operación es un ejercicio de la mente por el cual dos conceptos pueden predicarse uno de otro sin que cambie la verdad que enuncian, porque mantienen la misma extensión. Ente y verdadero son convertibles. Se dice que *todo ente es verdadero,* y que *todo lo verdadero es ente.* La recta comprensión de esta *conversio* requiere una previa comprensión del ente, que para Tomás sólo se hace desde el acto de ser, y desde el entendimiento absoluto.

[50] Cf. el artículo 1.

2. Las cosas están en el alma por su especie y no por su esencia, como dice el Filósofo en *De Anima III*[51]. Si la verdad está principalmente en el alma, no será la esencia de la cosa sino su semejanza y especie, y lo verdadero será la especie del ente que existe fuera del alma. Pero la especie de la cosa que existe en el alma, no se predica de la cosa que está fuera del alma, como tampoco se convierte en ella. Convertirse es predicarse recíprocamente. Luego lo verdadero y el ser se predican mutuamente, lo cual es falso.

3. Todo[52] lo que está en algo, se ajusta a aquello en lo que está. Si la verdad está principalmente en el alma, el juicio sobre la verdad será según la estimación del alma. Se volverá así al error de los antiguos filósofos[53] que decían que es verdadero todo lo que alguien opina en el entendimiento, y que dos contradictorios son, a la par, verdaderos. Esto es absurdo.

4. Si[54] la verdad está principalmente en el entendimiento, es necesario que aparezca en la definición de la verdad lo que pertenece al entendimiento. En el libro de los *Soliloquios*[55], Agustín reprueba definiciones como ésta: *Lo verdadero es lo que es como aparece.* Según esto, no sería verdadero lo que no apareciera y es patente que esto es falso referido, por ejemplo, a las piedrecitas que están muy ocultas en las entrañas de la tierra. De modo parejo, reprueba[56] y refuta ésta: *Lo verdadero es como le parece al cognoscente, si éste quisiere y pudiere conocer.* Según esto, nada sería verdadero, a no ser que el cognoscente quisiere y pudiere conocer.

2. Praeterea, res sunt in anima non per essentiam sed per suam speciem, ut dicit Philosophus in III De anima: si ergo veritas principaliter in anima invenitur, non erit essentia rei sed similitudo et species eius, et verum erit species entis extra animam existentis. Sed species rei existens in anima non praedicatur de re quae est extra animam, sicut nec cum ipsa convertitur: converti enim est conversim praedicari; ergo nec verum convertetur cum ente, quod est falsum.

3. Praeterea, omne quod est in aliquo consequitur id in quo est; si ergo veritas principaliter est in anima, tunc iudicium de veritate erit secundum aestimationem animae, et ita redibit antiquorum philosophorum error qui dicebant omne quod quis opinatur in intellectu esse verum et duo contradictoria simul esse vera, quod est absurdum.

4. Praeterea, si veritas est in intellectu principaliter, oportet quod aliquid quod ad intellectum pertinet in diffinitione veritatis ponatur. Sed Augustinus huiusmodi diffinitionem reprobat in libro Soliloquiorum, sicut istam «Verum est quod ita est ut videtur», quia secundum hoc non esset verum quod non videtur, quod patet esse falsum de occultissimis lapillis qui sunt in visceribus terrae; et similiter reprobat et improbat istam «Verum est quod ita est ut cognitori videtur, si velit et possit cognoscere», quia secundum hoc non esset aliquid verum nisi cognitor vellet et posset cognoscere; et ea-

---

[51] *De anima* III 13 (431b28).

[52] Se atribuye la misma sentencia a diversos autores, aunque de formas diversas, por ejemplo, al *Liber de causis*, cf. *De Verit.* q.24 a.8 obi.6; a DIONISIO, en *Liber de Causis* y en *Super Sent.* II d.17 q.2 a.1 obi.3 (cf. DIONYS., *De div. nom.* cap.4 § 1: MG 3,693B; Dion 146), también en *De cael. hier.* c.12 § 2 (MG 3,293A; Dion 937); y a BOECIO citado en *De verit.* q.2 a.5 (cf. BOETIUS, *De consol.* V pr.4: ML 63,848C).

[53] Puede referirse a Parménides, Anaxágoras, Empédocles, Demócrito y Protágoras, según Aristóteles, como refiere el mismo TOMÁS, *In Anal. post.* I lect.44 (cf. Arist. *Metaph.* IV 9 y 12: 1009a6 y b12).

[54] Casi el mismo argumento se halla en *Summa fr. Alexandri* I pars n.89 arg.I y II (p.141).

[55] II c.5 (ML 32,888) tomado literalmente de *Summa fr. Alexandri* I pars n.89 (p.141).

[56] Agustín, anteriormente citado.

Sería la misma la razón de todas las otras definiciones en las que se pusiera algo que pertenece al entendimiento. Luego la verdad no está principalmente en el entendimiento.

EN CONTRA. El Filósofo en *Metafísica VI*[57]: *Lo falso y lo verdadero están en la mente, no en las cosas.*

2. Además, *la verdad*[58] *es la adecuación de la cosa y del entendimiento.* Sólo en el entendimiento puede darse esta adecuación. Luego sólo en el entendimiento se da la verdad.

SOLUCIÓN[59]. Ha de decirse que no es correcto que cuando algo se predica de muchas cosas en mayor o menor grado, la denominación primera se aplique a lo que es causa de los demás, sino más bien a aquello que cumple formalmente la realidad común completa. Así, por ejemplo, lo sano[60] se dice, primero, del animal, en el que se da formalmente la razón perfecta de la salud, aunque también se llame sana la medicina en cuanto causante de la salud.

En nuestro caso, como lo verdadero se dice de muchos anterior y posteriormente, es necesario que se diga con prioridad de aquello en lo que se da completa la razón de verdad. Ahora bien, la plenitud de todo movimiento u operación corresponde a su término. Y el movimiento de la potencia cognoscitiva se termina en el alma —en razón de que lo conocido debe amoldarse a la condición del cognoscente—. En cambio, el movi-

dem ratio esset de quibuscumque aliis diffinitionibus in quibus aliquid ad intellectum pertinens poneretur: ergo veritas non est principaliter in intellectu.

1. CONTRA, Philosophus VI Metaphysicae. «Non est falsum et verum in rebus sed in mente».

2. Praeterea, «veritas est adaequatio rei et intellectus»; sed haec adaequatio non potest esse nisi in intellectu; ergo nec veritas est nisi in intellectu.

SOLUTIO. Dicendum quod non oportet in illis quae dicuntur per prius et per posterius de multis, quod illud prius recipiat praedicationem communis quod est ut causa aliorum, sed illud in quo est primo ratio illius communis completa, sicut sanum per prius dicitur de animali, in quo primo perfecta ratio sanitatis invenitur, quamvis medicina dicatur sana ut effectiva sanitatis; et ideo, cum verum dicatur per prius et posterius de pluribus, oportet quod de illo per prius dicatur in quo primo invenitur completa ratio veritatis. Complementum autem cuiuslibet motus vel operationis est in suo termino. Motus autem cognitivae virtutis terminatur ad animam —oportet

---

[57] C.4 (1027b25) según la traducción medieval (ed. Geyer, p.313,74).

[58] Véase a.1 nota 35.

[59] *La analogía.* Para Tomás, siguiendo a Aristóteles, el ser se dice de muchos modos, y por ello también la verdad y lo verdadero: *to on legetai pollajoos (Metaph.* X 1: 2a15). El ente es diverso, múltiple, incluye los dos extremos, el de la unidad en su referencia al acto de ser, y el de la equivocidad en ser diferente, y los supera, dejando mayor peso a la diferencia, porque el existente es siempre singular, distinto. Por ello sólo la analogía es apta para dar razón del ser. Lo verdadero requiere la analogía en todos sus modos. Tomás nos ha dejado las huellas de su búsqueda de la analogía a lo largo de su obra y las diversas perspectivas que ha abierto a la misma en la filosofía. En este lugar, al buscar solución al problema de la verdad y la entidad, recurre a la analogía de atribución, que se da cuando un concepto es aplicado a muchos, pero en un orden a un primero, del cual proceden los demás. Era el camino seguido por Aristóteles al hablar de la salud. La verdad se dice de muchos, pero de modo primario se dice del entendimiento, y en orden a él se dice de las demás cosas (cf. *Summa* 1 q.13; A. DE LIBERA, «Analogie. La tradition antique et médiévale», en *Enciclopedie Universalis,* Supplément, 409-412).

[60] Ejemplo de ARISTÓTELES, *Metaph.* IV 1 (1003a35) y *Topic.* I c.15 (106b33).

miento de la potencia apetitiva se termina en la cosa. Y así, en *De Anima III*[61], el Filósofo pone cierto movimiento circular[62] en los actos del alma: la cosa, que está fuera del alma, mueve el entendimiento, y la cosa entendida mueve el apetito, y el apetito tiende hacia la cosa en la que el movimiento comenzó. Díjose[63] antes que el bien dice orden del ente al apetitivo y lo verdadero al intelecto. Y el Filósofo dice en *Metafísica VI*[64] que el bien y el mal están en las cosas, mientras que lo verdadero y lo falso están en la mente. Por otra parte, las cosas sólo se llaman verdaderas por ser adecuadas al entendimiento. Luego lo verdadero está antes en el entendimiento y derivadamente en las cosas.

No puede olvidarse que la cosa se compara de modo distinto con el entendimiento práctico y con el especulativo. El entendimiento práctico causa las cosas y es la medida de las cosas por él hechas[65]. El entendimien-

enim quod cognitum sit in cognoscente per modum cognoscentis—, sed motus appetitivae terminatur ad res: inde est quod Philosophus in III De anima ponit circulum quendam in actibus animae, secundum, scilicet quod res quae est extra animam movet intellectum, et res intellecta movet appetitum, et appetitus tendit ad hoc ut perveniat ad rem a qua motus incepit; et quia bonum, sicut dictum est, dicit ordinem entis ad appetitum, verum autem dicit ordinem ad intellectum, inde est quod Philosophus dicit VI Metaphysicae quod bonum et malum sunt in rebus, verum autem et falsum sunt in mente. Res autem non dicitur vera nisi secundum quod est intellectui adaequata, unde per posterius invenitur verum in rebus, per prius autem in intellectu.

Sed sciendum quod res aliter comparatur ad intellectum practicum, aliter ad speculativum: intellectus enim practicus causat res, unde est mensura rerum quae per ipsum fiunt, sed intellectus speculativus, quia accipit a rebus, est quodam modo

---

[61] *De anima* III 15 (433a14).

[62] *Circulus.* La imagen del círculo es frecuente en Aristóteles para interpretar los fenómenos de la naturaleza, partiendo de la experiencia del día, del sol, de las estaciones. Hay en la naturaleza un cierto retorno de lo mismo. Tomás prolonga esa tradición. En su primer acto académico *Rigans montes* glosa el texto bíblico de las aguas que caen de las nubes sobre los montes para volver a su origen. El esquema de sus obras es el neoplatónico del *exitus-reditus.* Aquí lo aplica a las operaciones del alma: Todo comienza en la existencia de las cosas que pasan por los sentidos y mueven el entendimiento, el cual, a su vez, mueve el apetito hacia la realidad de las cosas. Hay un círculo que va del *motus a rebus in animam,* y otro que es consiguiente *motus ab anima ad res.* La bondad del ser dice orden al apetito, la verdad dice orden al entendimiento. La bondad y la maldad están en las cosas, pero la verdad y la falsedad se dan en el entendimiento en la medida en que se adecua o no a las cosas. Por tanto la *ratio veri* se da en el entendimiento y en su adecuación en el retorno circular a la realidad de donde ha partido. El admirable prólogo *In III Sententiarum,* tiene su punto de partida en la frase bíblica del Eclesiástico 1,7: *Ad locum ubi exeunt, flumina revertuntur, ut iterum fluant.*

[63] En el artículo 1.

[64] *Metaph.* VI 4 (1027b25).

[65] *Intellectus et mensura.* La verdad implica la analogía de atribución, porque la *ratio veri* se dice de muchos modos y en primer lugar se dice del entendimiento. Porque la analogía va con el ser, el entendimiento se dice también de modos diversos. Siguiendo a Aristóteles, Tomás distingue el entendimiento en dos dimensiones, puede ser especulativo o práctico. Estas dos especies de entendimiento difieren en esto: «que el entendimiento *especulativo* considera lo verdadero en absoluto, mientras el entendimiento *práctico* considera lo verdadero en orden al obrar» (*In Sent.* III d.23 q.2 a.3 sol.2). La verdad en sí misma puede ser regla del obrar, y en ese caso el entendimiento especulativo se hace práctico, se dirige a la acción, se aplica al contingente, como en los actos de la virtud. El entendimiento práctico tiene una característica, que es causa de las cosas, y es la medida de las mismas. Así ocurre con las obras de arte, son causadas por el artífice. Dios, como supremo Artífice, causa las cosas, es la medida de las mismas. En cambio el entendimiento humano no causa las cosas, las presupone, y su conocimiento está medido por ellas. Desde esta concepción integral del entendimiento, divino y hu-

to especulativo, al depender de las cosas, es movido por las cosas mismas y las cosas lo miden. Por lo cual es patente que las cosas naturales, de las que nuestro entendimiento toma la ciencia, miden nuestro entendimiento, como se dice en *Metafísica X*[66]. Son, empero, medidas por el entendimiento divino, pues en él están todas las cosas, al igual que todas las obras de arte[67] están en el entendimiento del artífice. El entendimiento divino es medidor y no medido; la cosa natural es medidora y medida; nuestro entendimiento es medido y no medidor de las cosas naturales; sólo de las artificiales.

Situada entre dos entendimientos, la cosa natural se dice verdadera por la adecuación a ambos. Dícese verdadera según la adecuación al entendimiento divino, porque cumple aquello a lo que está ordenada por el entendimiento divino. Esto es evidente en Anselmo, libro *De veritate*[68]; y en Agustín, libro *De vera religione*[69]; y en Avicena, en la definición adu-

motus ab ipsis rebus, et ita res mensurant ipsum; ex quo patet quod res naturales, a quibus intellectus noster scientiam accipit, mensurant intellectum nostrum, ut dicitur X Metaphysicae, sed sunt mensuratae ab intellectu divino, in quo sunt omnia sicut omnia artificiata in intellectu artificis: sic ergo intellectus divinus est mensurans non mensuratus, res autem naturalis mensurans et mensurata, sed intellectus noster mensuratus et non mensurans res quidem naturales, sed artificiales tantum. Res ergo naturalis, inter duos intellectus constituta, secundum adaequationem ad utrumque vera dicitur: secundum enim adaequationem ad intellectum divinum dicitur vera in quantum implet hoc ad quod est ordinata per intellectum divinum, ut patet per Anselmum in libro De veritate et per Augustinum in libro De vera religione et per

---

mano, especulativo y práctico, Tomás logra una visión original de la verdad y de lo verdadero. Las cosas naturales, los entes, están como en medio de dos entendimientos: dicen relación de dependencia con el entendimiento divino que las crea, y su verdad está en realizar el plan del entendimiento divino sobre ellas, en acomodarse a esa medida divina; pero en relación con el entendimiento humano, ellas son el fundamento y la causa, y su verdad está en el entendimiento que se adecua a lo que son, en cuanto está medido por la realidad.

La noción de *mensura, medida,* aplicada al entendimiento tiene una singular fuerza expresiva. Procede de Aristóteles, quien dice que el *uno* es la primera medida de cada género, y especialmente la primera medida de la cuantidad (*Metaph.* X 1: 1052b20). En la tradición aristotélica la medida es lo que hace conocer. Lo dirá Galileo al dar razón del mundo desde las medidas de la matemática. Para Tomás la medida es *certificatio de mensurati quantitate (De Veritate* 2,9). La ciencia de las realidades es una medida, pero en realidad es una medida causada por las cosas mismas, más que *mensura,* la ciencia y la filosofía son *mensuratae.* Esta distinción entre el entendimiento especulativo y el práctico y la aplicación de medida al entendimiento divino y al humano, abre el camino a una nueva comprensión de la verdad del ente. Hay una verdad en el entendimiento práctico y otra en el especulativo. Tomás, comentando a Aristóteles, y la relación del entendimiento y la realidad, tiene en cuenta la inversión de la relación cuando el entendimiento es *medida* y cuando es *medido* por las cosas (*In X Met.* lect.2 n.1959).

Es muy expresiva la sentencia última de la respuesta de Tomás: si no hay entendimiento no hay verdad. En el caso, de suyo imposible, de que no hubiera ningún entendimiento, ni divino, ni humano, no habría ninguna verdad. Ese caso «imposible» no está lejos de la posición de los materialismos de la hora moderna, que han dejado a Dios para afirmar al hombre, pero han perdido del todo al hombre y a Dios. Por ello no pueden hablar de la verdad. Así se entiende la obsesión de algunos de comenzar por deshacer lo que llaman *el mito de la verdad,* aun cuando ninguno de los que afirman tales dislates esté dispuesto a admitir que sus afirmaciones son un auténtico mito.

[66] *Metaph.* X 2 (1053a31).

[67] AVERROES, *Metaph.* XII comm.16 (VIII, 318M), como refiere TOMÁS, *In Sent.* II d.15 q.1 a.2. Cf. *Summa Alberti* I tr.15 q.61 m.2.

[68] C.7 (ML 158,475B-C).

[69] C.36 (ML 34,151).

cida[70]; es a saber: *La verdad de cada cosa es la propiedad asignada a su ser.* Dícese verdadera la cosa según la adecuación al entendimiento «humano», porque le es natural formar de sí una estimación verdadera. Dícense, por el contrario, falsas las cosas *que naturalmente parecen lo que no son o como no son,* dícese en *Metafísica V*[71]. La primera razón de verdad se cumple antes en la cosa que la segunda: antes es su comparación con el entendimiento divino que con el humano. Si no existiera el entendimiento humano, serían no obstante verdaderas las cosas en orden al entendimiento divino. Si se entendiera que se quitan ambos entendimientos, y, por un imposible, permanecieren las cosas, no permanecería, en modo ninguno, la razón de verdad.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. A lo primero se responde que lo verdadero se dice primero del entendimiento verdadero y, posteriormente, de la cosa a él adecuada, como hemos dicho. En ambos casos, es convertible con el ente, aunque de manera distinta. Según las cosas de las que se dice, se identifica predicativamente con el ente (y es que todo ente es adecuado al entendimiento divino y es apto para adecuarse al entendimiento humano y viceversa). Si se toma como dicho del entendimiento, se identifica con el ente exterior no predicativamente, sino consecuentemente[72], en el sentido de que a la inteligencia verdadera corresponde un ente verdadero, y viceversa.

2. Con esto es evidente la respuesta a lo segundo.

3. A lo tercero ha de decirse que lo que está en algo sólo sigue a aquello en lo que está, cuando es causado por sus principios: así, la luz, causada en el aire por algo extrínseco, a saber, por el sol, sigue más al

Avicennam in diffinitione inducta, scilicet «veritas cuiusque rei est proprietas sui esse quod stabilitum est ei»; secundum autem adaequationem ad intellectum «humanum» dicitur res vera in quantum est nata de se facere veram aestimationem, sicut e contrario falsa dicuntur quae «sunt nata videri quae non sunt aut qualia non sunt» ut dicitur in V Metaphysicae. Prima autem ratio veritatis per prius inest rei quam secunda, quia prius est eius comparatio ad intellectum divinum quam humanum: unde, etiam si intellectus humanus non esset, adhuc res verae dicerentur in ordine ad intellectum divinum; sed si uterque intellectus, rebus remanentibus per impossibile, intelligeretur auferri, nullo modo ratio veritatis remaneret.

1. Responsio ergo ad primum quod, sicut ex iam dictis patet, verum per prius dicitur de intellectu vero et per posterius de re sibi adaequata, et utroque modo convertitur cum ente, sed diversimode, quia secundum quod dicitur de rebus convertitur cum ente per praedicationem —omne enim ens est adaequatum intellectui divino et potens adaequare sibi intellectum humanum, et e converso—, si autem accipiatur prout dicitur de intellectu, sic convertitur cum ente quod est extra animam non per praedicationem sed per consequentiam, eo quod cuilibet intellectui vero oportet quod respondeat aliquod ens, et e converso.

2. Per hoc patet solutio ad secundum.

3. Ad tertium dicendum quod illud quod est in aliquo non sequitur illud in quo est nisi quando causatur ex principiis eius: unde lux, quae causatur in aere ab extrinseco scilicet sole, sequitur motum solis magis quam aerem; similiter et veritas, quae est in anima causata a rebus, non sequitur aestimationem animae sed existentiam

---

[70] Cf. artículo 1, nota 35.

[71] *Metaph.* V, c.29 (1024b21), según la traducción medieval (ed. Geyer, p.295,89).

[72] Cf. ARISTÓTELES, *Praedic.* c.12 (14b11).

movimiento del sol que al aire. De modo parejo, también la verdad causada por las cosas en el alma sigue a la existencia de las cosas y no a la estimación del alma, pues *dícese verdadero o falso el enunciado, porque*[73] *la cosa es o no es.* De modo parejo, el entendimiento.

4. A lo cuarto ha de decirse que Agustín habla de la visión del entendimiento humano. De ella no depende la verdad de la cosa, pues son muchas las cosas que nuestro entendimiento no conoce. Pero no existe cosa alguna que el entendimiento divino no conozca en acto, y, en potencia, el entendimiento humano, porque el entendimiento se llama agente[74] *porque él hace todas las cosas,* y se llama posible el entendimiento *porque él puede hacerse todas las cosas.* En consecuencia, la visión en acto del entendimiento divino puede incluirse en la definición de la cosa verdadera, pero sólo en potencia en la definición del entendimiento humano. Todo esto es manifiesto por lo antes dicho[75].

rerum «quoniam eo quod res est vel non est, dicitur oratio vera vel falsa», similiter et intellectus.

4. Ad quartum dicendum quod Augustinus loquitur de visione intellectus humani, a qua rei veritas non dependet: sunt enim multae res quae nostro intellectu non cognoscuntur. Nulla tamen res est quam intellectus divinus non cognoscat actu et intellectus humanus in potentia, cum intellectus agens dicatur «quo est omnia facere», intellectus possibilis «quo est omnia fieri»: unde in diffinitione rei verae potest poni visio in actu intellectus divini, non autem intellectus humani nisi in potentia, sicut ex superioribus patet.

---

[73] ARISTÓTELES, *Praedic* c.5 (4b8) y c.12 (14b21) según la traducción de Boecio (ed. Minio-Paluello, p.13 y 38), como se dice en *De pot.* q.3 a.17 obi.29.

[74] ARISTÓTELES, *De anima* III c.5 (430a14), según la traducción antigua (ed. Alonso, p.320,25), como refiere TOMÁS, *Summa* I q.79 a.3 sed c.1.

[75] *Intellectus agens et possibilis.* La *ratio veri* se da en la adecuación entre el entendimiento y las cosas, adecuación que es muy diversa según se trate del entendimiento divino o humano, del especulativo o del práctico. En la última respuesta Tomás recuerda otra distinción de la potencia intelectiva del alma, que es doble: la de entendimiento *agente* y *posible.* A esta cuestión dedicó mucha atención Tomás en su vida, y le sirvió para dar una más acabada razón del hombre y de su estructura esencial. El problema era viejo de siglos. Su origen es griego. Tomás recuerda que con Anaxágoras la filosofía da un salto al lograr superar el orden sensible y descubrir el entendimiento que ordena y dispone las cosas materiales *(De subs. separatis,* c.1). Aristóteles en su tratado *De Anima* escribió una página singular, que no tiene igual en su obra: en los capítulos 4 y 5 habla de los dos entendimientos: que designa con los nombres de *agente* y *posible:* uno siempre en acto, como la luz, otro en potencia, como la materia. No estaba muy claro en su discurso si eran ambos potencias del alma, acto del cuerpo físico y orgánico, o eran algo no sólo distinto sino separado en su entidad. Esas páginas dieron origen a un sinfín de tratados entre los griegos, los árabes, y los latinos. Tomás salió al paso y dio su solución. Es el primer pensador que hace del entendimiento agente una potencia del alma. Su tratado *De unitate intellectus* es una consecuencia de su concepción del hombre, compuesto de cuerpo y alma, cuya potencia superior, más noble y divina es el entendimiento, y éste es doble: agente y posible. En este caso la aplicación al entendimiento divino, agente y causa de toda verdad, puede iluminar las actuales controversias en torno al papel de la subjetividad humana, problema que se ha convertido en el centro de la filosofía poskantiana. La dirección se ha invertido: conocer ya no es recibir, sino proyectar. Es una nueva distorsión de lo humano. Tomás encuentra esa capacidad del entendimiento agente en Dios, cuyo ser es espíritu y cuyo entendimiento es causa de las cosas que tiene siempre presentes.

Artículo 3

¿La verdad está sólo en el entendimiento que compone y divide?[76]

Parece que la verdad no está sólo en el entendimiento componente y dividente[77].

Argumentos. 1. Dícese lo verdadero por la comparación del ente con el entendimiento. Y la primera comparación por la que el entendimiento se compara con las cosas, es la que forma[78] las quididades de las cosas, al enunciar sus definiciones. Luego lo verdadero se da primero y principalmente en esta operación del entendimiento.

2. Además, *lo verdadero*[79] *es la adecuación de las cosas y del entendimiento.* Y así como el entendimiento que compone y divide puede adecuarse a las cosas, así también el entendimiento que entiende las quididades de las cosas. Luego la verdad no está sólo en el entendimiento que compone y divide.

Mas en contra está lo que se dice en *Metafísica VI*[80]: *Lo verdadero y lo falso están en la mente; no en las cosas; pero las cosas simples y la quididad, ni siquiera están en la mente.*

2. Además, en *Del alma III*[81]: *La inteligencia de los entes indivisibles está en aquello donde no tiene lugar ni lo verdadero ni lo falso.*

Respuesta. Ha de decirse que como lo verdadero se da antes en el entendimiento que en las cosas, así también se da antes en el acto del enten-

Articulus tertius

Tertio quaeritur utrum veritas sit tantum in intellectu componente et dividente. Et videtur quod non.

1. Verum enim dicitur secundum comparationem entis ad intellectum; sed p ma comparatio qua intellectus comparatur ad res est secundum quod format quic tates rerum concipiendo diffinitiones earum; ergo in ista operatione intellectus pri cipalius et prius invenitur verum.

2. Praeterea, «verum est adaequatio rerum et intellectus»; sed sicut intellectus componens et dividens potest adaequari rebus, ita intellectus intelligens quiditates rerum; ergo veritas non est tantum in intellectu componente et dividente.

Sed contra est quod dicitur in VI Metaphysicae «verum et falsum non sunt in rebus sed in mente; in simplicibus autem et quod quid est, nec in mente».

2. Praeterea, in III De anima, «indivisibilium intelligentia in illis est in quibus non est verum et falsum».

Responsio. Dicendum quod sicut verum per prius invenitur in intellectu quam in rebus, ita etiam per prius invenitur in actu intellectus componentis et dividentis

---

[76] Paralelos: *Summa* 1 q.16 a.2; *In Sent.* I d.19 q.5 a.1 ad 7; *In Periherm.* I lect.3; *In De anima* III, lect.11; *In Metaph.* VI lect.4.

El artículo 3 es una consecuencia de los anteriores o una aplicación de lo que Tomás ha puesto como piedra angular de su indagación acerca de la verdad: la *ratio veri.* Probado que esa *ratio* se verifica en el entendimiento, ha de darse allí donde el entendimiento pone algo propio que no pertenece a la realidad extramental.

[77] Aristóteles, como antes, a.1 nota 44.

[78] Tomás, *De spir. creat.* a.9 ad 6 propone que los árabes llamaban a esa operación del entendimiento «formación». Cf. Averroes, *De anima* III comm.21 (VI 1,166B) y Aristóteles, *De anima* III c.6 (430a26), según la traducción árabe-latina (ed. Averroes, antes, aquí).

[79] Véase a.1 nota 35.

[80] C.4 (1027b25) según la traducción medieval (ed. Geyer, p.313,74).

[81] C.6 (430a26) según la traducción antigua (ed. Alonso, p.333,1).

dimiento que compone y divide que en el acto del entendimiento que forma la quididad de las cosas. La razón de lo verdadero consiste en la adecuación de la cosa y del entendimiento. Lo mismo no se iguala a sí mismo, pues lo igual es cualidad de cosas diversas. Dase, primero, en el entendimiento la razón de verdad cuando el entendimiento comienza a tener algo propio que la cosa no tiene fuera del alma; aunque sí puede considerarse adecuación entre ella y algo que le corresponde. El entendimiento que forma la quididad de las cosas tiene sólo la semejanza de la cosa existente fuera del alma, al igual que el sentido, cuando recibe la especie de lo sensible. Pero tan pronto como comienza a juzgar la cosa aprehendida, el juicio mismo del entendimiento es algo propio de él que no se da fuera en la cosa. Y dícese verdadero el juicio, cuando se adecua a lo que está fuera, en las cosas. Y el entendimiento juzga la cosa aprehendida, cuando dice que algo es o no es y a esto llamamos el entendimiento que compone y divide. Dice, por ello, el Filósofo, en *Metafísica VI*[82], que *la composición y la división son propias del entendimiento; no de las cosas.* Luego la verdad se da primero en la composición y en la división del entendimiento.

Secundaria[83] y posteriormente está lo verdadero en el entendimiento que forma las quididades de las cosas o las definiciones. Por ello, una definición es verdadera o falsa en razón de la composición verdadera o falsa que instituye; por ejemplo, es falsa la definición del círculo aplicada al triángulo; o también cuando las partes de la definición son incompatibles en la cosa, como «animal insensible» es definición falsa de animal. Por tanto, dícese verdadera o falsa una definición sólo por su composición, al igual que se dice también verdadera la cosa en orden al entendimiento[84].

quam in actu intellectus quiditatem rerum formantis. Veri enim ratio consistit in adaequatione rei et intellectus; idem autem non adaequatur sibi ipsi sed aequalitas diversorum est; unde ibi primo invenitur ratio veritatis in intellectu, ubi primo intellectus incipit aliquid proprium habere quod res extra animam non habet, sed aliquid ei correspondens inter quae adaequatio attendi potest. Intellectus autem formans quiditatem rerum non habet nisi similitudinem rei existentis extra animam, sicut et sensus in quantum accipit speciem sensibilis. Sed quando incipit iudicare de re apprehensa, tunc ipsum iudicium intellectus est quoddam proprium ei quod non invenitur extra in re; sed quando adaequatur ei quod est extra in re, dicitur iudicium verum; tunc autem iudicat intellectus de re apprehensa quando dicit aliquid esse vel non esse, quod est intellectus componentis et dividentis: unde dicit etiam Philosophus in VI Metaphysicae quod «compositio et divisio est in intellectu et non in rebus». Et inde est quod veritas per prius invenitur in compositione et divisione intellectus.

Secundario autem dicitur verum et per posterius in intellectu formante quiditates rerum vel diffinitiones. Unde diffinitio dicitur vera vel falsa ratione compositionis verae vel falsae, ut quando scilicet dicitur esse diffinitio eius cuius non est, sicut si diffinitio circuli assignetur triangulo, vel etiam quando partes diffinitionis non possunt componi ad invicem, ut si dicatur diffinitio alicuius rei 'animal insensibile': haec enim compositio quae implicatur, scilicet aliquod animal est insensibile, est falsa. Et sic diffinitio non dicitur vera vel falsa nisi per ordinem ad compositionem sicut et res dicitur vera per ordinem ad intellectum.

---

[82] C.4 (1027b29) según la traducción medieval (ed. Geyer, p.315,49).

[83] Cf. ARISTÓTELES, *Metaph.* V 22 (1024b17).

[84] *Juicio y grados en la verdad.* La verdad no se da en el sentido, ni en la primera operación de la mente, la llamada *aprehensión simple,* sino que se da cuando la mente emite un juicio, afirmando, o negando, lo cual se designa en la filosofía de Aristóteles como acto de componer

Es patente por lo dicho que lo verdadero se dice primero de la composición o de la división del entendimiento; y, secundariamente, de las definiciones de las cosas en cuanto que se incluye en ellas una composición verdadera o falsa; tercero, de las cosas en cuanto que se adecuan al entendimiento divino o pueden naturalmente adecuarse al entendimiento humano; y, cuarto, dícese del hombre, porque elige cosas verdaderas o se forma estimación verdadera o falsa de sí o de las otras cosas por lo que dice o hace. Y las palabras reciben la predicación de la verdad, de la misma manera que los conceptos por ellas significados[85].

Patet ergo ex dictis quod verum per prius dicitur de compositione vel divisione intellectus; secundo dicitur de diffinitionibus rerum secundum quod in eis implicatur compositio vera vel falsa; tertio de rebus secundum quod adaequantur intellectui divino vel aptae natae sunt adaequari intellectui humano; quarto dicitur de homine propter hoc quod electivus est verorum vel facit existimationem de se vel de aliis veram vel falsam per ea quae dicit vel facit. Voces autem eodem modo recipiunt veritatis praedicationem sicut intellectus quos significant.

---

y de dividir. Cuando la mente afirma un predicado de un sujeto, compone; cuando niega algo, divide. Pero esta composición y división que es propia de la mente no puede ser arbitraria. Tiene que responder a la realidad. *Prima operatio respicit quidditatem, secunda respicit esse ipsius. Et quia ratio veritatis fundatur in esse, et non in quidditate, ideo veritas et falsitas proprie invenitur in secunda operatione (In Sent.* I d.19 q.5. art.1 ad 7). La adecuación o inadecuación se verifica propiamente en el juicio, el cual tiene que afirmar o negar. Al juicio sigue por necesidad la verdad o la falsedad. La conclusión de Tomás es integradora. Ya que la verdad se dice de modo análogo, puede admitir más o menos de la *ratio veri,* y por ello hay toda una gradación de la verdad. Tomás enumera cuatro grados en orden descendente: 1. En el juicio como composición y división del entendimiento; 2. En las definiciones en cuanto ya en ellas hay algo de verdad o falsedad; 3. En las cosas en cuanto están adecuadas al entendimiento divino, y son aptas para adecuarse al entendimiento humano; 4. En el hombre que hace sus opciones y emite juicios de sí o de los demás y los manifiesta en las palabras y en las obras.

[85] *La adecuación que implica la verdad.* Para Santo Tomás el entendimiento humano es el lugar de la verdad en la medida en que entiende las cosas tales cuales son: *In intellectu nostro ita est veritas, quia ita intelligit res, ut res se habent (Lectura super Joannem,* 18, lectio 6, n.2365). El entender las cosas tal cual son es la adecuación requerida para la verdad. La definición preferida por Tomás entre las nueve propuestas enuncia la *adaequatio rei et intellectus.* Los tres términos son sencillos, pero deben ser entendidos en su propio significado. La *res* que sirve de fundamento y de término a la relación consiste en la actualidad de un «ente», tomado en toda su amplitud analógica, que se presenta en su alteridad a la mente. La segunda operación se ejerce sobre este objeto. El *intellectus* implicado en la relación de verdad es el fruto de la segunda operación, que expresa a su modo el ser conocido en la intencionalidad pensada. Es signo mental de algo extramental. Hay adecuación entre ambos, no hay identidad. La *adaequatio* es una relación real entre esas dos entidades distintas. El acto de juicio implica la enunciación y el asentimiento a ella. Esta adecuación constituye la verdad humana, cuya finalidad es la manifestación de la cosa a la inteligencia, algo que trasciende la misma adecuación. «Las palabras adecuación e igualdad no deben tomarse aquí en su sentido primigenio, que es el matemático. [...] Hay por consiguiente que tomar esos términos en sentido analógico o proporcional, como relación de igualdad entre dos cantidades virtuales o de perfección, que son por un lado el ser de la cosa conocida, y por otro lo expresado por el verbo mental del juicio, que es un contenido inteligible» (S. RAMÍREZ, *La filosofía de Ortega y Gasset* [Herder, Barcelona 1955] 275-286).

Santo Tomás ha expresado de modos diversos esta adecuación del entendimiento a la cosa. «Siendo la verdad del entendimiento la adecuación del juicio con la realidad, en cuanto que el entendimiento afirma ser lo que realmente es y niega ser lo que realmente no es, es evidente que la verdad del entendimiento pertenece a lo que dice el entendimiento y no a la operación con la que lo expresa. Porque para la verdad del entendimiento no se requiere que el mismo entender se adecue a la realidad —pues ocurre a veces que la realidad es material, mientras que el entender es siempre inmaterial—; pero lo que es imprescindible es que lo que dice el entendimiento se adecue a la realidad, de tal suerte que se dé en la realidad tal como lo dice el entendimiento» (*Contra Gentes* I 59 n.495).

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. A lo primero ha de decirse que, aunque la formación de la quididad es la operación primera del entendimiento, con todo, el entendimiento no tiene, por ella, algo que en propiedad pueda adecuarse a la cosa. No se da allí, por tanto, propiamente verdad.

2. Con esto es patente la solución de lo segundo.

ARTÍCULO 4

¿Hay una sola verdad por la que todo lo demás es verdadero?[86]

Parece que sí.

1. Ad primum ergo dicendum quod quamvis formatio quiditatis sit prima operatio intellectus, tamen per eam non habet intellectus aliquid proprium quod possit rei adaequari et ideo non est ibi proprie veritas.

2. Et per hoc patet solutio ad secundum

ARTICULUS QUARTUS

Quarto quaeritur utrum sit tantum una veritas qua omnia sunt vera. Et videtur quod sic:

---

[86] Paralelos: *Summa* 1, q.16 a.6; *In Sent.* I d.19 q.5 a.2; y más adelante en artículo 8.

Una vez que ha sido descubierta la *ratio veri*, desde la cual se logra la adecuada noción de la verdad, Tomás procede al examen de sus características. La verdad tiene su fundamento y su peso ontológico en el ser, pero su realización en el juicio del entendimiento. La verdad como atributo del ente sigue al ser en cuanto dice relación de adecuación a la mente. Al teólogo le interesa de modo especial la verdad de Dios, en quien se realiza de modo pleno. La verdad que es Dios la descubre el hombre desde las cosas verdaderas, que participan de la verdad fontal, porque el entendimiento divino es la medida de toda verdad. La verdad de Dios se descubre al mismo tiempo que la verdad de las cosas, que son creadas por Dios. La *ratio veri* es análoga, puede realizarse de modos diversos. La analogía posibilita la comprensión de los contrarios en el mismo sujeto, la unidad y la pluralidad, la eternidad y la temporalidad, la inmutabilidad y el cambio, la participación y la esencia. El discurso acerca de la verdad amplía así su horizonte hacia la totalidad del ser, de Dios y del mundo. La verdad de Dios funda las verdades de las cosas y la participación en el ser es la regla de la participación en la verdad. Los cuatro artículos siguientes desvelan en esta superación de contrarios, al mismo tiempo, la verdad de Dios y la de las cosas que han sido creadas por él y están iluminadas con el rayo de su luz.

El artículo 4 abre esta senda de superación de los contrarios y da razón de todas las verdades desde una verdad fontal que las sustenta y no las anula. El tema del *uno y los muchos* (ἓν καὶ πολλά) está vigente desde los presocráticos y retorna constantemente en sus alternativas de *absorción* de los muchos en el uno, y de *disolución* del uno en la multitud. Parménides y Heráclito son pioneros de esta constante alternativa que abarca toda la historia del pasado y tiene su presencia en la actualidad. Tomás ha encontrado la solución desde el principio. La analogía sigue al ser y es su manifestación. El uno no está por encima del ser, sino que lo sigue como la primera de sus propiedades, tematizada por Aristóteles. La participación en el ser del uno funda la multitud y hace posible la comprensión de los contrarios, del uno y de los muchos. Cuando Tomás se interroga por la verdad, si es una sola o hay muchas verdades, se enfrenta con los dos extremos, el del neoplatonismo de Plotino, donde el uno fusiona todas las diferencias, y el pluralismo de las filosofías del equivocismo, donde nada hay común entre los entes, o entre Dios y su obra, porque Él es el totalmente Otro. Unidad y pluralidad son contrarios pero tienen un punto de encuentro. El artículo se desarrolla en la dialéctica de la superación de los contrarios. Frente a la posición de los defensores de una sola verdad, Tomás opone los que encuentran razones para la pluralidad. Su posición es coherente con la *ratio veri* y su realización en el entendimiento divino y en el entendimiento humano, en la realidad de Dios y en la realidad de las cosas creadas conforme a la medida de la mente divina. Puede afirmarse que se da una verdad por la cual son verdaderas todas las cosas, y que se dan muchas verdades como consecuencia de los muchos entendimientos y de la multitud de los entes.

ARGUMENTOS[87]. 1. Dice Anselmo[88], en el libro *De veritate*[89], que lo que el tiempo es a las cosas temporales, lo es la verdad a las cosas verdaderas. El tiempo es uno solo en orden a todas las cosas temporales. Luego la verdad será una en orden a todas las cosas verdaderas.

2. Uno decía que de dos modos se dice la verdad. De un modo, en cuanto que es lo mismo que la entidad de la cosa, como la define Agustín en el libro de los *Soliloquios*[90]: *Lo verdadero es lo que es*. Es necesario que así se den muchas verdades, puesto que muchas son las esencias de las cosas. De otro modo, como se expresa en el entendimiento. Hilario[91] la define en estos términos: *Lo verdadero es ser declarativo*. Como, de este modo, nada puede manifestarse al entendimiento a no ser según la virtud de la verdad primera divina, se sigue que todas las verdades son, en cierto modo, una en mover el entendimiento, al igual que todos los colores son uno en mover la vista en cuanto que la mueven, es a saber, bajo razón de una única luz. —Mas en contra. El tiempo de todas las cosas temporales es numéricamente uno. Si la verdad es a las cosas verdaderas como el tiempo a las cosas temporales, es necesario que la verdad de todas las cosas verdaderas sea numéricamente una. No basta que todas las verdades sean una sola cosa en el mover o sean una sola en el ejemplar.

3. En el libro *De veritate*[92], Anselmo argumenta de esta manera: si son muchas las verdades de las muchas cosas verdaderas, es necesario que las verdades varíen en conformidad con las variaciones de las cosas verda-

1. Anselmus enim dicit in libro De veritate quod sicut tempus se habet ad temporalia ita veritas ad res veras; sed tempus ita se habet ad omnia temporalia quod est unum tempus tantum; ergo ita se habebit veritas ad omnia vera quod erit tantum una veritas.

2. Sed dicebat quod veritas dupliciter dicitur: uno modo secundum quod est idem quod entitas rei, ut diffinit eam Augustinus in libro Soliloquiorum «Verum est id quod est», et sic oportet esse plures veritates secundum quod sunt plures essentiae rerum; alio modo prout exprimit se in intellectum, prout diffinit eam Hilarius «Verum est declarativum esse», et hoc modo, cum nihil possit aliquid manifestare intellectui nisi secundum virtutem primae veritatis divinae, omnes veritates quodam modo sunt unum in movendo intellectum, sicut et omnes colores sunt unum in movendo visum in quantum movent ipsum, in ratione scilicet unius luminis.- Sed contra, tempus est unum numero omnium temporalium; si ergo ita se habet veritas ad res veras sicut tempus ad temporalia, oportet omnium verorum unam esse numero veritatem, nec sufficit omnes veritates esse unum in movendo vel esse in exemplari unam.

3. Praeterea, Anselmus in libro De veritate sic argumentatur: si plurium verorum sunt plures veritates, oportet veritates variari secundum varietates verorum; sed veritates non variantur per variationem rerum verarum, quia, destructis rebus veris vel rec-

---

[87] *¿Una sola verdad?* Hacia esa posición llevan los argumentos de origen neoplatónico. Tomás los recoge sobre todo en los tratados de la verdad de San Anselmo y San Agustín; una verdad como un solo tiempo, una verdad que mueve el entendimiento, como un color la vista; una sola verdad que perdura aunque las cosas desaparezcan; una sola verdad porque ninguna cosa finita es su verdad; una sola verdad superior a la mente, por la cual juzga; todo cambia y la verdad permanece; todo lo creado tiene defectos, falsedad, luego una sola verdad. Tomás cita explícitamente la fuente agustiniana de donde proceden estas afirmaciones. Agustín afirma la suprema verdad de Dios, la verdad del Verbo, pero con el mismo vigor afirma contra Plotino la verdad de las cosas creadas (*Conf.* III 6,10; VII 10,16).

[88] Casi el mismo argumento está en *Summa fr. Alexandri* I pars. n.91 arg. contra 2 (p.147).

[89] C.13 (ML 158,486C).

[90] II c.5 (ML 32,889); cf. a.1 nota 5.

[91] Cf. a.1 nota 38.

[92] C.13 (ML 158,484C).

deras. Pero no varían las verdades con la variación de las cosas verdaderas, porque, destruidas las cosas verdaderas o rectas, permanecen la verdad y la rectitud en cuya conformidad son verdaderas y correctas esas cosas. Por consiguiente, una sola es la verdad. Prueba la menor. Destruido el signo, permanece lo correcto de la significación, pues es correcta la significación de lo que aquel signo significaba. Por la misma razón, destruido todo lo verdadero o correcto, permanece su rectitud o verdad.

4. En las cosas creadas, no existe aquello de lo que es verdad, como la verdad del hombre no es el hombre, ni la carne la verdad de la carne. Si bien es verdadero todo ente creado, ningún ente creado es la verdad. Luego toda verdad es increada y sólo hay una.

5. Sólo Dios es mayor que la mente humana, como dice Agustín[93]. Ahora bien, en el libro de los *Soliloquios*[94], Agustín prueba que la verdad es de tal manera mayor que la mente humana que no puede imaginarse que sea menor, pues si lo fuera, la mente humana juzgaría la misma verdad, lo cual es falso. —En efecto, no la juzga sino que juzga según ella, al igual que el juez no juzga la ley sino juzga conforme a ella, como él mismo dice en el libro *De vera religione*[95]—. De modo parejo, tampoco puede decirse que sea igual a ella, porque el alma juzga todas las cosas según la verdad y no según ella misma. Luego sólo Dios es la verdad y no hay más que una sola verdad.

6. Además, en el libro de *LXXXIII Cuestiones*[96], Agustín prueba que la verdad no se percibe por el sentido del cuerpo de esta manera: el sentido sólo percibe lo mudable. En cambio, la verdad es inmutable e imperceptible por los sentidos. De modo parejo, puede argüirse: todo lo creado es mudable y la verdad es inmutable. Luego la verdad no es creatura, sino cosa increada. Por tanto, sólo hay una verdad.

s, adhuc remanet veritas et rectitudo secundum quam sunt vera vel recta; ergo est na tantum veritas. Minorem probat ex hoc quia destructo signo adhuc remanet rectitudo significationis, quia rectum est ut significetur hoc quod illud signum significabat; et eadem ratione, destructo quolibet vero vel recto, eius rectitudo vel veritas remanet.

4. Praeterea, in creatis nihil est id cuius est veritas, sicut veritas hominis non est homo nec veritas carnis est caro; sed quodlibet ens creatum est verum; ergo nullum ens creatum est veritas; ergo omnis veritas est increatum, et ita est tantum una veritas.

5. Praeterea, nihil est maius mente humana nisi Deus, ut dicit Augustinus; sed veritas, ut probat Augustinus in libro Soliloquiorum, est maior mente humana, quia non potest dici quod sit minor: sic enim haberet mens humana de veritate iudicare, quod falsum est, —non enim de ea iudicat sed secundum eam, sicut et iudex non iudicat de lege sed secundum eam, ut idem dicit in libro De vera religione—; similiter nec etiam dici potest quod sit ei aequalis, quia anima iudicat omnia secundum veritatem non autem iudicat omnia secundum se ipsam; ergo veritas non est nisi Deus, et ita est tantum una veritas.

6. Praeterea, Augustinus probat in libro LXXXIII Quaestionum quod veritas non percipitur sensu corporis, hoc modo: nihil percipitur a sensu nisi mutabile; sed veritas est immutabilis; ergo sensu non percipitur. Similiter argui potest: omne creatum est mutabile; sed veritas non est mutabilis; ergo non est creatura; ergo est res increata; ergo est tantum una veritas.

---

[93] Por ejemplo, *De lib. arb.* I c.10 (ML 32,1233), allí mismo II c.6 (ML 32,1248) y *De Trin.* XV, c.1 (ML 42,1057).

[94] Más correcto, en *De lib. arb.* II c.12 (ML 32,1259).

[95] C.31 (ML 34,148).

[96] Cuestión 9 (ML 40,13).

7. A este propósito, Agustín[97] argumenta allí mismo de este modo: *No se da sensible ninguno que no tenga algo semejante a lo falso, de manera que no pueda distinguirse, pues, dejando de lado otras cosas, lo que sentimos por el cuerpo, incluso cuando no está presente en los sentidos, percibimos sin embargo sus imágenes como si estuvieran presentes como ocurre en el sueño y en la cólera.* Pero la verdad no tiene nada que parezca falso, por lo cual no se percibe por el sentido. De modo parejo, puede argüirse: todo lo creado tiene algo semejante a lo falso, en cuanto tiene algo defectuoso. Luego nada creado es verdad y no hay más que una verdad.

MAS EN CONTRA[98], Agustín, en el libro *De vera religione*[99]: *Como la semejanza es la forma de las cosas semejantes, así la verdad es la forma de las cosas verdaderas.* De entre muchos semejantes, hay muchas semejanzas; y de entre muchas cosas verdaderas, hay muchas verdades.

2. Además, como toda verdad creada es derivación ejemplada de la verdad increada, así toda luz intelectual es derivación ejemplada de la luz increada y de ella tiene la virtud de manifestar. Pero decimos que son muchas las luces inteligibles, como es patente por Dionisio[100]. Luego parece que, de igual manera, ha de concederse sin más que son muchas las verdades.

7. Praeterea, ibidem Augustinus argumentatur ad idem hoc modo: «nullum sensibile est quod non habeat aliquid simile falso ita ut internosci non possit, nam, ut alia praetermittam, omnia quae per corpus sentimus, etiam cum ea non adsunt sensibus, imagines tamen eorum patimur tamquam prorsus adsint, velut in somno, vel in furore»; sed veritas non habet aliquid simile falso; ergo veritas sensu non percipitur. Similiter argui potest: omne creatum habet aliquid simile falso in quantum habet aliquid de defectu; ergo nullum creatum est veritas, et sic est una tantum veritas.

SED CONTRA, Augustinus in libro De vera religione, «Sicut similitudo est form: similium, ita veritas est forma verorum»; sed plurium similium plures similitudines ergo plurium verorum plures veritates.

2. Praeterea, sicut omnis veritas creata derivatur a veritate increata exemplariter et ab ea suam veritatem habet, ita omne lumen intelligibile a prima luce increata derivatur exemplariter et vim manifestandi habet; dicimus tamen esse plura lumina intelligibilia, ut patet per Dionysium; ergo videtur consimili modo concedendum simpliciter esse plures veritates.

---

[97] En el lugar antes citado.

[98] *¿Muchas verdades?* La verdad absoluta de Dios no sólo no impide sino que funda la posibilidad de muchas verdades. De nuevo la fuente es neoplatónica con citas de Dionisio y de Agustín: una forma y muchas semejanzas, una luz ejemplar y muchas luces para entender; como en el color hay gamas diferentes, así en la verdad de las cosas; la verdad increada, como la potencia, no anula las verdades creadas. Dios es causa eficiente, ejemplar y final, y por ello como hay muchos entes, y muchas bondades, puede haber muchas verdades; la verdad dice relación a la causa ejemplar, que es una pero hay muchos modos de imitarla, por ello muchas verdades; es una la *ratio veri,* pero son diversas las adecuaciones al entendimiento, por ello es posible la multitud de los entes verdaderos; la verdad es luz del alma, creada, y por ello puede ser múltiple.

Tomás presenta las pruebas de la posibilidad y de la existencia de la pluralidad de la verdad con verdadero equilibrio, y siempre con relación a la unidad fontal. La unidad precede siempre la multitud y la hace posible en cualquiera de los órdenes del ser y del conocer. No es lícita una defensa del pluralismo absoluto.

[99] C.36 (ML 34,152).

[100] *De cael. hier.* c.13 § 3 (MG 3,301D; Dion. 956).

3. Además, ha de decirse que, aunque los colores reciben el inmutar la vista de la virtud de la única luz y, no obstante, son esencialmente muchos y diferentes los colores y sólo parcialmente pueden llamarse un solo color. Luego aunque todas las verdades creadas se manifiestan al entendimiento en virtud de una primera verdad, sólo parcialmente podrá decirse que es una sola verdad.

4. Además, como la verdad creada no puede manifestarse al entendimiento, si no es en virtud de la verdad increada, así ninguna potencia de la creatura puede obrar algo, si no es en virtud de la potencia increada. Pero en modo alguno decimos que sea una la potencia de todos los que tienen potencia. Luego tampoco puede decirse que sea una la verdad de todas las cosas verdaderas.

5. Además, Dios se compara con las cosas con una relación de triple causalidad: de la eficiente, de la ejemplar y de la final. Por cierta apropiación, la entidad de las cosas dice relación a Dios como a causa eficiente; la verdad como a causa ejemplar; la bondad como a causa final, aunque cada una puede decir relación a cada otra, hablando con propiedad. Pero no decimos nunca en el lenguaje que sea una la bondad de todos los bienes o una la entidad de todos los entes. Luego tampoco podemos decir que es una la verdad de todas las cosas verdaderas.

6. Además, aunque una es la verdad increada que todas las verdades readas toman como ejemplar, no todas la toman como ejemplar de la nisma manera, porque, aunque ella sea el mismo ejemplar de todos, no todas son ejemplares iguales, como se lee en el libro *De causis* [101]. Por ello, tómanse de distinto modo como ejemplar la verdad de las cosas necesarias y la de las contingentes. El modo diverso de imitar el ejemplar divino es causa de la diversidad en las cosas creadas. Luego danse simplemente muchas verdades creadas.

3. Praeterea, colores, quamvis habeant ex virtute lucis quod moveant visum, tamen simpliciter dicuntur esse plures colores et differentes, nec possunt dici esse unum nisi secundum quid; ergo, quamvis et omnes veritates creatae se intellectui exprimant virtute primae veritatis, non tamen ex hoc dici poterit una veritas nisi secundum quid.

4. Praeterea, sicut veritas creata non potest se intellectui manifestare nisi virtute veritatis increatae, ita nulla potentia in creatura potest aliquid agere nisi virtute potentiae increatae; nec aliquo modo dicimus esse unam potentiam omnium habentium potentiam; ergo nec dicendum est aliquo modo esse unam veritatem omnium verorum.

5. Praeterea, Deus comparatur ad res in habitudine triplicis causae, scilicet effectivae, exemplaris et finalis, et per quamdam appropriationem entitas rerum refertur ad Deum ut ad causam efficientem, veritas ut ad causam exemplarem, bonitas ut ad causam finalem, quamvis etiam singula possunt ad singula referri secundum locutionis proprietatem; sed non dicimus aliquo modo locutionis esse unam bonitatem omnium bonorum aut unam entitatem omnium entium; ergo nec dicere debemus unam veritatem omnium verorum.

6. Praeterea, quamvis sit una veritas increata a qua omnes veritates creatae exemplantur, non tamen eodem modo exemplantur ab ipsa, quia, quamvis ipsa similiter se habeat ad omnia, non tamen similiter omnia se habent ad ipsam, ut dicitur in libro De causis: unde alio modo exemplatur ab ipsa veritas necessariorum et contingentium; sed diversus modus imitandi exemplar divinum facit diversitatem in rebus creatis; ergo sunt simpliciter plures veritates creatae.

---

[101] Comm.24 (23).

7. Además, *la verdad es la adecuación al entendimiento de la cosa y del entendimiento*[102]. Pero no puede ser una la adecuación de cosas específicamente diversas al entendimiento. Luego como las cosas verdaderas son específicamente diversas, no puede ser una la verdad de todas las cosas verdaderas.

8. Además, dice Agustín en el libro *De Trinitate XII*[103]: *Ha de creerse que hay una tal conexión entre la naturaleza de la mente humana y las cosas inteligibles, que aquélla capta todo lo que conoce en cierta luz de su mismo género.* Ahora bien, la verdad es la luz por la que el alma conoce todas las cosas. Luego la verdad es del mismo género que el alma y necesariamente es cosa creada. Por tanto, diversas serán las verdades en creaturas diversas.

RESPUESTA[104]. Ha de decirse que es evidente por lo dicho[105] que la verdad se da propiamente en el entendimiento humano o divino, como la salud[106] en el animal. Dase la verdad en las otras cosas por su relación con

7. Praeterea, «veritas est adaequatio rei et intellectus»; sed diversorum specie non potest esse una adaequatio ad intellectum; ergo cum res verae sint specie diversae, non potest esse una veritas omnium verorum.

8. Praeterea, Augustinus dicit in libro XII De Trinitate «Credendum est mentis humanae naturam rebus intelligibilibus sic esse connexam ut in quadam luce sui generis omnia quae cognoscit intueatur»; sed lux per quam anima cognoscit omnia est veritas; ergo veritas est de genere ipsius animae, et ita oportet veritatem esse rem creatam: unde in diversis creaturis erunt diversae veritates.

RESPONSIO. Dicendum quod, sicut ex praedictis patet, veritas proprie invenitur in intellectu humano vel divino, sicut sanitas in animali; in rebus autem aliis invenitur

---

[102] Véase a.1 nota 35.

[103] C.15 (ML 42,1011).

[104] *Participación, analogía y pluralidad.* Tomás busca la solución al problema de la unidad y la pluralidad desde la analogía de atribución, en la cual hay un primero en orden al cual y desde el cual se denominan los muchos, como acontece con la sanidad. En la verdad el primer analogado es el entendimiento divino. A partir de él, Tomás establece la escala de los analogados: la verdad se encuentra *primo et proprie* en el entendimiento divino, en el entendimiento humano *secundario et proprie,* en las cosas *secundario et improprie.* Por ello la verdad es una en Dios, múltiple en los entendimientos creados, y múltiple en las cosas creadas, cada una de las cuales tiene su entidad. La verdad de las cosas en relación con el entendimiento creado es en cierto modo accidental para las cosas, porque aunque no hubiese entendimientos, ellas tienen su verdad. En cambio, por ser creadas y participar el ser, su relación con el creador y con el entendimiento divino es esencial, y se dicen verdaderas por esa relación constitutiva. Desde esta perspectiva resulta claro que hay una sola verdad fontal, de la cual deriva toda verdad, y es la verdad del entendimiento divino, y, al mismo tiempo, en un orden secundario hay muchas verdades, no sólo porque los entes son múltiples, sino porque de un ente se pueden dar muchas verdades en diversas mentes, pero de un ente hay una sola verdad. La verdad del entendimiento divino, por la cual se dicen las cosas verdaderas, no es *forma inherente,* como lo es la entidad de la cosa por la cual se dice también verdadera. La analogía de atribución evita el panteísmo y posibilita la solución al problema real de lo uno y los muchos.

A partir del primer tratado acerca de la verdad, que Tomás hizo en el Comentario a las Sentencias, la participación y la analogía son la clave para la solución del problema de lo uno y los muchos. En la respuesta a la primera objeción, Tomás recurre a la noción aristotélica de la analogía de atribución, con el ejemplo de la salud, que se dice de muchos modos, y distingue tres clases de analogía *secundum intentionem, secundum esse, secundum esse et intentionem.* Es justo mencionar el análisis que Santiago Ramírez ha hecho de este texto, y su desarrollo en la obra posterior en varios volúmenes. Cf. S. RAMÍREZ, «En torno a un famoso texto de Santo Tomás sobre la analogía»: *Sapientia* 8 (1953) 166-192. ID., *Opera omnia,* II-IV (CSIC, Madrid 1970).

[105] En el a.2.

[106] Ejemplo tomado de Aristóteles, cf. arriba a.2 nota 60.

el entendimiento, al igual que ocurre con la salud, que se dice de otras cosas porque son eficientes o conservativas de la salud del animal. Así, pues, la verdad está primero y propiamente en el entendimiento divino; en el entendimiento humano, propia y secundariamente; en las cosas impropia y secundariamente y sólo en cuanto referida a una de las otras dos verdades. Por tanto, una sola es la verdad del entendimiento divino y de ella se derivan al entendimiento humano muchas verdades, *como muchas son las imágenes que, de un solo rostro del hombre, se reflejan en el espejo,* como dice la glosa[107] de: *Disminuyeron las verdades de los hijos de los hombres.* Pero son muchas las verdades que se dan en las cosas, al igual que las entidades de las cosas.

La verdad que se dice de las cosas en comparación con el entendimiento humano, es, en cierta manera, accidental a las cosas, porque en el supuesto de que no se diera, ni pudiera darse, el entendimiento humano, la cosa permanecería en su esencia. Sin embargo, la verdad que de ellas se dice en comparación con el entendimiento divino, las acompaña inseparablemente, porque sólo pueden subsistir por el entendimiento divino, que las produce en el ser. Además, la verdad está antes en la cosa en comparación con el entendimiento divino que con el humano: se compara con el entendimiento divino como con su causa; con el entendimiento humano sólo en cierta manera como con su efecto, porque el entendimiento toma de las cosas la ciencia. Así, pues, dícese, de manera más principal, verdadera una cosa en orden a la verdad del entendimiento divino que en orden a la verdad del entendimiento humano. Si se toma la verdad propiamente dicha, por la que todas las cosas son principalmente verdaderas, todas ellas son verdaderas por una verdad: por la verdad del entendimiento divino. En este sentido, Anselmo habla en el libro *De veritate*[108]. Si se toma la verdad propiamente dicha por la que las cosas se dicen secundariamente verdaderas, muchas son

veritas per relationem ad intellectum, sicut et sanitas dicitur de quibusdam aliis in quantum sunt effectiva vel conservativa sanitatis animalis. Est ergo veritas in intellectu divino quidem primo et proprie, in intellectu vero humano proprie quidem sed secundario, in rebus autem improprie et secundario, quia nonnisi per respectum ad alteram duarum veritatum. Veritas ergo intellectus divini est una tantum, a qua in intellectu humano derivantur plures veritates, «sicut ab una facie hominis resultant plures similitudines in speculo», sicut dicit glosa super illud «Diminutae sunt veritates a filiis hominum»; veritates autem quae sunt in rebus sunt plures sicut et rerum entitates.

Veritas autem quae dicitur de rebus in comparatione ad intellectum humanum, est rebus quodam modo accidentalis, quia, posito quod intellectus humanus non esset nec esse posset, adhuc res in sua essentia permaneret; sed veritas quae de eis dicitur in comparatione ad intellectum divinum, eis inseparabiliter concomitatur, cum nec subsistere possint nisi per intellectum divinum eas in esse producentem. Per prius etiam inest rei veritas in comparatione ad intellectum divinum quam humanum, cum ad intellectum divinum comparetur sicut ad causam, ad humanum autem quodam modo sicut ad effectum in quantum intellectus scientiam a rebus accipit: sic ergo res aliqua principalius dicitur vera in ordine ad veritatem intellectus divini quam in ordine ad veritatem intellectus humani. Si ergo accipiatur veritas proprie dicta secundum quam sunt omnia principaliter vera, sic omnia sunt vera una veritate, scilicet veritate intellectus divini: et sic Anselmus de veritate loquitur in libro De veritate; si autem accipiatur veritas proprie dicta secundum quam secundario res verae dicuntur,

[107] Petrus Lombardus, *Glossa* Ps. XI, 2 (ML 191,155A).
[108] Como antes, notas 90 y 94.

las verdades de muchas cosas verdaderas. Y, de una cosa verdadera, muchas verdades en almas diversas. Si se toma la verdad impropiamente dicha por la que todas las cosas se dicen verdaderas, muchas son las verdades de muchas cosas verdaderas. Y de una cosa verdadera hay una sola verdad. Dícense verdaderas las cosas por la verdad que está en el entendimiento divino o en el entendimiento humano, como se dice sano el alimento por la salud que está en el animal y no a modo de forma inherente. Denomínase a modo de forma inherente por la verdad que está en la cosa misma, que no es más que la entidad adecuada al entendimiento o que el entendimiento se adecua a ella, al igual que se llama el alimento por una cualidad inherente, por la que se dice sano.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. A lo primero ha de decirse que el tiempo se compara con las cosas temporales como la medida con lo medido. Es patente que Anselmo habla de aquella verdad que es la medida de todas las cosas verdaderas y que es numéricamente una, al igual que uno solo es el tiempo, como se concluye del argumento segundo. Pero la verdad que está en el entendimiento humano o en las cosas mismas, no se compara con las cosas como medida extrínseca y común a las cosas medidas, sino o como lo medido con la medida, como acaece en la verdad del entendimiento humano y entonces varía necesariamente según la variedad de las cosas, o se compara también como medida intrínseca, como acaece en la verdad que está en las cosas mismas y entonces también se multiplican necesariamente estas medidas según la pluralidad de las cosas medidas, como son diversas las dimensiones de cuerpos diversos.

2. Concedemos lo segundo.

3. A lo tercero ha de decirse que la verdad que permanece, una vez destruidas las cosas, es la verdad del entendimiento divino. Ésta es simplemente una en número. Pero la verdad que está en las cosas o en el alma, varía según la variedad de las cosas.

sic sunt plurium verorum plures veritates, et etiam unius veri plures veritates in animabus diversis; si autem accipiatur veritas improprie dicta secundum quam omnia dicuntur vera, sic sunt plurium verorum plures veritates, sed unius veri tantum una veritas. Denominantur autem res verae a veritate quae est in intellectu divino vel in intellectu humano sicut denominatur cibus sanus a sanitate quae est in animali et non sicut a forma inhaerente; sed a veritate quae est in ipsa re, quae nihil aliud est quam entitas intellectui adaequata vel intellectum sibi adaequans, denominatur sicut a forma inhaerente, sicut cibus denominatur sanus a qualitate sua, a qua sanus dicitur.

1. Ad primum ergo dicendum quod tempus comparatur ad temporalia sicut mensura ad mensuratum; unde patet quod Anselmus loquitur de illa veritate quae est mensura omnium rerum verarum, et ista est una numero tantum, sicut tempus unum, ut in secundo argumento concluditur. Veritas autem quae est in intellectu humano vel in ipsis rebus, non comparatur ad res sicut mensura extrinseca et communis ad mensurata, sed vel sicut mensuratum ad mensuram, ut est de veritate intellectus humani, et sic oportet eam variari secundum varietatem rerum; vel sicut mensura intrinseca, sicut est de veritate quae est in ipsis rebus, et has etiam mensuras oportet plurificari secundum pluralitatem mensuratorum, sicut diversorum corporum sunt diversae dimensiones.

2. Secundum concedimus.

3. Ad tertium dicendum quod veritas quae remanet destructis rebus, est veritas intellectus divini: et haec simpliciter est una numero; veritas autem quae est in rebus vel in anima variatur ad varietatem rerum.

4. A lo cuarto ha de responderse que, cuando se dice «ninguna cosa es su verdad», se entiende de las cosas que tienen ser completo en la naturaleza, al igual que cuando se dice «ninguna cosa es su ser». Sin embargo, el ser de la cosa es algo creado y, del mismo modo, es creada la verdad de la cosa.

5. A lo quinto ha de decirse que la verdad según la cual el alma juzga todas las cosas, es la verdad primera. Como de la verdad del entendimiento divino fluyen al entendimiento angélico las especies [109] innatas de las cosas por las que ellos conocen todo, así la verdad de los primeros principios, por la que juzgamos todas las cosas, fluye ejemplarmente de la verdad del entendimiento divino a nuestro entendimiento. Como sólo podemos juzgar en conformidad con ella, en la medida en que es semejanza de la verdad primera, puede decirse que juzgamos todas las cosas según la verdad primera.

6. A lo sexto ha de decirse que aquella verdad inmutable es la verdad primera y ésta no se percibe por los sentidos ni es algo creado.

7. A lo séptimo ha de decirse que la verdad creada no tiene nada semejante a lo falso, aunque toda creatura tenga algo semejante a lo falso en el mismo grado en que es deficiente. La verdad no sigue a la cosa creada en lo que es deficiente, sino en lo que se aparta de la deficiencia y se configura con la primera verdad.

Respuesta a los argumentos en contra. 1. A lo primero que en contra se objeta, ha de decirse que la semejanza se da propiamente en ambos semejantes. En cambio, la verdad al ser cierta conveniencia del entendimiento y de la cosa, se da propiamente en el entendimiento y no en ambos. Como es uno el entendimiento divino, por cuya conformidad todas las cosas son o se dicen verdaderas, todas las cosas son necesariamente verdaderas según una verdad, aunque las semejanzas son diversas en los muchos semejantes.

4. Ad quartum dicendum quod, cum dicitur «nulla res est sua veritas», intelligitur de rebus quae habent esse completum in natura, sicut et cum dicitur «nulla res est suum esse»: et tamen esse rei quaedam res creata est; et eodem modo veritas rei aliquid creatum est.

5. Ad quintum dicendum quod veritas secundum quam anima de omnibus iudicat, est veritas prima: sicut enim a veritate intellectus divini effluunt in intellectum angelicum species rerum innatae, secundum quas omnia cognoscunt, ita a veritate intellectus divini procedit exemplariter in intellectum nostrum veritas primorum principiorum, secundum quam de omnibus iudicamus; et quia per eam iudicare non possemus nisi secundum quod est similitudo primae veritatis, ideo secundum primam veritatem dicimur de omnibus iudicare.

6. Ad sextum dicendum quod veritas illa immutabilis est veritas prima, et haec neque sensu percipitur neque aliquid creatum est.

7. Ad septimum dicendum quod ipsa etiam veritas creata non habet aliquid simile falso, quamvis creatura quaelibet aliquid simile falso habeat: in tantum enim creatura aliquid simile falso habet, in quantum deficiens est; sed veritas non ex ea parte rem consequitur creatam qua deficiens est, sed secundum quod a defectu recedit, primae veritati conformata.

1. Ad primum vero eorum quae contra obiciuntur dicendum est quod similitudo proprie invenitur in utroque similium; veritas autem cum sit quaedam convenientia intellectus et rei, non proprie invenitur in utroque sed in intellectu; unde, cum sit unus intellectus, scilicet divinus, secundum cuius conformitatem omnia vera sunt et dicuntur, oportet omnia vera esse secundum unam veritatem, quamvis in pluribus similibus sint diversae similitudines.

[109] Cf. q.8 a.9.

2. A lo segundo ha de decirse que, aunque la luz inteligible toma por ejemplar la luz divina, la luz se dice propiamente de las luces inteligibles creadas. La verdad no se dice propiamente de las cosas hechas según el ejemplar del entendimiento divino. Por consiguiente, no decimos que hay una sola luz como sí decimos que hay una sola verdad.

3. Cosa semejante ha de decirse a lo tercero sobre los colores. Dícense, con propiedad, visibles los colores, aunque sólo se ven por la luz.

4-5. De modo parejo ha de decirse a lo cuarto de la potencia y a lo quinto de la entidad.

6. A lo sexto ha de decirse que, aunque las cosas toman de diversa manera la verdad divina como ejemplar, no se excluye, por ello, hablando con propiedad, que las cosas sean verdaderas por una verdad sola y no por muchas. Sucede que lo que se recibe, de manera diversa, en las cosas formadas según el ejemplar, no se llama propiamente verdad, como sí se llama en el ejemplar.

7. A lo séptimo ha de decirse que, aunque las cosas que son diversas en especie, por parte de las cosas no se adecuan al entendimiento divino con una sola adecuación, sin embargo, el entendimiento divino, al que se adecuan todas las cosas, es uno y una es, por parte suya, la adecuación a todas las cosas, si bien no todas se adecuan a él del mismo modo. Por consiguiente, una sola es la verdad de todas las cosas, en el sentido antes dicho.

8. A lo octavo ha de decirse que Agustín habla de la verdad que la mente divina, como ejemplar, produjo en nuestra mente, como la semejanza del rostro se refleja en el espejo. De esta manera, muchas son las verdades que de la verdad primera resultan en nuestra alma, como se dijo.

O quizá ha de decirse que la verdad primera es, en cierta manera, del género del alma, si se toma ampliamente el género, al igual que se dice que todos los inteligibles o incorpóreos son de un mismo género, como se hace en el texto de Hch 17,28: *Somos también del género de Dios.*

2. Ad secundum dicendum quod, quamvis lumen intelligibile exempletur a lumine divino, tamen lumen proprie dicitur de intelligibilibus luminibus creatis; non autem veritas proprie dicitur de rebus exemplatis ab intellectu divino; et ideo non dicimus unum lumen sicut dicimus unam veritatem.

3. Et similiter dicendum ad tertium de coloribus, quia colores etiam proprie visibiles dicuntur, quamvis non videantur nisi per lucem.

4-5. Et similiter dicendum ad quartum de potentia et ad quintum de entitate.

6. Ad sextum dicendum quod, quamvis exemplentur difformiter a veritate divina, non tamen propter hoc excluditur quin res una veritate sint verae et non pluribus proprie loquendo, quia illud quod diversimode recipitur in rebus exemplatis, non proprie dicitur veritas sicut proprie dicitur veritas in exemplari.

7. Ad septimum dicendum quod, quamvis ea quae sunt diversa specie, ex parte ipsarum rerum una adaequatione non adaequentur divino intellectui, intellectus tamen divinus, cui omnia adaequantur, est unus, et ex parte eius est una adaequatio ad res omnes, quamvis non omnia sibi eodem modo adaequentur; et ideo modo praedicto omnium rerum veritas una est.

8. Ad octavum dicendum quod Augustinus loquitur de veritate quae est exemplata ab ipsa mente divina in mente nostra sicut similitudo faciei resultat in speculo; et huiusmodi veritates resultantes in animabus nostris a prima veritate sunt multae, ut dictum est.

Vel dicendum quod veritas prima quodam modo est de genere animae, large accipiendo genus secundum quod omnia intelligibilia vel incorporalia unius generis esse dicuntur per modum quo dicitur Act. XVII. 28 «Ipsius enim Dei et nos genus sumus».

Artículo 5

¿Hay alguna verdad eterna, fuera de la primera?[110]

Parece que sí[111].

Argumentos. 1. Dice Anselmo, en el *Monologion*[112], al hablar de la verdad de los enunciables: *Entiéndase que tanto si la verdad tiene principio o fin, como si no lo tiene, nunca la verdad puede estar limitada por un principio o por un fin.* Se supone que no cabe medio entre tener principio o fin y no tenerlo. Luego ninguna verdad está limitada por principio ni por fin y todo lo[113] que es de esa guisa es eterno. Por tanto, toda verdad es eterna.

2. Es eterno todo aquello cuyo ser sigue a la destrucción de su ser, pues tanto si es como si no es, siempre existe. En cada tiempo y en cada cosa, es necesario afirmar que es o que no es. Ahora bien, de la destruc-

Articulus quintus

Quinto quaeritur utrum aliqua alia veritas praeter primam veritatem sit aeterna. Et videtur quod sic:

1. Anselmus enim in Monologion de veritate enuntiabilium loquens dicit «Sive intelligatur veritas habere sive dicatur veritas non habere principium vel finem, nullo claudi potest veritas principio vel fine»; sed omnis veritas intelligitur habere principium vel finem vel non habere principium vel finem; ergo nulla veritas clauditur principio et fine; sed omne quod est huiusmodi, est aeternum; ergo omnis veritas est aeterna.

2. Praeterea, omne illud cuius esse sequitur ad destructionem sui esse est aeternum, quia sive ponatur esse sive non esse sequitur quod est, et oportet secundum

---

[110] Paralelos: *Summa* 1, q.16 a.7; *In Sent.* I d.19 q.5 a.3.

Resuelta la cuestión de la unidad y la multiplicidad de la verdad, desde la clave de la *ratio veri* y la analogía de atribución por medio de la participación, Tomás prosigue su indagación de la verdad respecto de Dios y de las cosas creadas, y se plantea el problema, muy discutido en la edad media, de la eternidad de la verdad, de la existencia de una sola verdad o muchas verdades eternas. La solución es análoga. Sólo Dios es eterno, por tanto sólo hay verdad eterna en el entendimiento divino, en el cual hay una sola verdad. El principio para la solución lo ha propuesto ya al final del artículo precedente, con la distinción entre la *forma extrínseca* y la forma *inherente* a las cosas. Todas las cosas se denominan verdaderas por la verdad primera de la cual proceden, y de la cual reciben su medida. Pero esta denominación es extrínseca, como cuando se dice de una manzana que es sana. La verdad primera no es forma intrínseca de las cosas. La realidad de los entes tiene una forma que los constituye, y en ella está su verdad por acomodarse al entendimiento del cual dependen, y por ser aptas para que cualquier entendimiento se pueda adecuar a ella. Por ello hay una verdad como forma ejemplar de todo, y hay muchas verdades correspondientes a la multitud de los entes. La multitud de los entes ha sido creada, y nada creado es eterno. Por ello no hay más verdad eterna que la de Dios que es la misma verdad. El interés del tema le venía a Tomás desde las fuentes que usa, Dionisio, Anselmo, Agustín, los teólogos de su tiempo. El tema de la eternidad de la verdad o del mundo era de los más debatidos. Tomás discutió a fondo y escribió una cuestión disputada *De aeternitate mundi* en defensa de Aristóteles y de la capacidad de la humana razón. La eternidad es la medida de la duración del ser de Dios. Los griegos, que ignoraban la creación, hablaban de la eternidad del mundo. Tomás recuerda en la objeción 5 la posición de Aristóteles acerca de la materia, y de paso la califica de falsa. El proceso del desarrollo de la tesis es el usual. A favor de la eternidad de muchas verdades aduce nada menos que 21 argumentos, basados en la duración por encima del tiempo y de la caducidad de los signos, de las proposiciones, de los entes matemáticos, de la pluralidad en el seno de la trinidad misma. El artículo no presenta dificultad especial para su intelección. Para nuestro propósito basta prestar atención a tres puntos: el principio de solución, las dos cosas que Tomás pone fuera del alma, y la nota sobre la relación.

[111] Cf. el artículo séptimo de los reprobados en París, 1241 (Chart. Univ., París. I, p.171).

[112] C.18 (ML 158,168B); la verdad de los enunciables: cf. *Summa* 1, q.16 a.7.

[113] Cf. Richardus a S. Victore, *De Trin.* II c.4 (ML 196,903).

ción de la verdad se sigue que la verdad es, pues si[114] la verdad no es, es verdadero que la verdad no es. Y nada puede ser verdad, si no es por la verdad. Luego la verdad es eterna.

3. Si[115] la verdad de los enunciables no es eterna, habrá que determinar cuándo no existía la verdad de los enunciables. Entonces era verdadero este enunciable: «no existe verdad ninguna de los enunciables». Pero existía la verdad de los enunciables, lo cual contradice lo presupuesto. Luego no puede decirse que no es eterna la verdad de los enunciables.

4. El Filósofo prueba, en *Física I*[116], que es eterna la materia, aunque esto es falso, porque permanece después de su corrupción y es antes de la generación. Si se corrompe, en algo se corrompe; si se genera, de algo se genera. Aquello de lo que algo se genera y aquello en lo que algo se corrompe, es la materia. De modo parejo, si se afirma que la verdad se corrompe o se genera, síguese que es antes de su generación y después de su corrupción. Si se genera[117], se cambia del no ser al ser; si se corrompe, se cambia del ser al no ser. Cuando la verdad no existe, es verdadero que no existe la verdad, pero esto es imposible, a no ser que la verdad exista. Luego la verdad es eterna.

5. Es eterno todo lo que no puede pensarse que no sea, pues todo lo que puede no ser, puede pensarse que no es. Pero no puede pensarse que no sea la verdad de los enunciables, porque nada puede pensar el entendimiento, si no piensa que es verdadero. Luego la verdad de los enunciables es eterna.

6. Lo[118] que es futuro, siempre fue futuro, y lo que es pasado, siempre será pasado. Es verdadera la proposición de lo futuro, porque algo es

quodcumque tempus ponere de unoquoque quod sit vel non sit; sed ad destructionem veritatis sequitur veritatem esse, quia si veritas non est veritatem non esse est verum, et nihil potest esse verum nisi veritate; ergo veritas est aeterna.

3. Praeterea, si veritas enuntiabilium non est aeterna, ergo erat assignare quando non erat enuntiabilium veritas; sed tunc hoc enuntiabile erat verum «nullam veritatem enuntiabilium esse»; ergo veritas enuntiabilium erat, quod est contrarium ei quod fuit datum; ergo non potest dici veritatem enuntiabilium non esse aeternam.

4. Praeterea, Philosophus probat materiam esse aeternam in I Physicorum —quamvis hoc falsum sit—, per hoc quod remanet post sui corruptionem et est ante suam generationem, eo quod si corrumpitur in aliquid corrumpitur et si generatur ex aliquo generatur: illud autem ex quo aliquid generatur et illud in quod aliquid corrumpitur est materia; sed similiter veritas si ponatur corrumpi vel generari sequitur quod sit ante suam generationem et post suam corruptionem, quia si generatur mutata est de non esse in esse et si corrumpitur mutata est de esse in non esse, quando autem non est veritas verum est veritatem non esse, quod utique non potest esse nisi veritas sit; ergo veritas est aeterna.

5. Praeterea, omne quod non potest intelligi non esse est aeternum, quia quicquid potest non esse potest intelligi non esse; sed veritas etiam enuntiabilium non potest intelligi non esse, quia intellectus non potest intelligere aliquid nisi intelligat hoc esse verum; ergo veritas etiam enuntiabilium est aeterna.

6. Praeterea, illud quod est futurum semper fuit futurum et quod est praeteritum semper erit praeteritum; sed ex hoc propositio de futuro est vera quia aliquid

---

[114] Cf. AUGUSTINUS, *Solil.* II c.2 y 15 (ML 32,886 y 898).
[115] ANSELMUS, *Monol.* c.18 (ML 158,168A).
[116] *Phys.* I 15 (192a25); «aunque esto sea falso»: cf. *De Verit.* q.2 a.14.
[117] Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* V 2 (225a12 y 17).
[118] Casi el mismo argumento se halla en *Summa fr. Alexandri* I pars n.94 (151).

futuro; y es verdadera la proposición de lo pretérito, porque algo es pretérito. Luego la verdad de la proposición de lo futuro siempre fue y siempre será la verdad de la proposición de lo pretérito. En consecuencia, no sólo es eterna la verdad primera; también lo son otras muchas.

7. En el libro *De libero arbitrio*[119], dice Agustín que *nada es más eterno que la razón del círculo y que dos más tres son cinco*. Pero la verdad de estas cosas es una verdad creada. Luego además de la verdad primera, hay alguna otra verdad eterna.

8. No se requiere para la verdad del enunciado que algo se enuncie en acto; basta que se dé aquello de lo que puede formarse el enunciado. Ahora bien, antes que el mundo existiese, existió algo de lo que pudo enunciarse, sin contar a Dios. Luego antes[120] que el mundo se hiciese, existió la verdad de los enunciables. Como eterno es lo que existía antes del mundo, la verdad de los enunciables es eterna. Prueba de la proposición media: el mundo se hizo de la nada, esto es, después de la nada. Antes que el mundo fuera, era su no ser. El enunciado verdadero no sólo se forma de lo que es, sino también de lo que no es. Como acaece que se enuncia verdaderamente que es lo que es, acaece, asimismo, que se enuncia que no es lo que no es, como se enseña en *Perihermeneias I*[121]. Luego antes que el mundo fuese, existió lo que responde a un enunciado verdadero.

9. Es verdadero todo lo que se sabe, mientras se sabe. Dios supo eternamente todos los enunciables. Luego la verdad de los enunciables es eterna y, por lo mismo, son muchas las verdades eternas.

est futurum, et ex hoc propositio de praeterito est vera quia aliquid est praeteritum; ergo veritas propositionis de futuro semper fuit et veritas propositionis de praeterito semper erit, et ita non solum veritas prima est aeterna sed etiam multae aliae.

7. Praeterea, Augustinus dicit in libro De libero arbitrio quod «nihil magis est aeternum quam ratio circuli et duo et tria esse quinque»; sed horum veritas est veritas creata; ergo aliqua veritas praeter primam veritatem est aeterna.

8. Praeterea, ad veritatem enuntiationis non requiritur quod actu enuntietur aliquid, sed sufficit quod sit illud de quo potest enuntiatio formari; sed antequam mundus esset fuit aliquid de quo potuit enuntiari, etiam praeter Deum; ergo antequam mundus fieret fuit enuntiabilium veritas; quod autem fuit ante mundum est aeternum; ergo enuntiabilium veritas est aeterna. Probatio mediae: mundus factus est ex nihilo, id est post nihil; ergo antequam mundus esset erat eius non esse; sed enuntiatio vera non solum formatur de eo quod est sed etiam de eo quod non est: sicut enim contingit vere enuntiari quod est esse, ita contingit vere enuntiari quod non est non esse, ut patet in I Perihermeneias; ergo antequam mundus esset fuit unde vera enuntiatio formari potuit.

9. Praeterea, omne quod scitur est verum dum scitur; sed Deus ab aeterno scivit omnia enuntiabilia; ergo omnium enuntiabilium veritas est ab aeterno, et ita plures veritates sunt aeternae.

---

[119] II c.8 (ML 32,1252), donde se lee «siete y tres son diez»; la primera parte de la sentencia «nada es más eterno que la razón del círculo» viene del *De immortal. anim.* c.4 (ML 32,1024); *Summa* I q.16 a.7 obi.1 y *Summa fr. Alexandri* I pars n.93 (p.149) contienen la misma sentencia literal y unificada.

[120] Cf. AUGUSTINUS, *Solil.* II c.2 (ML 32,886) como refieren PHILIPPUS CANCELLARIUS, *Summa de bono* (ms. Vat. lat. 7669, f.2va), GUILL. ALTISS., *Summa aurea* I c.13 q.3 (f.27rb) y *Summa fr. Alexandri* I pars n.93 (p.149).

[121] *Periherm.* I 9 (17a26).

10. Mas alguien replicó que de ello se sigue que estas cosas son verdaderas en el entendimiento divino y no en sí mismas. —Mas en contra. Es necesario, según esto, que algunas cosas sean verdaderas en tanto que son sabidas y todas las cosas son eternamente sabidas de Dios, no sólo en tanto que están en su mente, sino también en cuanto existentes en su propia naturaleza. Eclo 23,29[122]: *Antes que fueran creadas todas las cosas, ya las conocía Él, y lo mismo las conoce después de acabadas.* De este modo, no conoce las cosas, después de hacerlas, de distinta manera a como las conoció eternamente. Por tanto, diéronse eternamente muchas verdades en sí y no sólo en el entendimiento divino.

11. Dícese que algo existe simplemente, cuando alcanza su plenitud. La razón de la verdad alcanza su plenitud en el entendimiento. Si, pues, muchas cosas verdaderas estuvieron eternamente en el entendimiento divino, ha de concederse que las verdades eternas son simplemente muchas.

12. En Sab 1,15 se lee: *La justicia es perpetua e inmortal.* Y la verdad es parte de la justicia, como dice Tulio en *Retórica*[123]. Luego la verdad es perpetua e inmortal.

13. Los universales son perpetuos e incorruptibles. Lo verdadero es universal en grado sumo, por convertirse con el ser. Luego la verdad es perpetua e incorruptible.

14. Mas alguien replicó que lo universal no se corrompe por su esencia sino accidentalmente. —Mas en contra. Algo ha de denominarse más por lo que de suyo le conviene que por lo que accidentalmente le conviene. Hablando con propiedad, si la verdad es perpetua e incorruptible y sólo accidentalmente se corrompe o se genera, ha de concederse que la verdad generalmente es eterna.

10. Sed dicebat quod ex hoc non sequitur quod illa sint vera in se ipsis sed in intellectu divino. —Sed contra, secundum hoc oportet aliqua esse vera secundum hoc quod sunt scita; sed ab aeterno omnia sunt scita a Deo non solum secundum quod sunt in mente eius sed etiam in propria natura existentia: Eccli. Cap. XXIII. 29 «Domino Deo nostro antequam crearentur nota sunt omnia, sic et post perfectum cognoscit omnia», et ita non aliter cognoscit res postquam perfectae sunt quam ab aeterno cognovit; ergo ab aeterno fuerunt plures veritates non solum in intellectu divino sed secundum se.

11. Praeterea, secundum hoc dicitur esse aliquid simpliciter secundum quod est in sui complemento; sed ratio veritatis completur in intellectu; si ergo in intellectu divino fuerunt ab aeterno plura vera, simpliciter concedendum est plures veritates esse aeternas.

12. Praeterea, Sap. I.15 «Iustitia perpetua est et immortalis»; sed veritas est pars iustitiae ut dicit Tullius in Rhetorica; ergo est perpetua et immortalis.

13. Praeterea, universalia sunt perpetua et incorruptibilia; sed verum est maxime universale quia convertitur cum ente; ergo veritas est perpetua et incorruptibilis.

14. Sed dicebat quod universale non corrumpitur per se sed per accidens. —Sed contra, magis debet denominari aliquid per id quod convenit ei per se quam per id quod convenit ei per accidens; si ergo veritas per se loquendo est perpetua et incorruptibilis non autem corrumpitur vel generatur nisi per accidens, concedendum est quod veritas universaliter dicta sit aeterna.

---

[122] Eclo 23,29: «antes que fueran creadas todas las cosas ya las conocía él, y lo mismo las conoce después de acabadas», según la redacción de París (ms. París B.N. lat. 15467) que es también la redacción de la Vetus Latina.

[123] *De inventione* II c.53 n.162.

15. Dios existió eternamente antes que el mundo. Luego diose eternamente, en Dios, relación de prioridad. Ahora bien, puesto [124] uno de los relativos, necesariamente ha de ponerse el otro y, así, desde la eternidad, fue la posterioridad del mundo respecto de Dios. Luego, además de Dios, existió eternamente alguna otra cosa a la que, en cierta manera, le conviene la verdad. Concluimos, pues, lo mismo que antes.

16. Mas alguien replicó que la relación de anterioridad y de posterioridad existe sólo en la razón y no en la naturaleza de las cosas. —En contra. Dios es, por naturaleza, anterior al mundo, aunque el mundo hubiera existido siempre, como dice Boecio, al final de *De consolatione* [125]. Luego aquella relación de prioridad es relación de naturaleza; no sólo de razón.

17. La verdad de la significación es la rectitud de la significación [126]. Como fue eternamente correcto que algo se significaba, se sigue que eternamente existió la verdad de la significación.

18. Ha sido [127] eternamente verdad que el Padre engendró al Hijo, y que de ambos procedió el Espíritu Santo. Y estas cosas son múltiples verdades. Luego múltiples cosas verdaderas existen desde toda la eternidad.

19. Mas uno argüía que estas cosas son verdades por una sola verdad. No se sigue, pues, de ahí que existieran eternamente varias verdades. —Mas en contra. Por una cosa el Padre es Padre y engendra al Hijo, y, por otra, el Hijo es Hijo y espira el Espíritu Santo. Porque aquello por lo que el Padre es Padre, es esta verdad: «El Padre engendra al Hijo» o «el Padre es Padre». Porque aquello por lo que el Hijo es Hijo, es esta verdadera: «El Hijo es engendrado por el Padre». Luego esta clase de proposiciones no son verdaderas por una sola verdad.

15. Praeterea, ab aeterno Deus fuit prior mundo; ergo relatio prioritatis in Deo fuit ab aeterno; sed posito uno relativorum necesse est poni et reliquum; ergo ab aeterno fuit posterioritas mundi ad Deum; ergo ab aeterno fuit aliquid aliud extra Deum cui aliquo modo competit veritas, et sic idem quod prius.

16. Sed dicebat quod illa relatio prioritatis et posterioritatis non est aliquid in rerum natura sed in ratione tantum. —Contra, sicut dicit Boetius in fine De consolatione, Deus est prior mundo natura, etsi mundus semper fuisset; ergo illa relatio prioritatis est relatio naturae et non rationis tantum.

17. Praeterea, veritas significationis est rectitudo significationis; sed ab aeterno fuit rectum aliquid significari; ergo veritas significationis fuit ab aeterno.

18. Praeterea, ab aeterno fuit verum Patrem genuisse Filium et Spiritum Sanctum processisse ab utroque; sed ista sunt plura vera; ergo plura vera sunt ab aeterno.

19. Sed dicebat quod ista sunt vera una veritate; unde non sequitur plures veritates esse ab aeterno. —Sed contra, alio Pater est Pater et generat Filium, alio Filius est Filius et spirat Spiritum Sanctum; sed eo quo Pater est Pater haec est vera «Pater generat Filium» vel «Pater est Pater», eo autem quo Filius est Filius haec est vera «Filius est generatus a Patre»; ergo huiusmodi propositiones non sunt una veritate verae.

---

[124] Cf. PETRUS HISPANUS, *Summulae logicales* tr.5 n.33. Esta sentencia se toma de ARISTÓTELES, *Praedic.* c.7 (7b15), como refiere THOMAS, *In Sent.* I d.9 q.2 a.1.

[125] V pr.6 (ML 63,859B).

[126] Cf. ANSELMUS, *De verit.* c.2 (ML 158,470A) y allí mismo, c.13 (ML 158,485A).

[127] Casi el mismo argumento está en *Summa fr. Alexandri* I pars n.92 (p.148), cf. *Summa Alberti* I, tr.6 q.25 m.3: «Hay algunos que todavía objetan con mayor fuerza diciendo...».

20. Aunque el hombre [128] y lo risible son convertibles, no siempre es la misma la verdad de estas dos proposiciones: «El hombre es hombre» y «el hombre es risible», pues no es la misma la propiedad que enuncia la palabra hombre y la que enuncia el nombre risible. De modo parejo, tampoco son la misma la propiedad que enuncia el nombre Padre y el nombre Hijo. Luego no es la misma la verdad de dichas proposiciones.

21. Mas alguien replicó que estas proposiciones no se dieron eternamente. —Mas en contra. Siempre que existe un entendimiento que puede enunciar, puede darse una enunciación. Y eternamente existió el entendimiento divino, que entiende que el Padre es Padre y el Hijo es Hijo, y el entender o decir son la misma cosa para el espíritu sumo, según Anselmo [129]. Luego estos enunciados existieron eternamente.

MAS EN CONTRA. Nada creado es eterno. Como, excepto la primera, toda verdad es creada, sólo es eterna la verdad primera.

2. Además, el ser [130] y la verdad son convertibles. Como hay sólo un ser eterno, hay también una sola verdad eterna.

RESPUESTA [131]. Ha de decirse que la verdad conlleva cierta adecuación y medida, como antes se dijo [132]. Algo se denomina verdadero de la misma

20. Praeterea, quamvis homo et risibile convertantur, non tamen est eadem veritas utriusque semper istarum propositionum «homo est homo» et «homo est risibile» propter hoc quod non est eadem proprietas quam praedicat hoc nomen homo et quam praedicat hoc nomen risibile; sed similiter non est eadem proprietas quam importat hoc nomen Pater et hoc nomen Filius; ergo non est eadem veritas dictarum propositionum.

21. Sed dicebat quod istae propositiones non fuerunt ab aeterno.

SED CONTRA, quandocumque est intellectus qui potest enuntiare potest esse enuntiatio; sed ab aeterno fuit intellectus divinus intelligens Patrem esse Patrem et Filium esse Filium et ita enuntians sive dicens cum secundum Anselmum summo spiritui idem sit dicere quod intelligere; ergo enuntiationes praedictae fuerunt ab aeterno. —Sed contra, nullum creatum est aeternum; veritas omnis praeter primam est creata; ergo sola prima veritas est aeterna.

2. Praeterea, ens et verum convertuntur; sed solum unum ens est aeternum; ergo sola una veritas est aeterna.

RESPONSIO. Dicendum quod, sicut prius dictum est, veritas adaequationem quandam et commensurationem importat, unde secundum hoc denominatur aliquid verum

---

[128] Cf. PORPHYRIUS, *Isagoge*. De propio, según la traducción de Boecio (ed. Minio-Paluello, p.20).

[129] Cf. *Monol.* c.32 y 63 (ML 158,186B y 209A).

[130] BUENAVENTURA alaba esta proposición, *Super Sent. II*, d.37 a.2 q.3 c.3, cf. *Summa Alberti* I, tr.6 q.25 m.3 a.3 part.2. Esta proposición se fundamenta en las palabras de ARISTÓTELES, *Metaph.* II, 2 (993b30), como es patente en a.1 nota 12.

[131] *La doble medida de la verdad.* La verdad es adecuación o una cierta medida. La medida puede ser intrínseca, o extrínseca, como mide el lugar, o el tiempo. Una cosa puede decirse verdadera por la verdad inherente, o por la verdad extrínseca. Todas las cosas son verdaderas por la verdad del entendimiento divino, tanto la verdad de las cosas, como la del entendimiento y de las enunciaciones. En la adecuación del entendimiento y la cosa no se requiere que ambos términos existan actualmente. Así nuestro entendimiento se adecua a las cosas futuras, y el entendimiento divino eterno a las cosas en el tiempo. La verdad inherente o intrínseca de las cosas creadas, del entendimiento humano y de sus enunciaciones no es eterna, porque ninguna de las cosas creadas lo es; pueden decirse eternas por la medida extrínseca del entendimiento divino. Pero esta verdad divina no puede ser sino una sola, en la cual no hay multitud de cosas conocidas, ni diversidad en el modo de entender una cosa. Dios lo conoce todo por su esencia, y lo conoce en la presencia de la eternidad.

[132] En el artículo 1.

manera que se denomina medido. El cuerpo se mide ya sea con medida intrínseca, por ejemplo, con la línea, o con la superficie, o con la profundidad, ya sea con medida extrínseca, como lo situado con el lugar en que está y el movimiento con el tiempo y el paño con el codo [133]. Por ello, algo puede también denominarse verdadero de dos modos: de un modo, por la verdad inherente, de otro modo por la verdad extrínseca. Dícense así verdaderas todas las cosas por la verdad primera. Como la verdad [134] que está en el entendimiento es medida por las cosas, síguese que se denominan por la verdad primera no sólo la verdad de la cosa, sino también la verdad del entendimiento o de la enunciación, que significa lo entendido. Para esta adecuación o medición del entendimiento y de la cosa no se requiere que ambos extremos estén en acto. Nuestro entendimiento puede adecuarse ahora a las cosas que acaecerán en lo futuro y que ahora no existen. De otra suerte, no sería verdad «el anticristo nacerá» [135]. Dícese verdadero esto por la verdad que está sólo en el entendimiento, incluso cuando la cosa no existe. De modo parejo, también el entendimiento divino pudo adecuarse eternamente a las cosas que no se dieron eternamente y que se hicieron en el tiempo. De este modo, las cosas que existen en el tiempo, pueden denominarse eternamente verdaderas por la verdad eterna. Si, pues, tomamos la verdad inherente a las cosas verdaderas creadas, la que encontramos en las cosas y en el entendimiento creado, entonces ni la verdad de las cosas ni la de los enunciables son eternas, porque no se dan eternamente ni las cosas mismas ni el entendimiento a los que son inherentes las verdades mismas. Si, en cambio, se toma la verdad de las cosas creadas, por las que todas las cosas se denominan verdaderas a modo de medida extrínseca, que es la verdad primera, entonces es eterna la verdad de todo: de las cosas, de los enunciables, y de los entendimientos. Agustín intentó definir la eternidad

sicut et denominatur aliquid commensuratum; mensuratur autem corpus et mensura intrinseca ut linea vel superficie vel profunditate, et mensura extrinseca sicut locatum loco et motus tempore et pannus ulna; unde et aliquid potest denominari verum dupliciter: uno modo a veritate inhaerente, alio modo ab extrinseca veritate, et sic denominantur omnes res verae a prima veritate; et, quia veritas quae est in intellectu mensuratur a rebus ipsis, sequitur quod non solum veritas rei sed etiam veritas intellectus vel enuntiationis, quae intellectum significat, a veritate prima denominetur. In hac autem adaequatione vel commensuratione intellectus ac rei non requiritur quod utrumque extremorum sit in actu: intellectus enim noster potest nunc adaequari his quae in futurum erunt nunc autem non sunt, aliter non esset haec vera 'antichristus nascetur'; unde hoc denominatur verum a veritate quae est in intellectu tantum, etiam quando non est res ipsa; similiter etiam intellectus divinus adaequari potuit ab aeterno his quae ab aeterno non fuerunt sed in tempore sunt facta, et sic ea quae sunt in tempore denominari possunt vera ab aeterno a veritate aeterna. Si ergo accipimus veritatem creatorum verorum eis inhaerentem quam invenimus in rebus et intellectu creato, sic veritas non est aeterna, nec rerum nec enuntiabilium, cum ipsae res vel intellectus quibus ipsae veritates inhaerent non sint ab aeterno; si autem accipiatur veritas verorum creatorum qua denominantur omnia vera sicut extrinseca mensura quae est veritas prima, sic omnium, et rerum et enuntiabilium et intellectuum, veritas est aeterna. Et huiusmodi veritatis aeternitatem venatur Augustinus in libro Solilo-

[133] Ejemplos de ALBERTUS, *Phys.* IV, tr.3 c.17.

[134] ARISTÓTELES, *Metaph.* X, 2 (1053a31) como también refiere TOMÁS, a.2 nota 66.

[135] Ejemplo de GUILL. ALTISS., *Summa aurea* I c.10 (f.23v) y *Summa fr. Alexandri* I pars. n.93 (p.150).

de esta clase de verdades en el libro *Soliloquios*[136]. Y también Anselmo en *Monologion*[137]. Por ello, Anselmo dice en el libro *De veritate*[138]: *Puedes captar cómo probé con razonamiento verdadero en mi Monologion que la verdad suma no tiene principio ni fin.*

Esta verdad primera sólo puede ser una en todas las cosas. En nuestro entendimiento, la verdad sólo se diversifica de dos modos. De un primer modo, por la diversidad de las cosas conocidas, de las que tiene conocimientos diversos y por las que en el alma hay verdades diversas. De un segundo modo, por el modo diverso de entender. Y, así, una sola cosa es el correr de Sócrates, pero el alma, que componiendo y dividiendo entiende simultáneamente el tiempo, como se dice *III De Anima*[139], entiende de modos diversos el correr de Sócrates, a saber, como presente, como pasado, y como futuro y, en conformidad con ello, produce conceptos diversos en los que se dan diversas verdades. Ninguno de los anteriores modos puede darse en el entendimiento divino, el cual no tiene conocimientos diversos de cosas diversas, sino que con un solo conocimiento conoce todas las cosas. En efecto, en una sola cosa, que es su esencia, conoce todas las cosas; *no diversifica su conocimiento por los singulares,* escribe Dionisio en el libro *De divinis nominibus*[140]. De modo parejo, tampoco su conocimiento se diversifica por ningún tiempo, pues está medido por la eternidad, que abstrae del tiempo y contiene todo el tiempo. Queda, pues, firme que no existen eternamente muchas verdades.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. A lo primero ha de decirse que, al explicarse en el libro *De veritate*[141], Anselmo dijo que la verdad de las enunciaciones no está encerrada entre un principio y un fin, *no porque la*

quiorum et Anselmus in Monologion; unde Anselmus in libro De veritate «Intelliger(potes quomodo summam veritatem in meo Monologion probavi non habere princi pium vel finem per veritatem orationis».

Haec autem veritas prima non potest esse de omnibus nisi una. In intellectu enim nostro non diversificatur veritas nisi dupliciter: uno modo propter diversitatem cognitorum de quibus diversas cognitiones habet quas diversae veritates in anima consequuntur; alio modo ex diverso modo intelligendi: cursus enim Socratis est res una, sed anima, quae componendo et dividendo cointelligit tempus ut dicitur in III De anima, diversimode intelligit cursum Socratis ut praesentem, praeteritum, et futurum, et secundum hoc diversas conceptiones format in quibus diversae veritates inveniuntur. Uterque autem dictorum modorum diversitatis inveniri non potest in divina cognitione: non enim de diversis rebus diversas cognitiones habet sed una cognitione cognoscit omnia, quia per unum, scilicet per essentiam suam, omnia cognoscit, «non singulis suam cognitionem immittens» ut dicit Dionysius in libro De divinis nominibus; similiter etiam sua cognitio non concernit aliquod tempus, cum aeternitate mensuretur quae abstrahit ab omni tempore omne tempus continens. Unde relinquitur quod non sunt plures veritates ab aeterno.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut Anselmus se ipsum exponit in libro De veritate, ideo dixit quod veritas enuntiationum non clauditur principio et fine

---

[136] II c.2 y 15 (ML 32,886 y 898).
[137] C.18 (ML 158,168B).
[138] C.10 (ML 158,479A).
[139] *De Anima* III 11 (430a31).
[140] C.7 82 (MG 3,869B) según la traducción del Sarraceno (Dion. 398) como refiere Tomás en *De verit.* q.3 a.1.
[141] C.10 (ML 158,479A).

proposición se diera sin principio, sino porque no podría entenderse una proposición a la que faltara la verdad, es decir, se refería a una proposición verdadera sobre algo futuro. Es, con ello, manifiesto que no fue intención suya defender que la verdad inherente a la cosa creada o a la proposición se den sin principio ni fin; sino proponer la verdad primera, por la que, como medida extrínseca, se dice verdadera toda enunciación.

2. A lo segundo ha de decirse que encontramos dos cosas fuera del alma [142]: la cosa misma y las negaciones y privaciones de la cosa. Las dos no se relacionan de la misma manera con el entendimiento. Por su misma naturaleza, la cosa se adecua al entendimiento divino como los productos artísticos al arte. Y en virtud de su misma especie, es apta para conformar nuestra inteligencia, en el sentido que su semejanza produce en nuestra alma el conocimiento. Pero el no ser, considerado fuera del alma, no tiene nada con que adecuarse al entendimiento divino; ni de él se forma conocimiento en nuestro intelecto. Así, pues, si se equipara a cualquier otro entendimiento, no es en virtud de su no ser, sino del mismo entendimiento que concibe en sí la razón del no ser. La cosa que positivamente es algo fuera del alma, tiene en sí algo por lo que puede llamarse verdadera; que no es el no ser de la cosa, sino lo que de verdad se le atribuye por parte del entendimiento. Cuando, por tanto, se dice «es verdadero que la verdad no existe», al refe-

«non quia absque principio oratio fuerit, sed quia non potest intelligi quando oratio esset et veritas illi deesset», illa scilicet oratio de qua agebat qua significatur vere aliquid esse futurum; unde per hoc apparet quod noluit astruere veritatem rei creatae inhaerentem vel orationem esse sine principio et fine, sed veritatem primam a qua sicut a mensura extrinseca enuntiatio vera dicitur.

2. Ad secundum dicendum quod extra animam duo invenimus, scilicet rem ipsam et negationes et privationes rei, quae quidem duo non eodem modo se habent ad intellectum: res enim ipsa ex specie quam habet divino intellectui adaequatur sicut artificiatum arti, et ex virtute eiusdem speciei nata est sibi intellectum nostrum adaequare in quantum per similitudinem sui receptam in anima cognitionem de se facit; sed non ens extra animam consideratum neque habet aliquid unde intellectui divino coaequetur, neque unde cognitionem sui faciat in intellectu nostro, unde quod intellectui cuicumque aequetur non est ex ipso non ente sed ex ipso intellectu qui rationem non entis accipit in se ipso. Res ergo, quae est aliquid positive extra animam, habet aliquid in se unde vera dici possit, non autem non esse rei sed quicquid veritatis ei attribuitur est ex parte intellectus. Cum dicitur ergo «veritatem non esse est verum», cum veritas

---

[142] *Extra animam.* Al argumento que trata de probar que hay verdades eternas, dado que aún en el caso de no haber verdades, es verdad que no las hay, Tomás responde con una distinción entre lo que hay en el alma y lo que hay fuera de ella. *Extra animam duo invenimus, scilicet rem ipsam et negationes et privationes rei, quae quidem duo non eodem modo se habent ad intellectum* (ad 2). Las cosas tienen su verdad por estar adecuadas al entendimiento divino y son aptas para ser adecuadas al entendimiento humano por la semejanza de la especie que nos las hace cognoscibles. El hombre por inclinación natural busca la verdad de las cosas y desea conocerlas. La *veritas rerum* es el fin de la humana inteligencia y su perfección. En cambio, el no ser, las negaciones y las privaciones, no tienen nada por lo cual puedan adecuarse al entendimiento divino, ni algo que lo dé a conocer a nuestro entendimiento: por tanto la adecuación no procede de él, sino de nuestro entendimiento que capta la razón del no ser. La verdad que se le puede atribuir depende del mismo entendimiento. Esto no es indiferente. El hombre está llamado a conocer no sólo *la veritas rerum,* descubriendo el *ordo rerum,* que presenta la física y la metafísica, sino también *el ordo rationis,* tanto el de la propia actividad, como el de las demás potencias, tanto en la voluntad, como en las cosas externas. La dimensión lógica, la ética, y la artística dependen de este orden creativo del alma en relación con lo que está fuera de ella. Cf. *In Ethic. Aristotelis, prologus;* S. RAMÍREZ, *De ordine. Placita quaedam thomistica* (Salamanca 1965).

rirse aquí a la verdad del no ser, se dice de algo que sólo existe en el entendimiento. En consecuencia, lo que sigue a la desaparición de la verdad de las cosas no es otra cosa que la verdad del entendimiento y, por tanto, sólo cabe concluir de ello que la verdad de la inteligencia es eterna, en concreto, la del entendimiento divino, que es la verdad primera. Y así la razón aludida sólo prueba que la verdad primera es eterna.

3-4. Con esto es patente la solución de lo tercero y de lo cuarto.

5. A lo quinto ha de decirse que no puede pensarse que la verdad puramente tal no existe. Puede, empero, pensarse que no existe ninguna verdad creada, como puede también pensarse que no existe creatura ninguna. El entendimiento, en efecto, puede pensar que él no existe y que él no entiende, aunque nunca piense sin existir o sin pensar. No es ciertamente necesario que el entendimiento, al pensar, piense todo lo que posee al pensar, en razón de que no siempre reflexiona sobre sí mismo. Por tanto, no hay inconveniente alguno que piense que no existe la verdad creada, sin la cual no podría pensar.

6. A lo sexto ha de decirse que no existe lo que es futuro en cuanto futuro, como tampoco lo que es pretérito en cuanto tal. Es la misma razón la razón de la verdad de lo pretérito y la de lo futuro; como también la razón de la verdad del no ser, de la que no puede concluirse la eternidad de ninguna verdad, excepto la de la verdad primera, como arriba se dijo.

7. A lo séptimo ha de decirse que la expresión de Agustín ha de entenderse de aquellas cosas que son eternas en cuanto que están en la mente divina; o que se toma lo eterno por lo perpetuo [143].

8. A lo octavo ha de decirse que, aunque el enunciado verdadero se forma del ser y del no ser, el ser y el no ser no se relacionan de igual manera con la verdad, como se deduce de lo dicho, donde se contiene la solución de la objeción.

quae hic significatur sit de non ente, nihil habet nisi in intellectu: unde ad destructionem veritatis quae est in re non sequitur nisi esse veritatem quae est in intellectu, et ita patet quod ex hoc non potest concludi nisi quod veritas quae est in intellectu est aeterna; et oportet utique quod sit in intellectu aeterno, et haec est veritas prima; unde ex praedicta ratione ostenditur sola veritas prima esse aeterna.

3-4. Et per hoc patet solutio ad tertium et quartum.

5. Ad quintum dicendum quod non potest intelligi simpliciter veritatem non esse. Potest tamen intelligi nullam veritatem creatam esse, sicut et potest intelligi nullam creaturam esse: intellectus enim potest intelligere se non esse et se non intelligere, quamvis numquam intelligat sine hoc quod sit vel intelligat; non enim oportet quod quicquid intellectus intelligendo habet intelligendo intelligat, quia non semper reflectitur super se ipsum; et ideo non est inconveniens si veritatem creatam sine qua non potest intelligere intelligat non esse.

6. Ad sextum dicendum quod illud quod est futurum in quantum est futurum non est, et similiter quod est praeteritum in quantum huiusmodi: unde eadem ratio est de veritate praeteriti et futuri sicut et de veritate non entis ex qua non potest concludi aeternitas alicuius veritatis nisi primae, ut dictum est supra.

7. Ad septimum dicendum quod verbum Augustini est intelligendum quod illa sunt aeterna secundum quod sunt in mente divina; vel accipit aeternum pro perpetuo.

8. Ad octavum dicendum quod, quamvis enuntiatio vera fiat de ente et de non ente, non tamen ens et non ens eodem modo se habent ad veritatem ut ex praedictis patet, ex quibus patet solutio eius quod obicitur.

---

[143] Cf. *Summa fr. Alexandri* I pars n.93 (p.150). Sobre la distinción entre lo eterno y lo perpetuo, cf. BOETIUS, *De consol.* V pr.6 (ML 63,860).

9. A lo noveno ha de decirse que Dios conoció desde toda la eternidad muchos enunciables, pero los conoció con un solo conocimiento. Luego existió una verdad eternamente, por la cual fue verdadero el conocimiento divino de muchas cosas futuras en el tiempo.

10. A lo décimo ha de decirse que es patente por lo dicho que el entendimiento no sólo se adecua a las cosas que existen en acto, sino también a las que no lo son, y, de especial manera, el entendimiento divino, para el que nada es pretérito ni futuro. Por tanto, aunque las cosas no hubieran existido eternamente en su propia naturaleza, el entendimiento divino fue adecuado a esas cosas futuras en el tiempo. Desde toda la eternidad, tuvo conocimiento verdadero de las cosas, incluso en su propia naturaleza, aunque las verdades de las cosas no hayan existido eternamente.

11. A lo undécimo ha de decirse que, aunque la razón de la verdad se completa en el entendimiento, la razón de la cosa no llega a su plenitud en el entendimiento. Por ello, aunque se conceda simplemente que la verdad de todas las cosas existió eternamente por estar en el entendimiento divino, no puede concederse simplemente que las cosas fueran eternamente verdaderas, por el solo hecho de estar en el entendimiento divino.

12. A lo duodécimo ha de decirse que aquello se entiende de la justicia divina. Si se entiende de la justicia humana, dícese entonces que es perpetua, como son perpetuas las cosas naturales. Decimos, por ejemplo, que el fuego[144] se mueve siempre hacia arriba por tendencia natural, si no se impide. Tulio[145] dice que la virtud es *hábito a modo de naturaleza conforme a la razón,* en cuanto que, por lo que a la naturaleza de la virtud se refiere, posee una inclinación indeficiente a su acto, aunque, a veces, éste se impide. Dícese, asimismo, al comienzo del *Digesto*[146], que *la justicia*

9. Ad nonum dicendum quod ab aeterno scivit Deus plura enuntiabilia sed tamen illa plura scivit una cognitione: unde ab aeterno non fuit nisi una veritas per quam divina cognitio vera fuit de rebus pluribus futuris in tempore.

10. Ad decimum dicendum quod, sicut ex praedictis patet, intellectus non solum adaequatur his quae sunt in actu sed etiam his quae actu non sunt, praecipue intellectus divinus cui nihil est praeteritum et futurum: unde, quamvis res non fuerint ab aeterno in propria natura, intellectus tamen divinus fuit adaequatus rebus in propria natura futuris in tempore, et ideo veram cognitionem habuit de rebus ab aeterno etiam in propria natura, quamvis rerum veritates ab aeterno non fuerint.

11. Ad undecimum dicendum quod, quamvis ratio veritatis compleatur in intellectu, non tamen ratio rei in intellectu completur: unde, quamvis concedatur simpliciter quod veritas rerum omnium fuit ab aeterno per hoc quod fuit in intellectu divino, non tamen potest concedi simpliciter quod res verae fuerint ab aeterno propter hoc quod fuerunt in intellectu divino.

12. Ad duodecimum dicendum quod illud intelligitur de iustitia divina, vel, si intelligatur de iustitia humana, tunc dicitur esse perpetua sicut et res naturales dicuntur esse perpetuae, sicut dicimus quod ignis semper movetur sursum propter inclinationem naturae nisi impediatur: et quia virtus, ut dicit Tullius, est «habitus in modum naturae rationi consentaneus», quantum ex natura virtutis est habet indeficientem inclinationem ad actum suum quamvis aliquando impediatur; et ideo etiam in principio Digestorum dicitur quod «iustitia est constans et perpetua voluntas

---

[144] Ejemplo de ARISTÓTELES, *Topic.* I c.7 (103a29), *Phys.* II 1 (192b36) y en otros lugares.

[145] *De inventione* II c.53 n.159, se halla literalmente en *Moralium dogma philos.* q.1 n.4 (ML 171,1009C; Homberg, p.7).

[146] *Digesta* I tit.1 lege 10 (ed. Mommsen, p.1).

es la voluntad constante y perpetua de dar a cada uno lo suyo. Pero la voluntad de la que ahora hablamos no es parte de la justicia, sino la verdad que obliga en las declaraciones de los juicios públicos.

13. A lo decimotercero ha de responderse que Avicena[147] explica de dos modos cómo se dice que el universal es perpetuo e incorruptible: De un modo, perpetuo e incorruptible en las cosas singulares que nunca comenzaron ni nunca cesarán, según lo que defienden quienes enseñan[148] la eternidad del mundo. —En opinión de los filósofos[149], el fin de la generación es conservar el ser perpetuo en la especie y que no puede salvarse en los individuos—. De otro modo, es perpetuo, porque de por sí no se corrompe, a no ser accidentalmente en el individuo.

14. A lo decimocuarto ha de decirse que, de dos modos, una cosa se atribuye esencialmente a otra. De un primer modo, positivamente, como se atribuye al fuego el tirar hacia arriba y en este caso se denomina más por lo esencial que por lo accidental. Decimos, en efecto, que el fuego tira hacia arriba, y que coincide más con los que tiran para arriba que con los que tiran hacia abajo, aunque el fuego tira, a veces, accidentalmente, hacia abajo, como en el caso del hierro incandescente. De un segundo modo, atribúyese, a veces, esencialmente una cosa a otra a modo de remoción, en el sentido de que se desplaza lo que produciría disposiciones contrarias. Si, en cambio, alguna se presenta accidentalmente, pasa a ser enunciada como disposición contraria sin más, como la unidad se atribuye de suyo a la materia primera por la ausencia de formas que diversifican, y no por la presencia de una forma que une. Cuando llegan las formas que distinguen la materia, dícese más acertadamente que son muchas las materias que no una sola materia. Y

unicuique ius suum tribuens». Et tamen veritas de qua nunc loquimur non est pars iustitiae, sed veritas quae est in confessionibus in iudicio faciendis.

13. Ad tertium decimum dicendum quod hoc, quod dicitur universale perpetuum esse et incorruptibile, Avicenna dupliciter exponit: uno modo ut dicatur esse perpetuum et incorruptibile ratione particularium, quae numquam inceperunt nec deficient secundum tenentes aeternitatem mundi —generatio enim ad hoc est secundum philosophos ut salvetur perpetuum esse in specie, quod in individuo salvari non potest—; alio modo ut dicatur esse perpetuum quia non corrumpitur per se sed per accidens ad corruptionem individui.

14. Ad quartum decimum dicendum quod aliquid attribuitur alicui per se dupliciter: uno modo positive, sicut igni attribuitur ferri sursum, et a tali per se magis denominatur aliquid quam ab illo quod est per accidens; magis enim dicimus ignem sursum ferri et esse eorum quae sursum feruntur quam eorum quae deorsum, quamvis ignis per accidens aliquando deorsum feratur ut patet in ferro ignito. Quandoque vero attribuitur aliquid per se alicui per modum remotionis, per hoc scilicet quod removentur ab eo illa quae nata sunt contrariam dispositionem inducere: unde, si per accidens aliquid eorum adveniat, illa dispositio contraria simpliciter enunciabitur; sicut unitas per se attribuitur materiae primae non per positionem alicuius formae unientis sed per remotionem formarum diversificantium, unde, quando adveniunt formae distinguentes materiam, magis simpliciter dicitur esse plures materias quam unam. Et sic est in proposito: non enim dicitur universale incorruptibile quasi

---

[147] *Suffic.* I c.3 (f.15v).

[148] Aristóteles, Averroes y Avicena, como refiere THOMAS, *In Sent.* II d.1 q.1 a.5.

[149] Estos filósofos son ARISTÓTELES, *De anima* II 7 (415b2), como refiere THOMAS, *In Sent.* II d.20 q.1 a.1 obi.3, cf. también ARISTÓTELES, *De gen. animal.* II c.1 (731b18ss), AVICENNA, *Metaph.* VI c.5 (f.94rbD), AVERROES, *De anima* II comm.34 (VI 1, 67E).

así, en este negocio: no se dice incorruptible el universal como si tuviera una forma de incorrupción, sino porque, de suyo, no le convienen las disposiciones materiales, que son causa de corrupción en los individuos. Dícese, por ello, simplemente que el universal que existe en las cosas particulares, se corrompe en este o en aquel particular.

15. A lo decimoquinto ha de decirse que, como los otros géneros en cuanto tales ponen algo en la naturaleza de las cosas —la cantidad, en efecto, por lo mismo que es cantidad, dice algo, por su condición—, la relación sola, en cuanto tal, no pone forzosamente algo en la naturaleza de las cosas [150], pues sólo predica algo en relación con otro. Danse, por tanto, relaciones que nada ponen en la naturaleza sino sólo en la razón. Y esto acaece de cuatro modos, según lo que dicen el Filósofo y Avicena [151]. De un primer modo, cuando algo se refiere a sí mismo, como cuando se dice: «lo idéntico lo es consigo mismo» [152]. Si esta relación pusiere en la naturaleza de las cosas algo añadido a lo que se dice idéntico, tendría que procederse hasta el infinito en las relaciones, pues la relación por la que se diría idéntico, sería ella misma por alguna relación; y así hasta el infinito. De un segundo modo, cuando la misma relación se refiere a algo. No puede decirse que la pater-

habeat aliquam formam incorruptionis sed quia non conveniunt ei secundum se dispositiones materiales quae sunt causa corruptionis in individuis; unde universale in rebus particularibus existens simpliciter dicitur corrumpi in hoc et in illo.

15. Ad quintum decimum dicendum quod, cum alia genera in quantum huiusmodi aliquid ponant in rerum natura —quantitas enim ex hoc ipso quod quantitas est aliquid dicit—, sola relatio non habet ex hoc quod est huiusmodi quod aliquid ponat in rerum natura, quia non praedicat aliquid sed ad aliquid: unde inveniuntur quaedam relationes quae nihil in rerum natura ponunt sed in ratione tantum; quod quidem quadrupliciter contingit ut ex dictis Philosophi et Avicennae sumi potest. Uno modo ut quando aliquid ad se ipsum refertur, ut cum dicitur «idem eidem idem»: si enim haec relatio aliquid in rerum natura poneret additum ei quod dicitur idem, esset in infinitum procedere in relationibus, quia ipsa relatio per quam aliqua res diceretur eadem esset eadem sibi per aliquam relationem et sic in infinitum. Secundo quando ipsa relatio ad aliquid refertur: non enim potest dici quod paternitas referatur ad subiec-

---

[150] *La relatio.* Es común en la filosofía moderna la acusación a la escolástica y a Tomás de no haber penetrado de modo suficiente la categoría de la relación. No es cierto. He aquí en la respuesta a la obj. 15 una profunda exposición de Tomás acerca de la categoría de la relación. La diferencia de esta categoría con las otras consiste en que todas ponen algo en la realidad. *Sola relatio non habet ex hoc quod est huiusmodi quod aliquid ponat in rerum natura, quia non praedicat aliquid sed ad aliquid.* Por ello se dan relaciones que no ponen nada en la realidad, sino sólo en la razón. Tomás encuentra cuatro casos en los que esto ocurre, recogiendo el pensamiento de Aristóteles y de Avicena: 1) Cuando algo se refiere a sí mismo: *idem eidem idem.* 2) Cuando la misma relación se refiere *ad aliquid.* La paternidad no se refiere al sujeto por medio de otra relación. Si así fuera en este caso y en el primero se abriría un proceso en infinito. 3) Cuando uno de los relativos depende del otro, pero no viceversa, como la ciencia depende de su objeto pero no al revés. 4) Cuando se compara el ente con el no-ente, como cuando decimos que precedemos a los que vendrán en pos de nosotros. En todos estos casos la relación es sólo de razón. A pesar de no corresponder a una realidad fuera del alma, y ser tan frágiles, que *su ser es ser conocido,* el conocimiento requiere estas relaciones para el desarrollo de su finalidad de conocer las cosas. El ente lógico es un ente de razón, pero es medio para conocer los entes reales. Cf. A. CONTAT, *La relation de vérité selon saint Thomas d'Aquin* (Studi thomistici, 62; LEV, Roma 1996).

[151] Cf. ARISTÓTELES, *Metaph.* V 11 y 17 (1018a7ss y 1021a26) y *Metaph.* X 8 (1056b32); AVICENNA, *Metaph.* III c.10 (f.83vE-G).

[152] Ejemplo de ARISTÓTELES, *Metaph.* V c.9 (1018a9) según la traducción medieval (ed. Geyer, p.243,90).

nidad se refiere a su sujeto por una relación intermedia, pues también esta relación media necesitaría otra relación media; y así hasta el infinito. De ahí que aquella relación que se expresa en la paternidad con el sujeto, esté sólo en la razón y no en la naturaleza de las cosas. De un tercer modo, cuando uno de los relativos depende de otro, y no al revés, como la ciencia depende de lo escible y no lo contrario. La relación de la ciencia a lo escible es algo real, mientras que sólo existe en la razón la relación de lo escible a la ciencia. De un cuarto modo, cuando el ser se compara con el no ser, como cuando decimos que somos anteriores a los que serán después de nosotros. En caso contrario, se seguiría que las relaciones podrían ser infinitas en un mismo sujeto, si la generación se extendiera a lo futuro hasta el infinito. Por estas dos cosas últimas, es patente que aquella relación de prioridad pone algo en el entendimiento y nada en la naturaleza de las cosas, tanto porque Dios no depende de las creaturas como porque tal prioridad establece una comparación del ser con el no ser. Síguese de ello que ninguna verdad es eterna fuera de la del entendimiento divino, el único eterno. Y ésta es la verdad primera.

16. A lo decimosexto ha de decirse que, aunque Dios es, por naturaleza, anterior a las cosas creadas, no se sigue que aquella relación sea una relación de la naturaleza, sino que se entiende de la consideración de la naturaleza de lo que se llama anterior y posterior. Y, así, lo escible se dice anterior por naturaleza a la ciencia, aunque la relación de lo escible con la ciencia no es algo que esté en la naturaleza de las cosas.

17. A lo decimoséptimo ha de decirse que es correcto decir que se significa algo aun cuando no exista la cosa significada, pues se entiende referido al orden de las cosas que existe en el entendimiento divino. Por ejemplo, sin que el arca exista, es correcto que el arca tiene tapadera según el orden del arte que está en la mente del artífice. Por tanto, de esto no puede deducirse que haya otra verdad eterna, fuera de la primera.

tum suum per aliquam relationem mediam, quia illa etiam relatio media indigeret alia media relatione et sic in infinitum, unde illa relatio quae significatur in comparatione paternitatis ad subiectum non est in rerum natura sed in ratione tantum. Tertio quando unum relativorum dependet ab altero et non e converso, sicut scientia dependet a scibili et non e converso: unde relatio scientiae ad scibile est aliquid in rerum natura, non autem relatio scibilis ad scientiam sed in ratione tantum. Quarto quando ens comparatur ad non ens, ut cum dicimus quod nos sumus priores his qui sunt futuri post nos: alias sequeretur quod possent esse infinitae relationes in eodem si generatio in infinitum protenderetur in futurum. Ex duobus igitur ultimis apparet quod relatio illa prioritatis nihil ponit in rerum natura sed in intellectu tantum, tum quia Deus non dependet a creaturis, tum quia talis prioritas dicit comparationem entis ad non ens: unde ex hoc non sequitur quod sit aliqua veritas aeterna nisi in intellectu divino qui solus est aeternus; et haec est veritas prima.

16. Ad sextum decimum dicendum quod, quamvis Deus natura prior sit rebus creatis, non tamen sequitur quod illa relatio sit relatio naturae, sed quia intelligitur ex consideratione naturae eius quod prius dicitur et eius quod posterius dicitur, sicut et scibile dicitur prius natura quam scientia quamvis relatio scibilis ad scientiam non sit aliquid in rerum natura.

17. Ad septimum decimum dicendum quod, cum dicitur significatione non existente rectum est aliquid significari, intelligitur secundum ordinationem rerum in intellectu divino existentem, sicut arca non existente rectum est arcam cooperculum habere secundum dispositionem artis in artifice: unde nec ex hoc haberi potest quod alia veritas sit aeterna quam prima.

18. A lo decimoctavo ha de decirse que la razón de verdadero se fundamenta en el ser. Aunque se ponen varias personas y propiedades en las cosas divinas, sin embargo allí se pone un solo ser, pues el ser se dice en lo divino sólo de un modo esencial. Una es la verdad, la verdad primera y eterna, de todos estos enunciables: el Padre existe y engendra, y el Hijo existe y es engendrado, y de otros similares, en lo que a la cosa se refiere.

19. A lo decimonoveno ha de decirse que, aunque el Padre es Padre y el Hijo es Hijo por razón distinta, pues aquél es por su paternidad y éste por su filiación, son, con todo, lo mismo aquello por lo que es Padre y aquello por lo que es Hijo, pues ambas cosas lo son por la esencia divina, que es una sola. La razón de verdad se fundamenta en la razón de entidad y no en la razón de paternidad ni de filiación, en cuanto tales. La paternidad y la filiación son una sola esencia y una sola es la verdad de ambas cosas.

20. A lo vigésimo ha de decirse que la propiedad que predican la palabra «hombre» y el nombre «risible» no son esencialmente lo mismo, ni tienen un solo ser, como acaece en la paternidad y en la filiación. Luego no procede la semejanza.

21. A lo vigésimo primero ha de decirse que el entendimiento divino conoce con un solo acto de conocimiento, por muy diversas que sean las cosas conocidas, las cuales en sí mismas tienen verdades diversas. Con mucha más razón, conoce, con un solo acto de conocimiento, todas estas cosas que se entienden de las personas. Luego dase una sola verdad de todas ellas.

18. Ad duodevicesimum dicendum quod ratio veri fundatur supra ens; quamvis autem in divinis ponantur plures personae et proprietates, non tamen ponitur ibi nisi unum esse quia esse in divinis nonnisi essentialiter dicitur; et ideo omnium istorum enuntiabilium Patrem esse vel generare, et Filium esse vel genitum esse et similium, secundum quod ad rem referuntur, est veritas una, quae est prima et aeterna veritas.

19. Ad undevicesimum dicendum quod, quamvis alio Pater sit Pater et Filius sit Filius quia hoc est paternitate illud filiatione, tamen idem est quo Pater est et quo Filius est quia utrumque est per essentiam divinam quae est una. Ratio autem veritatis non fundatur super rationem paternitatis et filiationis in quantum huiusmodi sed super rationem entitatis; paternitas autem et filiatio sunt una essentia et ideo una est veritas utriusque.

20. Ad vigesimum dicendum quod proprietas quam praedicat hoc nomen homo et hoc nomen risibile non sunt idem per essentiam nec habent unum esse sicut est de paternitate et filiatione, et ideo non est simile.

21. Ad vigesimum primum dicendum quod intellectus divinus quantumcumque diversa non cognoscit nisi unica cognitione et quae in se ipsis habent diversas veritates; unde multo amplius non cognoscit nisi una cognitione omnia huiusmodi quae de personis intelliguntur; unde etiam omnium eorum non est nisi una veritas.

Artículo 6

¿Es inmutable la verdad creada?[153]

Parece que sí[154].

Argumentos. 1. Dice Anselmo en el libro *De veritate*[155]: *Veo que con esta razón se prueba que la verdad permanece inmóvil.* Esa razón, aducida anteriormente, alude a la verdad del lenguaje. Luego es inmutable la verdad de los enunciables y, por la misma razón, la verdad de la cosa significada.

2. Si se cambia la verdad de la enunciación, ello acontece, de manera primordial, al cambiar la cosa. Cambiada la cosa, permanece la verdad de la proposición. Por tanto, es inmutable la verdad de la enunciación. Prueba de la media. La verdad es cierta rectitud en razón de que cumple lo que

Articulus sextus

Sexto quaeritur an veritas creata sit immutabilis. Et videtur quod sic:

1. Anselmus in libro De veritate dicit «Video hac ratione probari veritatem immobilem permanere»; praemissa autem ratio fuit de veritate significationis ut ex praemissis apparet; ergo veritas enuntiabilium est immutabilis, et eadem ratione veritas rei quam significat.

2. Praeterea, si veritas enuntiationis mutatur, maxime mutatur ad mutationem rei; sed re mutata veritas propositionis manet, ergo veritas enuntiationis est immutabilis. Probatio mediae: veritas secundum Anselmum est rectitudo quaedam in quan-

---

[153] Paralelos: *Summa* 1 q.16 a.8.

El artículo 6 prosigue la búsqueda de la verdad en toda su amplitud, en las cosas creadas y en Dios, desde una nueva perspectiva, la del cambio o la inmutabilidad. En este caso, Tomás no propone la cuestión sobre la inmutabilidad en Dios sino en las cosas creadas. Dios es inmutable, simple. Tal es el punto de partida del discurso teológico de Tomás: *De simplicitate Dei.* A diferencia de la mentalidad actual, en la cual el cambio, el proceso y la evolución, son notas positivas de la realidad y en cambio la inmovilidad es indicio de imperfección, el mundo griego y el medieval pensaban en la perfección como el modo de ser donde todo es estable. El ente móvil es el sujeto a la generación y corrupción. El mundo sublunar es el mundo de la mutabilidad, pero los cuerpos celestes, formados por la quintaesencia, no tienen más movimiento que el local. En este contexto, Tomás se interroga por la posibilidad de verdades creadas inmutables. Aunque Dios no entra directamente en cuestión, la solución al problema lo tiene en cuenta. El planteamiento del problema y el desarrollo en busca de la solución se atienen al esquema de los artículos anteriores. La verdad consiste en la adecuación del entendimiento a las cosas entendidas. Es una relación con dos extremos: el entendimiento y las cosas. Basta que varíe uno de los extremos para que cambie la verdad: el entendimiento mantiene el juicio de una cosa que ha cambiado; o la cosa permanece y el juicio acerca de ella cambia. Sólo en el entendimiento en el cual no hay alternancia de juicios, y nada real se le escapa, como es el divino, es inmutable la verdad. En la relación de verdad de las cosas con el entendimiento divino no hay mutabilidad porque Dios conoce siempre la cosa y ésta se acomoda a lo que él entiende. La realidad creada es la de las cosas sometidas al movimiento, que es el acto de lo que está en potencia en cuanto tal. La obra de Dios, el mundo de los cuerpos, es el mundo de los seres que mueven y son movidos. La verdad sigue al ser, por tanto la verdad del entendimiento sobre las cosas que se mueven, debe adecuarse a este proceso del cambio. La distinción que Tomás ha encontrado entre la verdad como forma inherente, que sigue al ser de la cosa, y la verdad como denominación por una forma extrínseca, vale también en este caso. Sólo la verdad en el entendimiento divino es inmutable, Dios no se muda. Las verdades creadas participan de esa inmutabilidad en cuanto están en Dios. Pero cambian en el entendimiento humano, de una en otra, y de verdad en falsedad, conforme al juicio adecuado o inadecuado en relación con la cosa. Todo el contenido del artículo resulta transparente.

[154] Casi el mismo argumento se halla en *Summa fr. Alexandri* I pars n.94 (p.151).

[155] C.13 (ML 158,485C).

está diseñado en la mente divina, según afirma Anselmo [156]. Esta proposición «Sócrates se sienta» [157] recibió de la mente divina significar que Sócrates se sienta, pero también la significaría en el caso que Sócrates no se siente. Por tanto, que Sócrates se siente de hecho, como que no se siente, permanece la verdad. Luego no cambia la verdad de dicha proposición, incluso si cambia la cosa.

3. No puede cambiar la verdad, si no cambian los sujetos en los que la verdad está. Ahora bien, de igual manera que no se dice que cambian las formas, si no cambian sus sujetos, tampoco cambia la verdad con el cambio de las cosas verdaderas, pues destruidas las cosas verdaderas, permanece no obstante la verdad, como prueban Agustín [158] y Anselmo [159]. Luego la verdad es totalmente inmutable.

4. La verdad de la cosa es causa de la verdad de la proposición: *Dícese verdadera o falsa la proposición, porque efectivamente es o no es la cosa* [160]. Por otra parte, la verdad de la cosa es inmutable y, en consecuencia, también la verdad de la proposición. Prueba de la media. En el libro *De veritate* [161], Anselmo prueba que la verdad de un enunciado permanece inmóvil, en la medida en que cumple lo que recibió de la mente divina. De modo parejo, cada cosa cumple lo que se determinó en la mente divina que tuviera. Luego es inmutable la verdad de toda cosa.

5. Nunca cambia lo que siempre permanece después de completada su mutación. No decimos que la superficie cambie con la alteración de los colores, pues permanece la misma en toda mutación de los colores. Ahora bien, la verdad permanece en cada cosa, sea cual fuere la mutación que en las cosas acaece, en razón de que el ser [162] y la verdad se predican mutuamente. Luego la verdad es inmutable.

tum aliquid implet hoc quod accepit in mente divina; sed haec propositio «Socrates sedet» accepit in mente divina ut significaret sessionem Socratis, quam significat etiam Socrate non sedente; ergo etiam Socrate non sedente manet in ea veritas, et ita veritas praedictae propositionis non mutatur etiam si res mutetur.

3. Praeterea, si veritas mutatur, hoc non potest esse nisi mutatis his quibus veritas inest, sicut nec aliquae formae mutari dicuntur nisi suis subiectis mutatis; sed veritas non mutatur ad mutationem verorum, quia destructis veris, adhuc remanet veritas ut Augustinus et Anselmus probant; ergo veritas est omnino immutabilis.

4. Praeterea, veritas rei causa est veritatis propositionis; «ex eo enim quod res est vel non est dicitur oratio vera vel falsa»; sed veritas rei est immutabilis; ergo veritas propositionis. Probatio mediae: Anselmus in libro De veritate probat veritatem enuntiationis immobilem permanere secundum quam implet illud quod accepit in mente divina; sed similiter quaelibet res implet illud quod accepit in mente divina ut haberet; ergo cuiuslibet rei veritas est immutabilis.

5. Praeterea, illud quod semper manet omni mutatione perfecta numquam mutatur; in alteratione enim colorum non dicimus superficiem mutari, quia manet qualibet mutatione colorum facta; sed veritas manet in re qualibet rei mutatione facta, quia ens et verum convertuntur; ergo veritas est immutabilis.

---

[156] *De veritate* c.7 (ML 158,475B-C).

[157] Ejemplo tomado de ARISTÓTELES, por ejemplo, *Topic.* VIII c.10 (160b27), *Metaph.* IV 4 (1004b2). Cf. también BOETIUS, *In librum Arist. De interpr. ed. sec.* III (ML 64,514B-C).

[158] *Solil.* I c.15 (ML 32,884).

[159] *De verit.* c.13 (ML 158,485B).

[160] ARISTÓTELES, *Praed.* c.5 (4b8), según la traducción de Boecio (ed. Minio-Paluello, p.13), como se dice en *De pot.* q.3 a.17 obi.29.

[161] C.13 (ML 158,485).

[162] Cf. a.5 nota 130.

6. Donde la causa es la misma, es el mismo el efecto. Y es la misma cosa[163] la causa de la verdad de estas tres proposiciones: Sócrates se sienta, se sentará y se sentó, es decir, el sentarse Sócrates. Luego la verdad es la misma en los tres casos. Y si una de estas tres cosas dichas es verdadera, es necesario, de igual manera, que las otras dos sean siempre verdaderas. Si, alguna vez, es verdad que Sócrates está sentado, siempre fue y será verdad que Sócrates se sentó, o que Sócrates se sentará. Por tanto, la única verdad de las tres proposiciones es siempre la misma y es, por tanto, inmutable. Por la misma razón, cualquier otra verdad.

MAS EN CONTRA. Cambiadas las causas, cambian los efectos. Mas como cambian las cosas, que son la causa de la verdad de la proposición, cambia también la verdad de las proposiciones.

RESPUESTA. Ha de responderse que se dice que algo cambia de dos modos. De un modo, porque es sujeto de la mutación, como decimos que el cuerpo es mudable. En este sentido, ninguna forma es mudable, pues dícese que *la forma*[164] *es consistente en su esencia invariable.* Como la verdad se significa a modo de forma, la cuestión presente no es si la verdad es mutable de este modo. Dícese, de otro modo, que algo cambia, porque, en razón de ello, se opera una mutación, como decimos que cambia la blancura, porque, respecto de ella, se altera el cuerpo. Búscase si la verdad es mutable de esta manera.

No puede olvidarse para su comprensión que aquello, según lo cual se da la mutación, se dice que unas veces cambia y otras no. Cuando es inherente a aquello que se mueve respecto de lo mismo, dícese entonces que ello mismo cambia, como se dice que la blancura o la cantidad cam-

6. Praeterea, ubi est eadem causa et idem effectus; sed eadem est causa veritatis harum trium propositionum Socrates sedet, sedebit et sedit, scilicet Socratis sessio; ergo eadem est earum veritas. Sed, si unum trium praedictorum est verum, oportet similiter alterum duorum semper esse verum: si enim aliquando est verum Socrates sedet, semper fuit et erit verum Socrates sedit vel Socrates sedebit; ergo una veritas trium propositionum semper uno modo se habet, et ita est immutabilis; ergo eadem ratione quaelibet alia veritas.

SED CONTRA, mutatis causis mutantur effectus; Sed res quae sunt causa veritatis propositionis mutantur; Ergo et propositionum veritas mutatur.

RESPONSIO. Dicendum est quod aliquid dicitur mutari dupliciter: uno modo quia est subiectum mutationis, sicut dicimus corpus esse mutabile, et sic nulla forma est mutabilis, et sic dicitur quod «forma est invariabili essentia consistens»; unde, cum veritas significetur per modum formae, praesens quaestio non est an veritas sit mutabilis hoc modo; alio modo dicitur aliquid mutari quia secundum ipsum fit mutatio, sicut dicimus albedinem mutari quia secundum ipsam corpus alteratur: et sic quaeritur de veritate an sit mutabilis.

Ad cuius evidentiam sciendum est quod illud secundum quod est mutatio quandoque quidem mutari dicitur quandoque autem non: quando enim est inhaerens ei quod movetur secundum ipsum, tunc et ipsum mutari dicitur, sicut albedo vel quantitas mutari dicuntur quando aliquid secundum ipsa mutatur, eo quod ipsamet secundum hanc mutationem succedunt sibi invicem in subiecto; quando autem illud secun-

---

[163] Sentencia de los Antiguos Nominalistas como refiere THOMAS, *Summa* 1 q.14 a.5 ad 3. Cf. M. D. CHENU, *Grammaire et Théologie aux XIIe et XIIIe siècles,* en AHDLM X-XI (1935-1936) p.5-28.

[164] *Liber sex principiorum,* I (ed. Minio-Paluello, p.35).

bian, cuando algo cambia respecto de ellas, pues el cambio está en que se suceden unas formas a otras en el sujeto. Cuando es extrínseco aquello en lo que se da la mutación, entonces no sucede mutación y permanece inmóvil. No se dice, en efecto, que el lugar se mueva, cuando algo se mueve según el lugar (dícese, por ello, en *Físicos III*[165], que *el lugar es término inmóvil de lo contenido).* No se dice que, por el movimiento local, haya sucesión de lugares en lo que está ubicado, sino más bien que hay movimiento de cosas ubicadas en un lugar. Ahora bien, doble es el modo de la mutación de las formas inherentes de las que se dice que cambian en dependencia de la mutación del sujeto: Uno, el modo como cambian las formas generales y, otro, el de las formas específicas. La forma específica no es la misma después de la mutación, ni en su propio ser ni ante la razón, al igual que la blancura no permanece cuando se ha cambiado. En cambio, obrada la mutación, la forma general sigue siendo la misma según la razón, pero no según el ser. Por ejemplo, obrada la mutación de blanco a negro, permanece el color según la razón común de color, pero no la misma especie de color.

Díjose antes[166] que algo se denomina verdadero por la verdad primera como medida extrínseca, y, por la verdad inherente, como medida intrínseca. Varían, en consecuencia, las cosas creadas en la participación de la verdad primera; no cambia, empero, de modo ninguno, la verdad primera, según la cual se dicen verdaderas. Esto es lo que dice Agustín en el libro *De libero arbitrio*[167]: *De la misma verdad, nuestras mentes ven, unas veces, más y, otras, menos; ella, en cambio, permaneciendo en sí misma, no crece ni mengua.* Si tomamos la verdad inherente a las cosas, hay que decir que la verdad cambia, en el sentido de que algunas cosas cambian según la verdad.

dum quod est mutatio est extrinsecum, tunc in illa mutatione non movetur sed immobile perseverat, sicut locus non dicitur moveri quando aliquis secundum locum movetur —unde et III Physicorum dicitur quod «locus est immobilis terminus continentis»—, eo quod per localem motum non dicitur esse successio locorum in uno locato sed magis multorum locatorum in uno loco. Sed formarum inhaerentium quae mutari dicuntur ad mutationem subiecti, duplex est mutationis modus; aliter enim dicuntur mutari formae generales et aliter formae speciales: forma enim specialis post mutationem non remanet eadem nec secundum esse nec secundum rationem, sicut albedo facta alteratione nullo modo manet; sed forma generalis facta mutatione manet eadem secundum rationem sed non secundum esse, sicut facta mutatione de albo in nigrum manet quidem color secundum communem rationem coloris sed non eadem species coloris.

Dictum est autem superius quod aliquid denominatur verum veritate prima quasi mensura extrinseca, sed veritate inhaerente quasi mensura intrinseca: unde res creatae variantur quidem in participatione veritatis primae, ipsa tamen veritas prima secundum quam dicuntur vera nullo modo mutatur, et hoc est quod Augustinus dicit in libro De libero arbitrio «Mentes nostrae aliquando plus aliquando minus vident de ipsa veritate, sed ipsa in se manens nec proficit nec deficit»; si autem accipiamus veritatem inhaerentem rebus, sic veritas mutari dicitur secundum quod aliqua secundum veritatem mutantur.

---

[165] Más correctamente, *Phys.* IV c.4 (212a20) según la traducción antigua (ms. Urbin. lat. 206, f.42v).

[166] En el artículo 5.

[167] II c.12 (ML 32,1259), literalmente está en *Summa fr. Alexandri* I pars n.94 (p.151).

Como antes[168] se dijo, la verdad de las creaturas está en dos sujetos: en las cosas mismas y en el entendimiento. (La verdad de la acción[169] está comprendida en la verdad de la cosa y la verdad de la enunciación en la verdad del entendimiento por él significada.) Dícese verdadera la cosa en comparación con el entendimiento divino y con el humano. Si se toma la verdad de la cosa en orden al entendimiento divino, la verdad de la cosa mutable cambia a otra verdad y no a una falsedad. La verdad es, en grado sumo, forma general, en razón de que la verdad y el ser se predican mutuamente[170]. Como, la cosa sigue siendo ser, obrada cualquier mutación, aunque distinta según la distinta forma por la que tiene ser, así también permanece siempre verdadera, pero con otra verdad, porque cualquiera que sea la forma o privación que adquiera, se configura al entendimiento divino que la conoce tal como es en cualquier situación; en cambio, si la verdad de la cosa se considera en orden al entendimiento humano, o viceversa, el cambio se hace, unas veces, de la verdad a la falsedad y, otras, de una verdad a otra.

Como *la verdad*[171] *es la adecuación de la cosa y del entendimiento*, si los iguales se separan de los iguales[172], permanecen iguales, aunque no con idéntica igualdad. Del mismo modo, cuando el entendimiento y la cosa cambian, es, asimismo, necesario que la verdad permanezca, aunque sea distinta verdad, como, por ejemplo, si Sócrates se sienta, se entiende que se sienta, pero si, luego, no se sienta, se entiende que no se sienta. Pero si de uno de los iguales se quita algo y nada del otro, o si de ambos se quitan cosas desiguales, se pasa forzosamente a la desigualdad, que en nuestro caso se llama falsedad, de modo parecido a como la igualdad se

Unde, ut prius dictum est, veritas in creaturis invenitur in duobus, in rebus ipsis et in intellectu —veritas enim actionis sub veritate rei comprehenditur et veritas enuntiationis sub veritate intellectus quam significat—, res autem dicitur vera et per comparationem ad intellectum divinum et humanum. Si ergo accipiatur veritas rei secundum ordinem ad intellectum divinum, tunc quidem mutatur veritas rei mutabilis non in falsitatem sed in aliam veritatem: veritas enim est forma maxime generalis cum verum et ens convertantur; unde, sicut facta qualibet mutatione res manet ens quamvis alia secundum aliam formam per quam habet esse, ita semper remanet vera sed alia veritate, quia, quamcumque formam vel privationem acquirat per mutationem, secundum eam intellectui divino conformatur qui eam ita cognoscit ut est secundum quamcumque dispositionem. Si autem consideretur veritas rei in ordine ad intellectum humanum vel e converso, tunc quandoque fit mutatio de veritate in falsitatem quandoque autem de una veritate in aliam.

Cum enim «veritas sit adaequatio rei et intellectus», ab aequalibus autem si aequalia tollantur adhuc aequalia remanent quamvis non eadem aequalitate, oportet quod, quando similiter mutatur intellectus et res, remaneat quidem veritas sed alia, sicut si Socrate sedente intelligatur Socrates sedere et postmodum non sedente intelligatur non sedere. Sed, quia ab uno aequalium si aliquid tollatur et nihil a reliquo, vel si ab utroque inaequalia tollantur, necesse est inaequalitatem provenire, quae se habet ad falsitatem sicut aequalitas ad veritatem, inde est quod, si intellectu vero

---

[168] Cf. en el artículo 2.
[169] Cf. ANSELMUS, *De verit.* c.2 y 5 (ML 158,469 y 472).
[170] Cf. a.5 nota 130.
[171] Cf. artículo 1 nota 35.
[172] Cf. EUCLIDES, *Element.* I, según la traducción de Adelardo de Bath., Versio II (ed. Venetiis, 1482, f.2v).

llama verdad. En consecuencia, siendo verdadero el entendimiento, si cambia la cosa, sin que cambie el entendimiento, o lo contrario, o que ambos cambian de desigual manera, llégase la falsedad. Dase entonces una mutación de la verdad a la falsedad, como, por ejemplo, es verdadero el entendimiento, si se entiende que Sócrates [173] es blanco, siendo blanco, pero se dará falsedad en el entendimiento, si posteriormente se entiende que es negro, continuando blanco; o, lo contrario, cambiado Sócrates al negro, se entiende que es todavía blanco; o, cambiado a la palidez, se entiende que es rubio. De este modo, queda patente cómo cambia y cómo no cambia la verdad.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. A lo primero ha de decirse que Anselmo habla allí de la verdad primera, en cuanto que todas las cosas se dicen verdaderas según ella, como medida extrínseca.

2. A lo segundo ha de decirse que, porque el entendimiento se vuelve sobre sí mismo y se entiende al igual que las otras cosas, como se dice en *De anima III* [174], las cosas que pertenecen al entendimiento, en lo que a la verdad toca, pueden considerarse de dos modos. De un modo, en cuanto que son unas ciertas cosas. En este caso, la verdad se aplica a ellas del mismo modo que a las demás cosas; o sea, se dice verdadera una cosa, porque cumple lo que recibió en la mente divina, reteniendo su naturaleza, como también se dice verdadera la enunciación, porque conserva la naturaleza que se le otorgó en la mente divina y no puede dejar de serlo permaneciendo la misma enunciación. De otro modo, en cuanto que se comparan con las cosas entendidas y entonces es verdadera la enunciación, cuando se adecua a la cosa. Tal verdad es la que cambia, como se dijo.

3. A lo tercero ha de decirse que la verdad que permanece, destruidas las cosas, es la verdad primera. Ella no cambia, aunque cambien las cosas.

existente mutetur res non mutato intellectu vel e converso, aut utrumque mutetur sed non similiter, proveniet falsitas et sic erit mutatio de veritate in falsitatem: sicut si Socrate existente albo intelligatur esse albus, verus est intellectus; si autem postea intelligat eum esse nigrum, Socrate albo remanente, vel e converso Socrate mutato in nigredinem adhuc albus intelligatur, vel eo mutato in pallorem intelligatur esse rubeus, falsitas erit in intellectu. Et sic patet qualiter veritas mutetur, et qualiter veritas non mutatur.

1. Ad primum ergo dicendum quod Anselmus ibi loquitur de veritate prima prout secundum eam omnia dicuntur vera quasi mensura extrinseca.

2. Ad secundum dicendum quod, quia intellectus reflectitur in se ipsum et intelligit se sicut et alias res ut dicitur in III De anima, ideo quae ad intellectum pertinent, secundum quod ad rationem veritatis spectat, possunt dupliciter considerari: uno modo secundum quod sunt res quaedam, et sic eodem modo dicitur de eis veritas sicut de aliis rebus, ut scilicet, sicut res dicitur vera quia implet hoc quod accepit in mente divina retinendo naturam suam, ita enuntiatio dicatur vera retinendo naturam suam quae est ei dispensata in mente divina nec potest ab ea removeri enuntiatione ipsa manente; alio modo secundum quod comparantur ad res intellectas, et sic dicitur enuntiatio vera quando adaequatur rei, et talis veritas mutatur ut dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod veritas quae remanet destructis rebus veris est veritas prima, quae etiam rebus mutatis non mutatur.

---

[173] Ejemplo de ARISTÓTELES, *Metaph.* V 9 (1017a34).
[174] *De anima* III 9 (430a2).

4. A lo cuarto ha de decirse que, permaneciendo la cosa, no puede darse en ella mutación ninguna en lo que le es esencial. Es esencial a la enunciación significar aquello para cuyo significado fue instituida. Por ello, no se sigue de ahí que la verdad de la cosa no sea mutable, sino que, permaneciendo la cosa, es inmutable en lo esencial de la cosa. Y es que cabe mutación por la corrupción de la cosa. Pero puede darse mutación en lo accidental, permaneciendo la cosa y, en consecuencia, puede haber cambio de la verdad de la cosa en lo accidental.

5. A lo quinto ha de decirse que, cualquiera que sea el cambio obrado, permanece la verdad, pero no la misma verdad, como es patente por lo dicho.

6. A lo sexto ha de decirse que la identidad de la verdad depende también de la identidad del entendimiento y no sólo de la identidad de la cosa, al igual que la identidad del efecto depende también de la identidad del agente y del paciente. Aunque sea idéntica la cosa que se significa en aquellas tres proposiciones, no es, sin embargo, idéntico lo que se entiende de ellas, pues en la composición que efectúa el entendimiento se le añade la razón del tiempo[175]. Por tanto, lo entendido es diverso según varía la razón de tiempo.

Artículo 7

¿La verdad en Dios se predica esencial o personalmente?[176]

Parece que se predica personalmente.

Argumentos. 1. Se dice personalmente todo lo que, en las cosas divinas, conlleva relación de principio. De esa guisa es la verdad. Esto es

4. Ad quartum dicendum quod manente re non potest fieri circa eam mutatio quantum ad ea quae sunt sibi essentialia, sicut enuntiationi est essentiale ut significet illud ad quod significandum est instituta: unde non sequitur quod veritas rei nullo modo sit mutabilis, sed quod sit immutabilis quantum ad essentialia rei remanente re —in quibus tamen accidit mutatio per rei corruptionem—. Sed quantum ad accidentalia mutatio potest accidere etiam manente re: et ita quantum ad accidentalia potest fieri mutatio veritatis rei.

5. Ad quintum dicendum quod facta omni mutatione manet veritas sed non eadem ut ex praedictis patet.

6. Ad sextum dicendum quod identitas veritatis non tantum dependet ex identitate rei sed ex identitate intellectus, sicut et identitas effectus dependet ex identitate agentis et patientis; quamvis autem sit eadem res quae significatur illis tribus propositionibus, non tamen est idem intellectus earum quia in intellectus compositione adiungitur tempus; unde secundum variationem temporis sunt diversi intellectus.

Articulus septimus

Septimo quaeritur utrum veritas in divinis dicatur essentialiter vel personaliter. Et videtur quod dicatur personaliter:

---

[175] Aristóteles, *De anima* III, 11 (430a31), como refiere Tomás, antes, a.5 nota 139.

[176] Paralelos: *Summa* 1 q.39 a.8.

El artículo 7 podría decirse el artículo central desde el punto de vista del teólogo que busca conocer el misterio de Dios. Dios no sólo conoce la verdad, no sólo es incompatible con su

patente por Agustín en el libro *De vera religione*[177], donde dice que la verdad divina es *la semejanza suma del principio sin desemejanza ninguna de la que provenga falsedad.* Luego dícese personalmente la verdad en las cosas divinas.

2. Como nada es semejante a sí mismo, así nada es igual a sí mismo. La semejanza conlleva distinción de personas en las cosas divinas, según Hilario[178], pues nada es allí semejante a sí mismo. Por la misma razón, tampoco la igualdad. Pero la verdad es una cierta igualdad. Luego en las cosas divinas conlleva distinción personal.

3. Dícese personalmente todo lo que en las personas divinas conlleva emanación. Ahora bien, conlleva emanación la verdad, pues significa un concepto del entendimiento, al igual que la palabra. Luego como la palabra se dice personalmente, así también la verdad.

MAS EN CONTRA. Una sola es la verdad de las tres personas, dice Agustín, *De Trinitate VIII*[179]. Luego es esencial, no personal.

1. Quidquid enim in divinis importat relationem principii personaliter dicitur; sed veritas est huiusmodi ut patet per Augustinum in libro De vera religione ubi dicit quod veritas divina est «summa similitudo principii sine ulla dissimilitudine, unde falsitas oritur»; ergo veritas in divinis personaliter dicitur.

2. Praeterea, sicut nihil est sibi simile ita nihil est sibi aequale; sed similitudo in divinis importat distinctionem personarum, secundum Hilarium, ex hoc quod nihil est sibi simile, ergo eadem ratione et aequalitas; sed veritas est aequalitas quaedam; ergo importat personalem distinctionem in divinis.

3. Praeterea, omne quod importat in divinis emanationem personaliter dicitur; sed veritas importat quamdam emanationem quia significat conceptionem intellectus sicut et verbum; ergo sicut et verbum personaliter dicitur ita et veritas.

SED CONTRA, trium personarum est una veritas ut dicit augustinus in VIII De Trinitate; ergo est essentiale, et non personale.

---

opuesto que es la falsedad, no sólo posee la verdad de todas las cosas, que en tanto son en cuanto se conforman a lo que de ellas entiende el entendimiento divino, sino que es Él la verdad. Dios es la verdad. En *Cont. Gent* lo prueba en un proceso de afirmaciones, Dios es la verdad (I,60), Dios es «purísima verdad» sin posible mezcla de falsedad (I,61), Dios es la verdad primera y suma verdad, porque en él se realiza la adecuación máxima en los dos términos de la relación, y de esa verdad derivan todas las demás. En el evangelio de Juan, que presenta una concepción original de la verdad, Jesucristo dice de sí mismo que es la verdad, *Ego sum veritas* (Jn 14,6). Esta afirmación da pie para la cuestión que Tomás se plantea en este artículo, si en Dios la verdad se dice de la esencia divina o de las personas. La solución está en la distinción entre dos modos de decir la verdad, propio y metafórico. En sentido propio la verdad se dice de Dios esencialmente, porque su entendimiento se adecua totalmente a su esencia y son una sola cosa, y en relación con las cosas creadas, que dependen de él y en él tienen su principio, Dios las conoce por medio de su esencia y por ello no comportan ninguna distinción en Dios. Por tanto la verdad se dice de Dios esencialmente. En sentido metafórico, o por la semejanza que hay en las creaturas que se dicen verdaderas en cuanto imitan el ejemplar del entendimiento divino, la verdad se aplica de modo personal al Verbo, en quien se da la máxima imitación del principio divino. Por ello se dice que el Hijo es el Verbo, y es la Verdad. La metáfora indica una relación distinta, no esencial. El entendimiento y la esencia en Dios no se relacionan como la medida y lo medido, como acontece con las cosas creadas, porque siendo lo mismo no dan lugar a la adecuación sino a la identidad.

[177] C.36 (ML 34,152), literalmente está en *Summa fr. Alexandri* I pars n.89 (p.142).

[178] *De Trin.* III 23 (ML 10,92B).

[179] C.1 (ML 42,948).

RESPUESTA. Ha de decirse que la verdad puede tomarse de dos modos en las cosas divinas: de un modo, propiamente; de otro modo, metafóricamente. Si la verdad se toma propiamente, conlleva la igualdad del entendimiento divino y de la cosa. Así como el entendimiento divino entiende primero la cosa que es su esencia y, a través de ella, entiende todas las otras cosas, así también la verdad conlleva principalmente en Dios la igualdad del entendimiento divino y de la cosa que es su esencia, y, como consecuencia, del entendimiento divino y de las cosas creadas. El entendimiento divino y la esencia divina no se adecuan recíprocamente como medidor y medido, pues uno no es principio de otro; antes bien, son totalmente lo mismo. Luego la verdad que resulta de tal igualdad, no conlleva razón ninguna de principio, ya se tome por parte de la esencia o por parte del entendimiento, que allí son una misma cosa. Como son allí lo mismo el entendedor y la cosa entendida, así también son allí la misma la verdad de la cosa y la verdad del entendimiento sin connotación ninguna de principio. Pero si se toma la verdad del entendimiento divino en cuanto que se adecua a las cosas creadas, seguirá siendo la misma la verdad de la cosa, puesto que, en un mismo acto, Dios se entiende a sí mismo y a las otras cosas, si bien en la intelección de la verdad, se añade la razón de ser principio respecto de las creaturas, con las que el entendimiento divino se compara como medida y causa. Todo nombre que en las cosas divinas no importa razón de principio, o que no viene de principio, o que conlleva razón de principio pero respecto de la cosas, se predica de Dios según su esencia. Por consiguiente, si la verdad se toma propiamente, se dice esencialmente en las cosas divinas; mas se apropia a la persona del Hijo, como el arte y las demás cosas que tienen relación con el entendimiento.

La verdad se toma metafórica o similitudinariamente en las cosas divinas, cuando la tomamos según la razón con la que se da en las cosas creadas, con las que la verdad existe, en cuanto que la cosa creada imita su principio, que es el entendimiento divino. Por esta razón de semejanza,

RESPONSIO. Dicendum quod veritas in divinis dupliciter accipi potest: uno modo proprie, alio modo quasi metaphorice. Si enim proprie accipiatur veritas, tunc importabit aequalitatem intellectus divini et rei; et, quia intellectus divinus primo intelligit rem quae est essentia sua per quam omnia alia intelligit, ideo et veritas in Deo principaliter importat aequalitatem intellectus divini et rei quae est essentia eius, et consequenter intellectus divini ad res creatas. Intellectus autem divinus et essentia divina non adaequantur ad invicem sicut mensurans et mensuratum cum unum non sit principium alterius, sed sunt omnino idem; unde veritas ex tali aequalitate resultans nullam principii rationem importat, sive accipiatur ex parte essentiae sive ex parte intellectus, quae una et eadem ibi est: sicuti enim ibi est idem intelligens et res intellecta, ita est ibi eadem veritas rei et veritas intellectus sine aliqua connotatione principii. Sed, si accipiatur veritas intellectus divini secundum quod adaequatur rebus creatis, sic adhuc remanebit eadem veritas sicut per idem intelligit Deus se et alia, sed tamen additur in intellectu veritatis ratio principii ad creaturas, ad quas intellectus divinus comparatur ut mensura et causa. Omne autem nomen quod in divinis rationem principii vel quod est a principio non importat, vel etiam importans rationem principii ad creaturas, essentialiter dicitur. Unde in divinis, si veritas proprie accipiatur, essentialiter dicitur: tamen appropriatur personae Filii, sicut ars et cetera quae ad intellectum pertinent.

Metaphorice vel similitudinarie accipitur veritas in divinis quando accipimus eam ibi secundum illam rationem qua invenitur in rebus creatis, in quibus dicitur veritas secundum quod res creata imitatur suum principium, scilicet intellectum divinum:

la verdad se dice en las cosas divinas una suprema imitación de la razón de principio, que conviene al Hijo. Según esta acepción de verdad, la verdad conviene y se aplica personalmente al Hijo. En este sentido, habla Agustín en el libro *De vera religione*.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. Con lo dicho es patente la respuesta a lo primero.

2. A lo segundo ha de decirse que la igualdad en las cosas divinas conlleva, unas veces, distinción personal, como cuando decimos que el Padre y el Hijo son iguales. Y, así, en el nombre de igualdad [se entiende la distinción real; otras, con el nombre de igualdad] se entiende sólo la distinción de razón y no la real, como cuando decimos que son iguales la sabiduría y la bondad divinas. Luego no conlleva necesariamente distinción personal. Tal es la igualdad que conlleva el nombre de verdad, pues es la igualdad del entendimiento y de la esencia.

3. A lo tercero ha de decirse que, aunque la verdad es concebida por el entendimiento, sin embargo bajo la palabra verdad no se expresa esa concepción y sí se expresa con la palabra verbo. Luego no procede la semejanza.

unde et similiter hoc modo veritas dicitur in divinis summa imitatio principii quae Filio convenit; et secundum hanc acceptionem veritatis veritas proprie convenit Filio et personaliter dicitur, et sic loquitur Augustinus in libro De vera religione.

1. Unde patet responsio ad primum.

2. Ad secundum dicendum quod aequalitas in divinis quandoque importat relationem quae designat distinctionem personalem, sicut cum dicimus quod Pater et Filius sunt aequales, et secundum hoc in nomine aequalitatis [realis distinctio intelligitur; quandoque autem in nomine aequalitatis] non intelligitur realis distinctio sed rationis tantum, sicut cum dicimus sapientiam et bonitatem divinam esse aequales, unde non oportet quod distinctionem personalem importet; et talis est aequalitas importata per nomen veritatis cum sit aequalitas intellectus et essentiae.

3. Ad tertium dicendum quod, quamvis veritas sit concepta per intellectum, nomine tamen veritatis non exprimitur ratio conceptionis sicut nomine verbi, unde non est simile.

Artículo 8

¿Toda verdad lo es por la verdad primera? [180]

Parece que no.

Argumentos [181]. 1. Es verdadero que tal persona fornica [182], y esto no proviene de la verdad primera. Luego no toda verdad viene de la verdad primera.

2. Mas alguien decía que la verdad del signo o del entendimiento, según la cual esto se dice verdadero, viene de Dios, pero no la que se refiere a las cosas. —Mas en contra. Además de la verdad primera, se da también la verdad [183] de la cosa y no sólo del signo o del entendimiento. Si esto verdadero no viene de Dios en lo que respecta a la cosa, no vendrá de Dios esta verdad de la cosa. Se llegará así a lo propuesto: no toda verdad viene de Dios.

3. Es correcto decir «éste fornica, luego es verdadero que éste fornica», porque procede el tránsito de la verdad de la proposición a la verdad

Articulus octavus

Octavo quaeritur utrum omnis veritas alia sit a veritate prima. Et videtur quod non:

1. Istum enim fornicari est verum; sed hoc non est a veritate prima; ergo non omnis veritas est a veritate prima.

2. Sed dicebat quod veritas signi vel intellectus secundum quam hoc dicitur verum est a Deo, non autem secundum quod refertur ad rem. Sed contra, praeter veritatem primam non solum est veritas signi aut intellectus sed etiam est veritas rei: si ergo hoc verum non sit a Deo secundum quod refertur ad rem, haec veritas rei non erit a Deo, et sic habetur propositum quod non omnis veritas alia sit a Deo.

3. Praeterea, sequitur «iste fornicatur, ergo istum fornicari est verum», ut fiat descensus a veritate propositionis ad veritatem dicti, quae exprimit veritatem rei;

---

[180] Paralelos: *In Sent.* I d.19 q.5 a.2; *In Sent.* II d.37 q.1 a.2 ad 1.

El artículo 8 analiza un nuevo aspecto de la verdad en relación con Dios. Ya queda probado que la existencia de una verdad primera, eterna, inmutable, no impide sino que hace posible la multitud de la verdad creada, temporal, mudable en diversos sentidos. El ser absoluto de Dios hace posibles los entes, la participación y la analogía de la verdad. Existe el mundo, visible e invisible, causado por Dios, pero distinto de él. Dios no es la forma inherente de la realidad creada. Esta tiene su consistencia y por ello su verdad. Pero si toda verdad viene de Dios, y es verdad que hay en el mundo muchas cosas que no pueden venir de Dios, como el mal, los defectos, las privaciones y el pecado, ¿de dónde vienen esas verdades? Como Agustín, en su búsqueda de Dios, se preguntaba con insistencia, *unde hoc mostrum, unde malum? (Conf.* VII 5.7), en su propio estilo del intelectual que sólo se deja convencer por la fuerza de la verdad, Tomás indaga la causa eficiente de la verdad, si puede haber alguna verdad que no provenga de la verdad primera. La cuestión se pregunta por la causa eficiente y la raíz de la alteridad de la verdad: *veritas alia a veritate prima.* La dialéctica de los opuestos tiene que dar la visión adecuada del origen de toda verdad.

[181] *La verdad sin Dios.* Si hay verdades incompatibles con Dios, tendremos que admitir que hay verdades de un mundo sin Dios. La existencia de este nivel de verdades se va presentando en las objeciones. Así es verdad que «este hombre fornica», y esto es una deformidad. Pero ninguna deformidad puede venir de Dios. Es verdad que se da el mal. Pero el mal no puede venir de Dios. El orden de la realidad fundamenta el orden de la verdad. Es bien patente la existencia del mal en el mundo, bajo tantas formas y apariencias. Al proponer la cuestión de la existencia de Dios, Tomás había presentado esta objeción de la existencia del mal: *Si Deus esset nullum malum inveniretur. Invenitur autem malum in mundo (Summa* 1 q.2 a.3 obj.1). Esta objeción sigue presente en la historia humana, y quizá nunca ha llegado a tan alto grado como en la cultura del siglo XX, que se pregunta cómo pueda existir Dios, después de Auschwitz. Pero ¿qué consistencia puede tener la «verdad» que no diga relación a una fundamentación en la verdad absoluta de Dios?

[182] Ejemplo de Philippus Cancellarius, como antes a.1 nota 16.

[183] Cf. Alex. Halensis, *Glossa in Lib. Sent. I* d.46 n.25 (p.472).

de lo enunciado expresando la verdad de la cosa. Así, pues, la verdad antes dicha consiste en que este acto corresponde a este sujeto. Ahora bien, la verdad del enunciado no vendría de la correspondencia de tal acto y tal sujeto, a no ser que se entendiera la correspondencia del acto existente como una deformidad. Por consiguiente, la verdad de la cosa no depende sólo de la esencia del acto, sino también de su deformidad. Como el acto considerado en su deformidad de ningún modo puede venir de Dios, se sigue que no toda verdad viene de Dios.

4. Anselmo [184] afirma que la cosa se dice verdadera, porque es como debe ser. Entre los modos, conforme a los cuales debe ser una cosa, pone uno, según el cual se dice que la cosa debe ser o que acaece, porque Dios así lo permite. Ahora bien, la permisión de Dios se extiende también a la deformidad del acto. Luego la verdad de la cosa alcanza también esta deformidad. Como de ningún modo viene de Dios esa deformidad, se sigue que no toda verdad viene de Dios.

5. Mas alguien decía que, como no se dice que la deformidad [185] o privación son entes sólo en parte y no esencialmente, así también se dice que tiene la verdad sólo bajo cierto aspecto y no simplemente. Luego esta verdad no viene de Dios bajo cierto aspecto. —Mas en contra. Lo verdadero añade al ser el orden al entendimiento. Y la deformación o privación, aunque en sí no son entes simplemente tales, son aprehendidos simplemente como tales por el entendimiento. Luego aunque no tenga entidad simplemente tal, sí tiene una verdad.

Además, todo lo que es en cierta manera [186], se reduce a lo que es simplemente, como, por ejemplo, que un etíope [187] es blanco de dientes se reduce a que los dientes del etíope son simplemente blancos. Si alguna verdad que lo es sólo en cierta manera no viene de Dios, no vendrá de Dios ninguna verdad que lo sea simplemente. Pero esto es un absurdo.

ergo veritas praedicta consistit in hoc quod iste actus componitur isti subiecto; sed veritas dicti non esset ex compositione talis actus cum subiecto nisi intelligeretur compositio actus sub deformitate existentis; ergo veritas rei non solum est quantum ad ipsam essentiam actus sed etiam quantum ad deformitatem; sed actus sub deformitate consideratus nullo modo est a Deo; ergo non omnis veritas rei est a Deo.

4. Praeterea, Anselmus dicit quod res dicitur vera secundum quod est ut debet esse, et inter modos quibus potest dici quod debet esse res, ponit unum secundum quem dicitur quod res debet esse quia Deo permittente accidit; sed permissio Dei extendit se etiam ad deformitatem actus; ergo veritas rei etiam ad deformitatem illam pertingit; sed deformitas illa nullo modo est a Deo; ergo non omnis veritas est a Deo.

5. Sed dicebat quod, sicut deformitas vel privatio dicitur ens non simpliciter sed secundum quid, ita et dicitur habere veritatem non simpliciter sed secundum quid, et talis veritas secundum quid non est a Deo. —Sed contra, verum addit supra ens ordinem ad intellectum; sed deformitas vel privatio, quamvis in se non sit simpliciter ens, tamen est simpliciter apprehensa per intellectum; ergo, quamvis non habeat simpliciter entitatem, habet tamen simpliciter veritatem. —Praeterea, omne secundum quid ad simpliciter reducitur, sicut hoc quod est aethiopem esse album dente reducitur ad hoc quod est dentem aethiopis esse album simpliciter: si ergo aliqua veritas secundum quid non est a Deo, non omnis simpliciter veritas erit a Deo, quod est absurdum.

---

[184] *De verit.* c.8 (ML 158,475D-476A).
[185] El mismo argumento está en *Summa fr. Alexandri* I pars n.95 (p.153).
[186] Cf. PETRUS HISPANUS, *Summulae logicales* tr.7 n.67.
[187] Ejemplo tomado de ARISTÓTELES, *De soph. elench.* c.5 (167a8 y 11).

6. Lo que[188] no es causa de la causa, no es causa del efecto, como, por ejemplo, Dios no es causa de la deformidad del pecado, porque no es causa del defecto del libre albedrío por el que acaece la deformidad del pecado. Pero así como el ser es causa de la verdad de las proposiciones afirmativas, así el no ser lo es de las negativas. Como Dios no es causa del no ser, como dice Agustín en el libro *LXXXIII Cuestiones*[189], síguese que Dios no es causa de las proposiciones negativas. Luego no toda verdad viene de Dios.

7. *Verdadero es lo que es como parece,* dice Agustín en el libro *Soliloquios*[190]. Y hay algún mal que es como parece y ese mal es verdadero. Como ningún mal viene de Dios, se sigue que no todo lo verdadero viene de Dios.

8. Mas alguien decía que el mal[191] se ve bajo la especie del bien; no bajo la especie del mal. —Mas en contra. La especie del bien hace siempre que aparezca el bien solo. Si, pues, el mal aparece siempre bajo la sola especie de bien, siempre aparecerá el bien; nunca el mal. Y esto es falso.

MAS EN CONTRA[192]. A propósito de *nadie puede decir...* de 1 Cor 12,3[193], dice Ambrosio: *Todo lo verdadero, lo diga quien lo diga, viene del Espíritu Santo*[194].

6. Praeterea, quod non est causa causae non est causa effectus, sicut Deus non est causa deformitatis peccati quia non est causa defectus in libero arbitrio ex quo deformitas peccati accidit; sed, sicut esse est causa veritatis affirmativarum propositionum, ita non esse negativarum; cum ergo Deus non sit causa eius quod est non esse ut dicit Augustinus in libro LXXXIII Quaestionum, relinquitur quod Deus non sit causa negativarum propositionum, et sic non omnis veritas est a Deo.

7. Praeterea, Augustinus dicit in libro Soliloquiorum quod «verum est quod ita se habet ut videtur»; sed malum aliquod ita se habet ut videtur; ergo aliquod malum est verum; sed nullum malum est a Deo; ergo non omne verum est a Deo.

8. Sed dicebat quod malum non videtur per speciem mali sed per speciem boni. —Sed contra, species boni numquam facit apparere nisi bonum: si ergo malum non videtur nisi per speciem boni, numquam appareret malum nisi bonum, quod falsum est.

SED CONTRA, I Cor. XII.3 super illud «Nemo potest dicere» etc., dicit Ambrosius «Omne verum a quocumque dicatur a Spiritu Sancto est».

---

[188] Es una inversión de lo que se lee en la regla de ALANUS DE INSULIS, *De arte seu art. cathol. fidei* I reg.1 (ML 210,597D).

[189] Quaestio 21 (ML 40,16).

[190] II, c.5 (ML 32,888).

[191] Cf. BONAVENTURA, *Super Sent. I,* d.36 a.3 q.1.

[192] *La verdad procede del Espíritu Santo.* Tomás ha dejado probado que la verdad, cuando se habla con propiedad, se dice esencialmente de Dios, pero por metáfora se aplica al Hijo, y en su procedencia, ha dejado en claro que toda verdad creada tiene su origen en la verdad primera. Al mismo tiempo, con su gran capacidad de acogida, se complace en citar una sentencia que encuentra en Pedro Lombardo atribuida a San Ambrosio, pero en realidad de autor desconocido, que ahora se designa como Ambrosiaster *(Super I ad Cor. XII,3:* ML 17,285C). Al Espíritu Santo se atribuyen los dones, y entre ellos tiene la primacía el don de sabiduría, el cual no sólo ofrece al hombre el panorama integral de la verdad, sino también el gusto por la verdad, la experiencia de Dios, lo que llamaba Agustín el *gaudium de veritate (Conf.* X 23). En la oposición a la objeción de la presencia del mal y los defectos en las cosas, Tomás se remonta a ese orden trascendental, donde la verdad se encuentra en estrecha relación de propiedad con el ente, la unidad, la bondad y la inteligencia, que proceden siempre de Dios. Por tanto también la verdad procede de la primera verdad y no puede darse sino originada por ella. No es posible un orden de verdades que tenga consistencia sin el fundamento de la primera verdad.

[193] El mismo argumento está en PETRUS LOMBARDUS, *Lib. Sent.* I d.46 c.7, y en *Summa fr. Alexandri* I pars n.95 (p.152).

[194] PS.-AMBROSIUS, *Super I Cor.* XII 3 (ML 17,285C), literalmente en PETRUS LOMBARDUS, *Glossa* (ML 32,1651A).

2. Además, toda bondad creada viene de la bondad increada, que es Dios. Por la misma razón, toda otra verdad viene de la verdad primera, que es Dios.

3. Además, la razón de la verdad llega a su plenitud en el entendimiento. Todo entendimiento viene de Dios. Luego de Dios viene también toda verdad.

4. Además, *lo verdadero es lo que es,* dice Agustín en el libro *Soliloquios*[195]. Todo ser viene de Dios. Luego también toda verdad.

5. Además, como lo verdadero[196] y el ser se predican mutuamente, así también lo uno[197], y viceversa. Como toda unidad viene de la unidad primera, según dice Agustín en el libro *De vera religione*[198], se sigue también que toda verdad viene de la verdad primera.

RESPUESTA[199]. Ha de decirse que, en las cosas creadas, la verdad se da en las cosas y en el entendimiento, como aparece claro por lo dicho[200]. Está en el entendimiento, en cuanto que se adecua a las cosas cuya noción tiene; y está en las cosas, en cuanto que imitan el entendimiento divino, que es su

2. Praeterea, omnis bonitas creata est a prima bonitate increata quae est Deus: ergo eadem ratione omnis alia veritas est a prima veritate quae est Deus.

3. Praeterea, ratio veritatis completur in intellectu; sed omnis intellectus est a Deo; ergo omnis veritas est a Deo.

4. Praeterea, Augustinus in libro Soliloquiorum dicit quod «verum est id quod est»; sed omne esse est a Deo; ergo et omnis veritas.

5. Praeterea, sicut verum convertitur cum ente ita et unum, et e converso; sed omnis unitas est a prima unitate ut dicit Augustinus in libro De vera religione; ergo et omnis veritas est a prima veritate.

RESPONSIO. Dicendum quod in rebus creatis invenitur veritas in rebus et in intellectu ut ex dictis patet, in intellectu quidem secundum quod adaequatur rebus quarum notionem habet, in rebus autem secundum quod imitantur intellectum divinum, qui est earum mensura sicut ars est mensura omnium artificiatorum, et alio

---

[195] II c.5 (ML 32,889), cf. a.1 nota 5.

[196] Cf. a.5 nota 130.

[197] Cf. ARISTÓTELES, *Metaph.* IV 2 (1003b22) y *Metaph.* X 3 (1054a12).

[198] C.36 (ML 34,151).

[199] *El doble fundamento de la verdad: en la forma y en la negación.* La verdad consiste en la adecuación entre el entendimiento y las cosas. En el proceso de la «deducción» de lo verdadero partiendo del ente, Tomás ha encontrado la clave en la apertura del alma, *quodammodo omnia* (ARISTÓTELES, *De Anima* III, 8 (431b20). En el artículo 5 nos ha dejado bien claro que *«extra animam»* hay que contar con dos realidades, una positiva, otra negativa, los entes y las privaciones. Ambas pueden ser fundamento de la verdad, pero de modo bien distinto: La verdad de la cosa se funda en su adecuación al entendimiento divino y en su capacidad de adecuarse al entendimiento humano, del cual es medida. La clave de esta fundamentación está en la forma que da el ser a la cosa, por ella imita al ejemplar divino, y por ella funda la adecuación del entendimiento humano. La verdad de las cosas existentes implica su entidad y añade su capacidad de adecuación al entendimiento divino, y al humano. En este caso la verdad se apoya en la entidad. Es diversa la verdad de las privaciones, negaciones, entes de razón, porque en ellas no hay forma que imite el ejemplar divino, o pueda dar noticia al entendimiento humano, sólo hay una adecuación que es peculiar del entendimiento que capta su razón. Tomás compara dos expresiones para aclarar la diferencia: *piedra verdadera, verdadera ceguera.* En el caso de la piedra hay una entidad que funda esa verdad, en el caso de la ceguera sólo incluye la relación al entendimiento. Por tanto cuando se dan estos dos modos de decir la verdad de las cosas creadas, tanto la entidad cuanto la verdad del entendimiento, que es su bien, proceden de Dios. Por tanto no hay verdad que pueda tener otra causa distinta de la verdad divina. Toda verdad procede de Dios.

[200] Cf. antes en el artículo 2.

medida, al igual que el arte es la medida de todas las cosas artificiadas y también de otro modo, en cuanto que les es connatural su aptitud para formar una verdadera aprehensión de sí misma en el entendimiento humano, que es medido por las cosas, como se dice en *Metafísica X*[201]. La cosa existente fuera del alma, en efecto, imita por su forma el arte del entendimiento divino, que es una nueva forma de existir toda realidad. En consecuencia, la verdad de las cosas existentes incluye en su razón la entidad de éstas, y añade la relación de adecuación al entendimiento humano o divino. En cambio, las negaciones o privaciones existentes fuera del alma no tienen forma ninguna con la que imiten el ejemplar del arte divino o generen su idea en el entendimiento humano, sino que su adecuación al entendimiento viene por parte del entendimiento, que aprehende sus formas. Es, así, patente que, cuando se dice verdadera la piedra y verdadera la ceguera, la verdad no se refiere a las dos de la misma manera. Dicha de la piedra, la verdad encierra en su razón la entidad de la piedra y añade la relación con el entendimiento, causada también por parte de la cosa misma, pues en ello hay algo por lo que tiene potencia para referirse. En cambio, dicha de la ceguera, la verdad no incluye en sí una privación, como es la ceguera, sino sólo la relación de la ceguera con el entendimiento, que tampoco tiene nada en que apoyarse por parte de la ceguera, pues ésta no se adecua al entendimiento en virtud de algo que tenga en sí misma. Es patente, por tanto, que la verdad inherente a las cosas sólo puede comprender la entidad de la cosa y su adecuación al entendimiento, o la adecuación del entendimiento a la cosa, o a las privaciones de las cosas. De Dios viene todo esto, pues de Él viene la forma de la cosa por la que se adecua. Y, finalmente, de Dios viene la misma verdad y bondad del entendimiento, como se dice en *Éticos VI*[202]. (La bondad de cada cosa, en efecto, consiste en la perfecta operación de la cosa, pues sólo

modo secundum quod sunt natae facere de se veram apprehensionem in intellectu humano, qui per res mensuratur ut dicitur X Metaphysicae. Res autem existens extra animam per formam suam imitatur artem divini intellectus et per eandem nata est facere veram apprehensionem in intellectu humano, per quam etiam formam unaquaeque res esse habet; unde veritas rerum existentium includit in sui ratione entitatem earum et superaddit habitudinem adaequationis ad intellectum humanum vel divinum; sed negationes vel privationes existentes extra animam non habent aliquam formam per quam vel imitentur exemplar artis divinae vel ingerant sui notitiam in intellectu humano, sed quod adaequantur intellectui est ex parte intellectus qui earum rationes apprehendit. Sic ergo patet quod, cum dicitur lapis verus et caecitas vera, non eodem modo veritas se habet ad utrumque: veritas enim de lapide dicta claudit in sui ratione lapidis entitatem et superaddit habitudinem ad intellectum, quae causatur etiam ex parte ipsius rei cum habeat aliquid secundum quod referri possit; sed veritas dicta de caecitate non includit in se ipsam privationem quae est caecitas sed solummodo habitudinem caecitatis ad intellectum, quae etiam non habet aliquid ex parte ipsius caecitatis in quo sustentetur cum caecitas non aequetur intellectui ex virtute alicuius quod in se habeat. Patet ergo quod veritas in rebus creatis inventa nihil aliud potest comprehendere quam entitatem rei et adaequationem rei ad intellectum vel aequationem intellectus ad res vel ad privationes rerum, quod totum est a Deo quia et ipsa forma rei per quam adaequatur a Deo est, et ipsum verum sicut bonum intellectus ut dicitur in VI Ethicorum —quia bonum uniuscuiusque rei consistit in perfecta operatione ipsius rei, non est autem perfecta operatio intellectus nisi

[201] *Metaph.* X 2 (1053a31).
[202] *Ethic.* VI 2 (1139a27).

es perfecta la operación del entendimiento en la medida en que conoce lo verdadero. En esto consiste su bien en cuanto tal.) En conclusión, como todo bien y toda forma vienen de Dios, es absolutamente necesario sostener que toda verdad viene de Dios.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. A lo primero ha de decirse que, cuando se arguye de esta manera: «todo lo verdadero viene de Dios, y es verdadero que éste fornica, luego, etc.», se comete la falacia llamada del accidente[203]. Esto puede ser manifiesto por lo dicho. Cuando decimos «es verdadero que éste fornica» no decimos esto como si el defecto contenido en el acto de la fornicación se incluyera en la razón de la verdad. Lo verdadero expresa sólo la adecuación de esto al entendimiento. No puede, pues, concluirse «viene de Dios que éste fornique» sino que su verdad viene de Dios.

2. A lo segundo ha de decirse que las deformidades y otros defectos no tienen la verdad como la tienen las otras cosas, conforme a lo dicho. Aunque la verdad de los defectos viene de Dios, de ello no puede concluirse que de Dios venga la deformidad.

3. A lo tercero ha de decirse que la verdad no consiste en la composición que hay en las cosas, sino en la composición que establece el alma, según el Filósofo en *Metafísica VI*[204]. La verdad no consiste en que este acto con su deformidad sea inherente al sujeto (eso es lo propio de la razón del bien o del mal), sino en que el acto así inherente al sujeto se adecua a la aprehensión del alma.

4. A lo cuarto ha de decirse que el bien, lo debido, lo recto y otras cosas de ese jaez se relacionan con la permisión divina de un modo, y, de otro modo distinto, con los otros signos de la voluntad[205]. En los otros

secundum quod verum cognoscit, unde in hoc consistit eius bonum in quantum huiusmodi—; unde, cum omne bonum sit a Deo et omnis forma, oportet absolute dicere quod omnis veritas sit a Deo.

1. Ad primum ergo dicendum quod, cum sic arguitur «omne verum est a Deo, istum fornicari est verum, ergo» etc., incidit fallacia accidentis: ut enim ex iam dictis patere potest, cum dicimus «istum fornicari est verum», non hoc dicimus quasi ipse defectus qui implicatur in actu fornicationis includatur in ratione veritatis, sed verum praedicat tantum adaequationem huius ad intellectum; unde non debet concludi «istum fornicari est a Deo», sed quod veritas eius sit a Deo.

2. Ad secundum dicendum quod deformitates et alii defectus non habent veritatem sicut et aliae res ut ex praedictis patet: et ideo, quamvis veritas defectuum sit a Deo, non ex hoc potest concludi quod deformitas sit a Deo.

3. Ad tertium dicendum quod secundum Philosophum in VI Metaphysicae veritas non consistit in compositione quae est in rebus sed in compositione quam facit anima: et ideo veritas non consistit in hoc quod iste actus cum deformitate sua inhaeret subiecto —hoc enim pertinet ad rationem boni vel mali—, sed ex hoc quod actus sic inhaerens subiecto apprehensioni animae adaequatur.

4. Ad quartum dicendum quod bonum, debitum et rectum et huiusmodi omnia, alio modo se habent ad permissionem divinam et alio modo ad alia signa voluntatis. In aliis enim refertur et ad id quod cadit sub actu voluntatis et ad ipsum voluntatis

---

[203] Cf. PETRUS HISPANUS, *Summulae logicales* tr.7 n.40, y ARISTÓTELES, *De soph. elench.* c.4 (166b21).

[204] *Metaph.* VI 4 (1027b29).

[205] Cf. PETRUS LOMBARDUS, *Lib. Sent.* I d.45 c.6.

signos, en efecto, se refiere tanto a lo que cae bajo el acto de la voluntad como al acto mismo de la voluntad. Y así cuando Dios preceptúa[206] el honor a los padres, es cierto que es un bien el honrar los padres y que es bueno el preceptuarlo. En cambio, en la permisión, se refiere sólo al acto del que permite y no a la materia de la permisión. Por tanto, es correcto que Dios permita que acaezcan deformaciones, pero de ello no se sigue que la deformidad misma sea correcta.

5. A lo quinto[207] ha de decirse que la verdad en un cierto sentido que es propio de las negaciones y los defectos, se reduce a la verdad esencial que está en el entendimiento y que viene de Dios. Por lo mismo, la verdad de los defectos viene de Dios, aunque de Dios no vienen los defectos.

6. A lo sexto ha de decirse que el no ser no es causa de la verdad de las proposiciones negativas, como si las produjera en el entendimiento. Lo hace el alma que se acomoda al no ser que está fuera del alma. Y así el no ser que existe fuera del alma no es la causa eficiente de la verdad en el alma, sino que lo es sólo a modo de causa ejemplar. La objeción, al contrario, se refería a la causa eficiente.

7. A lo séptimo ha de decirse que, aunque el mal no viene de Dios, de Dios viene que el mal aparezca tal cual es. De Dios viene la verdad de que el mal existe.

8. A lo octavo ha de decirse que, aunque el mal sólo actúa en el alma por la especie del bien, al ser un bien deficiente, el alma aprehende en sí la razón del defecto, y, en ello, concibe la razón de mal. El mal, así, aparece como mal.

actum: sicut, cum Deus praecipit honorem parentum, et ipse honor parentum bonum quoddam est et ipsum etiam praecipere bonum est. Sed in permissione refertur tantum ad actum permittentis et non ad id quod sub permissione cadit: unde rectum est quod Deus permittat deformitates incidere; non tamen sequitur ex hoc quod ipsa deformitas aliquam rectitudinem habeat.

5. Ad quintum dicendum quod veritas secundum quid quae competit negationibus et defectibus reducitur ad veritatem simpliciter quae est in intellectu, quae a Deo est: et ideo veritas defectuum a Deo est quamvis ipsi defectus a Deo non sint.

6. Ad sextum dicendum quod non esse non est causa veritatis propositionum negativarum quasi faciens eas in intellectu, sed ipsa anima hoc facit conformans se non enti quod est extra animam: unde non esse extra animam existens non est causa efficiens veritatis in anima sed quasi exemplaris; obiectio autem procedebat de causa efficiente.

7. Ad septimum dicendum quod, quamvis malum non sit a Deo, tamen quod malum videatur tale quale est, est quidem a Deo: unde veritas qua verum est malum esse est a Deo.

8. Ad octavum dicendum quod, quamvis malum non agat in animam nisi per speciem boni, quia tamen est bonum deficiens anima deprehendit in se rationem defectus et in hoc concipit rationem mali, et sic malum videtur malum.

---

[206] Cf. Éx 20,12, Mt 15,4 y 19,19.

[207] *La verdad del mal.* Así como el hombre no es la verdad del hombre, la verdad de las privaciones y defectos, la verdad del mal que comportan no procede de Dios, de quien procede su verdad. El mal es una realidad en el mundo. Dios la ha querido en cuanto la permite. Dios no ha querido que no haya mal en el mundo. De ser así lo hubiera evitado totalmente. La permisión del mal está en la permisión del acto del mal, no de lo que cae bajo ese acto. La verdad de las deficiencias, privaciones y males es de Dios, pero los defectos y el mal no son de Dios. La verdad de que el mal existe y que es un mal procede de Dios, de quien procede toda verdad, pero el mal no procede de Dios.

Artículo 9

¿Hay verdad en el sentido?[208]

Parece que no.

Argumentos. 1. Dice[209] Anselmo que *la verdad es la rectitud perceptible sólo por la mente*. Como el sentido no es de la naturaleza de la mente, se sigue que la verdad no está en el sentido.

2. Además, prueba Agustín, en el libro *LXXXIII Cuestiones*[210], que la verdad no se conoce por los sentidos corporales. Ya antes expusimos las razones[211]. Luego la verdad no está en el sentido.

Mas en contra. Dice Agustín, en el libro *De vera religione*[212], que *la verdad está donde se da a conocer lo que es*. Pero lo que es se da a conocer también al sentido y no sólo al conocimiento. Luego la verdad está también en el sentido y no sólo en el entendimiento.

Articulus nonus

Nono quaeritur utrum veritas sit in sensu. Et videtur quod non:

1. Anselmus enim dicit quod «veritas est rectitudo sola mente perceptibilis»; sed sensus non est de natura mentis; ergo veritas non est in sensu.

2. Praeterea, Augustinus probat in libro LXXXIII Quaestionum quod veritas corporeis sensibus non cognoscitur, et rationes eius supra positae sunt; ergo veritas non est in sensu.

Sed contra, Augustinus in libro De vera religione dicit quod «veritas est qua ostenditur id quod est»; sed id quod est ostenditur non tantum intellectui sed etiam sensui; ergo veritas non solum est in intellectu sed etiam in sensu.

---

[208] Paralelos: *Summa* 1 q.16 a.2; ibid., q.17 a.2.

El artículo 9 amplía el horizonte de la verdad de modo insospechado. La verdad pertenece a la esfera del conocimiento humano, y se encuentra de modo pleno en el entendimiento adecuado a las cosas en el acto de juzgar. Por su misma esencia el hombre es una sustancia integrada por el espíritu y la materia, por el cuerpo y el alma. Se encuentra como horizonte entre los seres espirituales y los corporales, a medio camino entre el ángel y la bestia. Los griegos lo vieron como *viviente que tiene el logos*, los judíos como *imago Dei*. El conocimiento comienza en los sentidos. Y para el hombre ésta es la única puerta de acceso a lo no sensible. Su camino consiste en pasar esa puerta y trascenderla. De suyo el conocimiento es exclusivo de algunos seres, de los llamados animales. Todo conocimiento consiste en la apropiación intencional de las formas de las cosas. Por ello implica una elevación en el orden de los grados del ser, una cierta nobleza, por la cual no sólo posee la propia forma sino también las formas de los demás seres, desde las dimensiones de cada uno de los sentidos. Por esta condición de ser cognoscente desde la corporeidad, Tomás se pregunta si la verdad se da también en los sentidos. La respuesta la obtiene con una comparación entre sentido y entendimiento, entre el conocer sensitivo y el conocer del entendimiento, con gran penetración en ambos horizontes. La respuesta de Tomás a la cuestión de la verdad en los sentidos, penetra de modo sorprendente en la verdad de la inteligencia. Este artículo es otro de los golpes del ingenio de Tomás. No sólo responde a la cuestión, con la respuesta adecuada de la verdad que le compete, sino que abre el horizonte del conocer humano desde la aplicación del conocer de las sustancias separadas, que no sólo conocen sino que tienen la capacidad de conocer el proceso integral del conocimiento por medio de la presencia de sí a sí mismo. Este artículo en su brevedad y su densidad anticipa todo el problema de la crítica y la epistemología moderna, el de la fundamentación de la verdad desde la penetración en lo que llamará Descartes el *cogito*, y Kant el *Ich denke überhaupt*.

[209] *De verit.* c.11 (ML 158,480A).

[210] Quaestio 9 (ML 40,13).

[211] A.4 obi.6 y 7.

[212] C.36 (ML 34,151), cf. a.1 nota 39.

RESPUESTA [213]. Ha de decirse que la verdad no está de la misma manera en el entendimiento y en el sentido. Está en el entendimiento como una consecuencia del acto de entender y como lo conocido por el entendimiento. Es consecuencia del acto de entender en cuanto que el juicio del entendimiento es de la cosa tal cual ella es. Y es conocida por el entendimiento, en cuanto que el entendimiento retorna sobre su propio acto; no sólo en cuanto conoce su propio acto, sino en cuanto que conoce su adecuación a la cosa, la cual sólo puede conocerse si conoce la naturaleza de su acto. Y esto presupone conocer la naturaleza del principio activo, que no es otro que el mismo entendimiento, cuya esencia es conformarse a semejanza de las cosas. En consecuencia, el entendimiento conoce la verdad, en cuanto retorna sobre sí mismo. La verdad, en cambio, está en el sentido como consecuencia de su acto, es a saber, en cuanto su juicio versa sobre la realidad como es, pero no está en él como conocida por el mismo sentido. Aunque el sentido juzga ciertamente las cosas según su verdad, sin embargo no conoce la verdad por la que verdaderamente juzga. Aunque el sentido conoce que siente, no conoce sin embargo su na-

RESPONSIO. Dicendum quod veritas est in intellectu et in sensu, sed non eodem modo. In intellectu enim est sicut consequens actum intellectus et sicut cognita per intellectum: consequitur namque intellectus operationem secundum quod iudicium intellectus est de re secundum quod est; cognoscitur autem ab intellectu secundum quod intellectus reflectitur super actum suum, non solum secundum quod cognosci actum suum sed secundum quod cognoscit proportionem eius ad rem, quae quidem cognosci non potest nisi cognita natura ipsius actus, quae cognosci non potest nisi natura principii activi cognoscatur, quod est ipse intellectus, in cuius natura est ut rebus conformetur: unde secundum hoc cognoscit veritatem intellectus quod supra se ipsum reflectitur. Sed veritas est in sensu sicut consequens actum eius, dum scilicet iudicium sensus est de re secundum quod est, sed tamen non est in sensu sicut cognita a sensu: etsi enim sensus vere iudicat de rebus, non tamen cognoscit veritatem qua vere iudicat; quamvis enim sensus cognoscat se sentire, non tamen cognoscit

---

[213] *Verdad conquistada y verdad conocida.* El hombre es el ser que busca la verdad, y para ello se le han dado las potencias cognoscitivas, las sensibles, externas e internas, y las intelectivas, los entendimientos agente y posible. Tomás ha definido la verdad como la adecuación del entendimiento mediante el juicio, al cual sigue el conocimiento de la verdad. Este conocimiento es el bien de la inteligencia, es su fin, y por ello su perfección más alta. La verdad es la conquista del conocer humano mediante todas sus potencias. Los sentidos en cuanto potencias se ordenan a la consecución de esta verdad, que poseen en cuanto el juicio de los mismos acerca de su objeto es adecuado. La consecución de la verdad es común a las potencias cognoscitivas, cada una en su orden, tanto sensibles, cuanto espirituales. El entendimiento supera al sentido en cuanto no sólo es apto para descubrir la verdad y hacerla suya, sino que tiene la capacidad de conocer esa posesión. Esta peculiaridad del entendimiento de conocer la verdad que posee se debe a su capacidad de reflexión. El entendimiento posible tiene esta capacidad de volver sobre sí mismo. Tomás describe con limpidez este proceso de vuelta sobre sí. La reflexión sigue el camino inverso al proceso natural. El camino de ida es como una salida hacia afuera: el sujeto personal por los estímulos que ha recibido de las cosas existentes a través de los sentidos, ejerce actos de intelección que lo llevan a la penetración en el objeto. Por su condición espiritual puede volver sobre sus pasos; del objeto, que es algo distinto y fuera de sí, vuelve al acto de conocer, a la potencia cognoscitiva, al sujeto de la misma en el alma espiritual, y de ahí a la realidad del sujeto cognoscente. Por este proceso de vuelta, Tomás estima que el entendimiento humano descubre su capacidad para conformarse a las cosas. Por ello la reflexión es el camino de la justificación de la conquista de la verdad. El sentido no tiene este poder de vuelta y de conocerse a sí mismo. En eso está la diferencia entre el conocer sólo sensible y el conocer intelectivo.

turaleza, ni tampoco la naturaleza de su acto ni la proporción de éste a las cosas. En suma, tampoco conoce su verdad.

La razón de ello es que aquellas cosas que en los seres son perfectísimas, como las sustancias intelectuales, retornan a su esencia con retorno completo[214]. Por conocer algo sito fuera de sí, en cierto modo salen de sí. En cuanto conocen que conocen, comienzan ya a retornar sobre sí, porque el acto del conocimiento es un medio entre el cognoscente y lo conocido. Ahora bien, este retorno se completa en la medida en que conocen las esencias propias y, así, dícese en el libro *De causis*[215] que *todo el que conoce su esencia, retorna a su esencia con retorno completo.* Por otra parte, el sentido, que de todos es el más cercano a la sustancia intelectual, comienza a retornar a su esencia, bajo el aspecto de que no conoce sólo lo sensible, sino que también conoce que siente. Pero no es completo este retorno suyo, pues el sentido no conoce su propia esencia. Ésta es la razón que da Avicena[216]: al no conocer el entendimiento más que mediante el órgano corporal, no es posible que el órgano corporal sea medio entre la potencia sensitiva y ella misma. Las potencias sensibles de ningún modo vuelven sobre sí mismas, porque no son conscientes de que actúan, como tampoco el fuego es consciente de que calienta.

Con esto es patente la solución a lo objetado.

naturam suam et per consequens nec naturam sui actus nec proportionem eius ad res, et ita nec veritatem eius.

Cuius ratio est quia illa quae sunt perfectissima in entibus, ut substantiae intellectuales, redeunt ad essentiam suam reditione completa: in hoc enim quod cognoscunt aliquid extra se positum, quodam modo extra se procedunt; secundum vero quod cognoscunt se cognoscere, iam ad se redire incipiunt quia actus cognitionis est medius inter cognoscentem et cognitum; sed reditus iste completur secundum quod cognoscunt essentias proprias, unde dicitur in libro De causis quod «omnis sciens essentiam suam est rediens ad essentiam suam reditione completa». Sensus autem, qui inter cetera est propinquior intellectuali substantiae, redire quidem incipit ad essentiam suam quia non solum cognoscit sensibile sed etiam cognoscit se sentire; non tamen completur eius reditio quia sensus non cognoscit essentiam suam: cuius hanc rationem Avicenna assignat quia sensus nihil cognoscit nisi per organum corporale, non est autem possibile ut organum corporale medium cadat inter potentiam sensitivam et se ipsam. Sed potentiae insensibiles nullo modo redeunt super se ipsas quia non cognoscunt se agere, sicut ignis non cognoscit se calefacere.

Et ex his patet solutio ad obiecta.

---

[214] *La reditio completa.* Ya hemos advertido la observación de Tomás acerca de los procesos circulares en la naturaleza y en el alma. En el *Liber de causis,* por el cual ha manifestado una especial predilección y del cual nos ha dejado un singular comentario, se describe el proceso de la *reditio* completa de las sustancias espirituales. Se da en ellas una salida de sí cuando conocen algo fuera de las mismas, y una vuelta cuando se conocen a sí mismas. Esto lo hacen por su plenitud de perfección, pues no sólo conocen sino que se conocen por su misma esencia, conocen su acto y su presencia a sí mismas. Los sentidos conocen el objeto y tienen una cierta conciencia de su acto, pero no son capaces de conocer la propia esencia, porque la corporeidad del órgano impide la *reditio* completa. Ésta es propia del entendimiento. Cf. F. X. PUTALLAZ, *Le sens de la réflexion chez saint Thomas d'Aquin* (Études de Philosophie médiévale, 64; París 1991).

[215] Prop.15 (14).

[216] *De anima* V c.2 (f.23va).

Artículo 10

¿Hay alguna cosa falsa?[217]

Parece que no.

Argumentos[218]. 1. Dice Agustín en el libro *Soliloquios*[219]: *Lo verdadero es lo que es.* Y falso lo que no es. Como lo que no es, no es ninguna cosa, se sigue que ninguna cosa es falsa.

2. Mas alguien defendía que lo verdadero es una diferencia del ente. Como lo verdadero es lo que existe, también lo falso es lo que existe. —Mas en contra. Ninguna diferencia divisiva[220] se identifica con aquello de lo que se diferencia. Como lo verdadero se identifica con el ente, como antes[221] se dijo, se sigue que lo verdadero no es diferencia divisiva del ente, hasta el punto de que alguna cosa pueda llamarse falsa.

Articulus decimus

Decimo quaeritur utrum aliqua res sit falsa. Et videtur quod non.

1. Augustinus enim dicit in libro Soliloquiorum «Verum est id quod est»; ergo falsum est id quod non est; sed quod non est non est res aliqua; ergo nulla res est falsa.

2. Sed dicebat quod verum est differentia entis: et ita, sicut verum est quod est, ita et falsum. —Sed contra, nulla differentia divisiva convertitur cum eo cuius est differentia; sed verum convertitur cum ente ut supra dictum est; ergo verum non est differentia divisiva entis ut res aliqua falsa dici possit.

---

[217] Paralelos: *Summa* 1 q.17 a.1; *In Metaph.* V lect.2; *In Metaph.* VI lect.4; *In Perih erm.* I lect.3.

El artículo 10 prosigue en la cuestión de la verdad desde su opuesto, que es la falsedad. El ser es el punto de partida de la realidad y de la mente, y las operaciones de afirmar y negar desvelan su inagotable contenido. Al ser se opone el no ser, la nada. En la mutua oposición ambos conceptos se enriquecen. El ente, como participación finita del ser, admite una integración de los contrarios, y por ello en la medida en que se despliega y se explicita en sus propiedades, abre un espacio a los contrarios: el uno y los muchos, el uno y lo otro, lo bueno y lo malo, lo verdadero y lo falso, lo bello y lo feo. En esta cuestión han ido apareciendo estas perspectivas, la verdad una y múltiple, la bondad y las privaciones, el bien y el mal, el ser y el no ser, y de modo mucho más directo ahora se presenta el opuesto a la verdad, la falsedad, de la cual Tomás presenta tres cuestiones, que siguen como un orden inverso al de la verdad: ésta se da propiamente en el entendimiento, de modo participativo en los sentidos, y de modo secundario en las cosas. Su opuesto tiene un cierto origen en las cosas, se da en cierto modo en los sentidos y encuentra su lugar propio en el entendimiento. El artículo 10 analiza cómo se encuentra la falsedad en las cosas, o más bien cómo decimos que hay cosas falsas. El proceso dialéctico es oscilante. En absoluto no hay ni puede haber cosas falsas, y así es en relación con el entendimiento divino que conoce a fondo su realidad, pero para el entendimiento humano, que depende de los sentidos, caben el engaño y la falsedad, en cuanto las apariencias de una cosa no concuerdan con la realidad y así son motivo de engaño para el sentido y el entendimiento.

[218] *Tesis: No hay cosas falsas.* Lo verdadero es el ser, lo falso el no ser. Pero el no ser no existe. Lo verdadero se convierte con el ente, por lo cual no hay espacio para lo falso. La verdad está en la adecuación de las cosas al entendimiento divino. Todo cuanto existe realiza esta adecuación, por tanto no hay cosas falsas. La forma es el fundamento de la verdad de las cosas. Nada hay que no tenga su propia forma y por ello no hay cosas falsas. La falsedad está a la verdad como la maldad a la bondad. Pero el mal no existe sino en el bien, luego lo falso sólo existe en lo verdadero. La conclusión de todo ello es que no puede haber cosas falsas.

[219] II c.5 (ML 32,889), cf. a.1 nota 5.

[220] Véase Porphyrius, *Isagoge de differentia,* según la traducción de Boecio (ed. Minio-Paluello, p.16).

[221] En el artículo 1.

3. *La verdad es la adecuación de la cosa y del entendimiento*[222]. Todas las cosas son adecuadas al entendimiento divino, porque nada puede ser en sí de distinta manera a como la conoce el entendimiento divino. Luego son verdaderas todas las cosas y ninguna es falsa.

4. Todas las cosas tienen la verdad por su forma; en efecto, dícese verdadero el hombre, porque tiene la forma verdadera de hombre. Y no se da cosa alguna que no tenga una forma, pues todo ser lo es por su forma[223]. Luego toda forma es verdadera y ninguna cosa es falsa.

5. Lo que[224] el bien es al mal, es lo verdadero a lo falso. Porque lo malo se da en las cosas, el mal sólo tiene como sujeto al bien, como dicen Dionisio y Agustín[225]. Así, pues, si la falsedad se da en las cosas, la falsedad sólo puede tener como sujeto algo verdadero. Pero, al parecer, esto no es posible, pues entonces serían lo mismo lo verdadero y lo falso (cosa de por sí imposible), como son lo mismo el hombre y lo blanco, porque la blancura tiene como sujeto al hombre.

6. En el libro *Soliloquios,* Agustín objeta de la siguiente manera[226]. Si hay una cosa falsa, es por ser semejante o desemejante: *Si es por ser desemejante, no hay nada que no pueda decirse falso, pues nada hay, en verdad, que no sea desemejante de algo; si es por ser semejante, todas las cosas proclaman a voz en grito que son verdaderas por ser semejantes.* Luego de ningún modo puede darse falsedad en las cosas.

3. Praeterea, «veritas est adaequatio rei et intellectus»; sed omnis res est adaequata intellectui divino quia nihil potest esse in se aliter quam intellectus divinus cognoscit; ergo omnis res est vera; ergo nulla res est falsa.

4. Praeterea, omnis res habet veritatem a forma sua: ex hoc enim homo dicitur verus quod habet veram hominis formam; sed nulla est res quae non habeat aliquam formam, quia omne esse est a forma; ergo quaelibet res est vera; ergo nulla res est falsa.

5. Praeterea, sicut se habet bonum et malum, ita se habet verum et falsum; sed quia malum invenitur in rebus, malum non substantificatur nisi in bono ut Dionysius et Augustinus dicunt; ergo, si falsitas invenitur in rebus, falsitas non substantificabitur nisi in vero: quod non videtur esse possibile quia sic idem esset verum et falsum —quod est impossibile—, sicut idem est homo et album propter hoc quod albedo substantificatur in homine.

6. Praeterea, Augustinus in libro Soliloquiorum sic obicit. Si aliqua res nominatur falsa, aut hoc est ex eo quod est simile aut ex eo quod est dissimile; «si ex eo quod est dissimile, nihil est quod falsum dici non possit: nihil enim est quod alicui dissimile non sit; si ex eo quod simile, omnia reclamant quae ex eo vera sunt quo similia». Ergo nullo modo falsitas in rebus inveniri potest.

---

[222] Véase nota 35.

[223] BOETIUS, *De Trin.* c.2 (ML 64,1250B); ALAN. DE INSULIS, *Regulae de sacra theologia* 14 (ML 210,629C).

[224] El mismo argumento se halla en *Summa fr. Alexandri* I pars n.100 (p.158).

[225] *De div. nom.* c.4, 820 (MG 3,721A; Dion. 259); *Enchir.* c.14 (ML 40,238), como refiere THOMAS, *Summa* I q.48 a.3 sed c. y 1-2 q.85 a.2 sed c.

[226] II c.8 (ML 32,891) tomado literalmente de *Summa fr. Alexandri* I pars n.99 sed c.5 (p.157).

MAS EN CONTRA[227]. Agustín[228] define así lo falso: *Es falso aquello que se cambia a la semejanza de otro* y no alcanza aquello de cuya semejanza es portador. Y toda creatura es portadora de la semejanza de Dios. Luego como ninguna creatura alcanza a Dios por la vía de la identidad, toda creatura es, al parecer, falsa.

2. Agustín, en el libro *De vera religione*[229], dice: *Todo cuerpo es cuerpo verdadero y falsa unidad.* Dícese esto, porque imita la unidad, y, sin embargo, no es unidad. Como toda creatura imita, en cualquiera de sus perfecciones, la perfección divina, no obstante que guarda distancia infinita con ella, es falsa, al parecer, toda creatura.

3. Como lo verdadero[230] y el ente se predican mutuamente, así también el bien[231]. El hecho de que el bien y el ente se predican mutuamente, no obsta a que haya cosas malas. Luego que verdad y ser se identifiquen, no obsta a que haya cosas falsas.

4. Doble es la verdad de la proposición, dice Anselmo en el libro *De veritate*[232]: una, *que significa lo que está llamada a significar,* como esta proposición «Sócrates se sienta»[233] significa el sentarse de Sócrates, esté o no esté sentado de hecho. Otra, cuando significa *aquello para lo que fue hecha.* (Fue hecha, en efecto, para significar que existe en la realidad lo que se formula.) En virtud de este segundo sentido, un enunciado se llama propiamente verdadero. Así, pues, por la misma razón, cualquier cosa se

SED CONTRA, Augustinus ita diffinit falsum: «Falsum est quod ad similitudinem alicuius accommodatum est» et non pertingit ad illud cuius similitudinem gerit; sed omnis creatura gerit similitudinem Dei; ergo, cum nulla creatura pertingat ad ipsum Deum per modum identitatis, videtur quod omnis creatura sit falsa.

2. Praeterea, Augustinus in libro De vera religione: «Omne corpus est verum corpus et falsa unitas»; sed hoc pro tanto dicitur quia imitatur unitatem et tamen non est unitas; cum ergo quaelibet creatura secundum quamlibet sui perfectionem divinam perfectionem imitetur et ab eo nihilominus in infinitum distet, videtur quod quaelibet creatura sit falsa.

3. Praeterea, sicut verum convertitur cum ente, ita et bonum; sed ex hoc quod bonum convertitur cum ente non prohibetur quin aliqua res inveniatur mala; ergo nec ex hoc quod verum convertitur cum ente prohibebitur quin aliqua res inveniatur falsa.

4. Praeterea, Anselmus dicit in libro De veritate quod duplex est propositionis veritas: una «quia significat quod accepit significare», sicut haec propositio «Socrates sedet» significat Socratem sedere sive Socrates sedeat sive non sedeat; alia quando significat illud «ad quod facta est» —est enim ad hoc facta ut significet esse quando est—, et secundum hoc proprie dicitur enuntiatio vera. Ergo eadem ratione quaelibet res dicetur vera quando implet hoc ad quod est, falsa autem quando non implet; sed

---

[227] *Antítesis: Todas las cosas creadas son falsas.* Es falso lo que no consigue su meta. Las cosas están ordenadas a la semejanza con Dios, pero ninguna la consigue, luego son falsas. Las creaturas imitan las perfecciones divinas, pero distan infinitamente de Dios, por tanto son falsas. El bien se convierte con el ente, pero esto no impide que haya cosas malas, lo mismo ocurre con lo verdadero, y habrá cosas falsas. Las cosas son verdaderas cuando realizan aquello para lo cual se destinan, pero lo cierto es que hay muchas que no logran su meta, por tanto hay muchas cosas falsas.

[228] *Solil.* II c.15 (ML 32,898).

[229] C.34 (ML 34,150).

[230] Cf. a.5 nota 130.

[231] Cf. a.1 nota 15.

[232] C.2 (ML 158,470C).

[233] Ejemplo de Aristóteles y de Boecio, como antes, a.6 nota 157.

dirá verdadera, cuando cumple aquello para lo que es; y falsa, cuando no lo cumple. Como toda cosa que falla en su fin, no cumple aquello para lo que es y son muchas las cosas de esa guisa, se sigue que muchas cosas son, al parecer, falsas.

RESPUESTA[234]. Ha de decirse que, como la verdad consiste en la adecuación de la cosa y del entendimiento, de igual modo la falsedad consiste en su desigualdad. Las cosas se comparan con el entendimiento divino y con el humano, díjose antes[235]. Se comparan, de un primer modo, con el entendimiento divino como lo medido con la medida, en todo aquello que se predica o se encuentra positivamente en las cosas, porque las cosas de esta condición derivan del arte del entendimiento divino. De un segundo modo, como lo conocido con el cognoscente. Y, bajo este aspecto, también las negaciones y los defectos se adecuan al entendimiento divino, porque Dios conoce todas las cosas de ese jaez, aunque no sea su causa. Es manifiesto, pues, que las cosas se adecuan al entendimiento divino cualesquiera que sean su condición, privación o defecto con que existen. Es, asimismo, patente que cualquier cosa es verdadera en comparación con el entendimiento divino. Dice Anselmo en el libro *De veritate*[236]: *La verdad está en la esencia de todo lo que es, porque es lo que en la verdad suma es*. En consecuencia, ninguna cosa puede decirse falsa en comparación con el entendimiento divino.

omnis res quae deficit a fine suo non implet illud propter quod est; cum ergo multae res sint tales, videtur quod multae sint falsae.

RESPONSIO. Dicendum quod, sicut veritas consistit in adaequatione rei et intellectus, ita falsitas consistit in eorum inaequalitate: res autem comparatur ad intellectum divinum et humanum ut supra dictum est. Intellectui autem divino comparatur uno modo sicut mensuratum mensurae, quantum ad ea quae in rebus positive dicuntur vel inveniuntur, quia omnia huiusmodi ab arte divini intellectus proveniunt; alio modo sicut cognitum ad cognoscens, et sic etiam negationes et defectus divino intellectui adaequantur quia omnia huiusmodi Deus cognoscit quamvis ea non causet; patet ergo quod res qualitercumque se habeat, sub quacumque forma existat vel privatione aut defectu, intellectui divino adaequatur, et sic patet quod res quaelibet in comparatione ad intellectum divinum vera est: unde Anselmus dicit in libro De veritate «est igitur veritas in omnium quae sunt essentia, quia hoc sunt quod in summa veritate sunt». Unde per comparationem ad intellectum divinum nulla res potest dici falsa.

---

[234] *Síntesis*. La respuesta a esta cuestión de la existencia de cosas falsas se debe dar desde la noción de falsedad como algo opuesto a la verdad. Ésta consiste en la adecuación, aquélla en la inadecuación con el entendimiento. El entendimiento puede ser el divino o el humano. El divino es medida de lo real en las cosas que causa, y es cognoscente de lo que no causa. En relación con este divino entendimiento que causa la entidad de las cosas y conoce las privaciones y negaciones, no puede hablarse de cosas falsas, todas son verdaderas por su adecuación radical. En cambio, en relación con el entendimiento humano a veces se da la inadecuación, la falsedad, causada en parte por la cosa misma. El conocimiento humano parte de los sentidos que son movidos por las cualidades sensibles. Los sentidos dependen de lo que aparece en las cosas. Puede darse que lo que aparece no presenta sino que oculta lo que la cosa es. Se dice en este sentido que no es oro todo lo que reluce. La falsedad no está causada por las cosas, sino que se da en el juicio que hacen los sentidos o el entendimiento de esto que aparece. Las apariencias no causan el juicio falso, sólo lo propician. Por todo ello las cosas, de suyo son verdaderas, y sólo *per accidens* y en relación con nuestro entendimiento, a veces, se pueden decir falsas.

[235] En el artículo 2.

[236] C.7 (ML 158,475B).

En relación con el entendimiento humano, dase, a veces, desigualdad entre la cosa y el entendimiento, la cual está causada, en cierto modo, por la cosa misma. La cosa produce su idea en el alma por lo que de sí misma aparece exteriormente, pues nuestro conocimiento[237] trae del sentido su inicio, porque las cualidades sensibles[238] son su objeto propio. Por ello, dícese en *De anima I*[239] que *grande es la contribución de los accidentes al conocimiento de la esencia.* En consecuencia, dícese que es falsa una cosa, cuando en ella aparecen cualidades sensibles que muestran una naturaleza que no está tras ellas. Esto es motivo de que el Filósofo diga, en *Metafísica VI*[240], que se dicen falsas las cosas que, *por naturaleza, pueden parecer como si no son o lo que no son,* al igual que se dice falso el oro en el que exteriormente aparecen el color y otros accidentes del oro, y, en el interior, no existe la naturaleza del oro. La cosa no es, sin embargo, causa de falsedad en el alma, de manera que cause necesariamente en ella falsedad, ya que la verdad y la falsedad se dan principalmente en el juicio del alma. El alma, al juzgar las cosas, no es pasiva respecto a las cosas; antes al contrario, en cierta manera, es agente activo. Por tanto, no se dice falsa la cosa, porque siempre cause falsa impresión de sí; sino porque, por naturaleza, puede causarla por lo que de ella aparece.

Porque la comparación con el entendimiento divino es, como se dijo[241], esencial a la cosa y en razón de ella es esencialmente verdadera. En cambio, la comparación con el entendimiento humano le es accidental y, en razón de ella, no se dice absolutamente verdadera sino sólo hasta un cierto punto y como en potencia. Por tanto, toda cosa es sin más verdadera y ninguna cosa es falsa, pero, bajo cierto aspecto, es decir por comparación

Sed secundum comparationem ad intellectum humanum invenitur interdum inaequalitas rei ad intellectum quae quodam modo ex ipsa re causatur. Res enim notitiam sui facit in anima per ea quae de ipsa exterius apparent, quia cognitio nostra a sensu initium sumit cui per se obiectum sunt sensibiles qualitates: unde et in I De anima dicitur quod «accidentia magnam partem conferunt ad cognoscendum quod quid est»; et ideo, quando in aliqua re apparent sensibiles qualitates demonstrantes naturam quae eis non subest, dicitur res illa esse falsa; unde Philosophus dicit VI Metaphysicae quod illa dicuntur falsa quae «nata sunt videri aut qualia non sunt aut quae non sunt», sicut dicitur aurum falsum in quo exterius apparet color auri et alia huiusmodi accidentia cum tamen interius natura auri non subsit. Nec tamen res est hoc modo causa falsitatis in anima quod necessario falsitatem causet, quia veritas et falsitas praecipue in iudicio animae existunt, anima vero in quantum de rebus iudicat non patitur a rebus sed magis quodam modo agit: unde res non dicitur falsa quia semper de se faciat falsam apprehensionem, sed quia nata est facere per ea quae de ipsa apparent.

Sed quia, ut dictum est, comparatio rei ad intellectum divinum est ei essentialis et secundum eam per se dicitur vera, sed comparatio ad intellectum humanum est ei accidentalis, secundum quam non dicitur absolute vera sed quasi secundum quid et in potentia, ideo simpliciter loquendo omnis res est vera et nulla res est falsa, sed

---

[237] ARISTÓTELES, *Anal. post.* II 20 (100a10) y *Metaph.* I 1 (981a2) como refiere TOMÁS, en *De verit.* q.10 a.6 y a.13 y en *Summa* 1 q.84 a.6 sed c.1.

[238] Cf. AVICENNA, *De anima* II c.2 (f.7raB) y AVERROES, *Phys.* VII, comm.12 (IV,317D).

[239] C.1 (402b21) según la traducción antigua (ed. Alonso, p.91, 13).

[240] Más correctamente sería en *Metaph.* V c.29 (1024b21) según la traducción medieval (ed. Geyer, p.295, 89), como antes, a.2 nota 71.

[241] En el artículo 4.

al entendimiento humano, algunas cosas son falsas. Por ello, es necesario responder a las razones de ambas partes.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. A lo primero ha de decirse que la definición «es verdadero lo que es» expresa sólo materialmente la razón de la verdad y no perfectamente, a no ser cuando el término «ser»[242] significa la afirmación de la proposición, como si se dijera que es verdadero aquello de lo que se dice o se entiende tal como es en la realidad. Y en este caso se llamaría falso lo que no es; a saber, lo que no es como se dice o se entiende. Y esto puede acaecer en las cosas.

2. A lo segundo ha de decirse que, hablando con propiedad, lo verdadero no puede ser una diferencia del ente. El ente no tiene diferencia ninguna, como se prueba en *Metafísica II*[243]. En un sentido derivado, puede que lo verdadero, al igual que el bien, se compare con el ente a modo de diferencia, en cuanto que expresa algo del ente que con el simple nombre ente no se expresa. Según esto, el significado de ente es indeterminado respecto del significado de verdadero. Así, el significado de verdadero se compara con el significado del ente, en cierta manera, como la diferencia con el género.

3. A lo tercero ha de decirse que debe concederse aquella razón: procede de la cosa con relación al entendimiento divino.

4. A lo cuarto ha de decirse que, aunque todas las cosas tienen una forma, no todas las cosas tienen aquella forma cuyos indicios se manifiestan exteriormente por sus cualidades sensibles. Por ello, dícense falsas, en el sentido de que naturalmente tienen aptitud para causar falsa estimación de sí.

5. A lo quinto ha de responderse que algo que existe fuera del alma se dice falso, porque naturalmente puede formar falsa estimación de sí. Esto

secundum quid, scilicet in ordine ad intellectum nostrum, aliquae res dicuntur falsae. Et ita oportet rationibus utriusque partis respondere.

1. Ad primum ergo dicendum quod ista diffinitio «verum est id quod est» non perfecte exprimit rationem veritatis sed quasi materialiter tantum, nisi secundum quod li esse significat affirmationem propositionis, ut scilicet dicatur id esse verum quod sic esse dicitur vel intelligitur ut in rebus est; et sic etiam falsum dicatur quod non est, id est quod non est ut dicitur vel intelligitur: et hoc in rebus inveniri potest.

2. Ad secundum dicendum quod verum proprie loquendo non potest esse differentia entis: ens enim non habet aliquam differentiam ut probatur in III Metaphysicae; sed aliquo modo verum se habet ad ens per modum differentiae sicut et bonum, in quantum videlicet exprimunt aliquid circa ens quod nomine entis non exprimitur: et secundum hoc intentio entis est indeterminata respectu intentionis veri, et sic intentio veri comparatur ad intentionem entis quodam modo ut differentia ad genus.

3. Ad tertium dicendum quod ratio illa concedenda est: procedit enim de re in ordine ad intellectum divinum.

4. Ad quartum dicendum quod, quamvis quaelibet res habeat aliquam formam, non tamen omnis res habet illam formam cuius indicia exterius ostenduntur per sensibiles qualitates: et secundum haec falsa dicitur in quantum de se falsam existimationem facere apta nata est.

5. Ad quintum dicendum quod aliquid existens extra animam pro tanto dicitur falsum, ut ex dictis patet, quia natum est de se facere falsam existimationem; quod

---

[242] A.1 nota 43.
[243] *Metaph.* III (998b22).

es patente por lo dicho. Pero la nada no puede causar naturalmente ninguna estimación de sí, porque no inmuta la potencia cognoscitiva. Por ello, es necesario que lo que se dice falso sea un ente. Como es verdadero todo ente en cuanto tal, es necesario que la falsedad existente en las cosas se fundamente en alguna verdad y, así, dice Agustín, en el libro *Soliloquios*[244], que *el trágico, que en el teatro representa personas ajenas, no sería un falso «Héctor», si no fuera verdadero trágico. De modo parejo, el caballo pintado no sería falso caballo, si no fuera una simple pintura.* De aquí no se sigue que sean verdaderos los contradictorios, pues la afirmación y la negación, de las que se dicen lo verdadero y lo falso, no se refieren a lo mismo.

6. A lo sexto ha de responderse que la cosa se dice falsa, en la medida en que, por naturaleza, puede engañar. Cuando digo engañar, entiendo cierta acción que induce a error. Sólo en cuanto ente, algo puede por naturaleza obrar. Y no todo defecto es un no ente. Cada cosa, en cuanto ente, tiene cierta semejanza de lo verdadero; en cuanto no ente, se aleja de su semejanza. Cuando hablo de engañar, aludo a una acción causada por la semejanza, pero lo que hay de defecto, es decir su falsedad, está causada por la desemejanza. Conforme a esto, dice Agustín, en el libro *De vera religione*[245], que la falsedad nace de la desemejanza.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS EN CONTRA. 1. Ha de decirse a lo primero de lo que en contra se objeta, que el alma no puede naturalmente errar por cualquier semejanza; sólo por una gran semejanza en la que no pueda descubrirse fácilmente la desemejanza. Yerra el alma por una mayor o menor perspicacia para descubrir la desemejanza en una semejanza también mayor o menor. Y tampoco una cosa puede tacharse absoluta-

autem nihil est non est natum de se facere aliquam extimationem quia non movet virtutem cognitivam; unde oportet quod illud quod falsum dicitur aliquod ens sit; unde, cum omne ens in quantum huiusmodi sit verum, oportet falsitatem in rebus existentem supra aliquam veritatem fundari: unde dicit Augustinus in libro Soliloquiorum quod «tragoedus qui repraesentat alienas personas in theatris non esset falsus 'Hector' nisi esset verus tragoedus; similiter equus pictus non esset falsus equus nisi esset pura pictura». Nec tamen sequitur contradictoria esse vera, quia affirmatio et negatio secundum quas dicitur verum et falsum non referuntur ad idem.

6. Ad sextum dicendum quod res falsa dicitur secundum quod nata est fallere; cum autem fallere dico, significo actionem quandam defectum inducentem; nihil autem natum est agere nisi secundum quod est ens, omnis autem defectus est non ens; unumquodque autem secundum quod est ens habet similitudinem veri, secundum autem quod non est recedit ab eius similitudine; et ideo hoc quod dico fallere, quantum ad id quod importat de actione originem habet ex similitudine, sed quantum ad id quod importat defectum, in quo formaliter ratio falsitatis consistit, ex dissimilitudine surgit: et ideo dicit Augustinus in libro De vera religione quod ex dissimilitudine falsitas oritur.

1. Ad primum vero eorum quae contra obiciuntur, dicendum quod non ex qualibet similitudine nata est anima decipi, sed ex magna similitudine in qua dissimilitudo de facili inveniri non potest: et ideo ex similitudine maiori vel minori decipitur anima secundum maiorem vel minorem perspicacitatem ad dissimilitudinem inveniendum; nec tamen simpliciter debet enuntiari aliqua res falsa ex eo quod que-

---

[244] II c.10 (ML 32,893) está literalmente tomado de la *Summa fr. Alexandri* I pars n.100 (p.158).

[245] C. 36 (ML 34,152).

mente de falsa, por inducir alguien a error, sino por ser naturalmente capaz para engañar a muchos o a sabios. Aunque las creaturas tienen en sí cierta semejanza de Dios, pero hay también una desemejanza máxima, de modo que, si no es por gran ignorancia, es raro que la mente se engañe. Por tanto, no se sigue, en virtud de la semejanza o desemejanza de las creaturas respecto de Dios, que deban decirse falsas todas las creaturas.

2. A lo segundo ha de decirse que algunos[246] estimaron que Dios es cuerpo, y, como Dios es la unidad por la que todas las cosas son uno, estimaron, como consecuencia, que el cuerpo es la misma unidad, por su semejanza con la unidad. Dícese, según esto, que el cuerpo es falsa unidad porque indujo algunos a error o pudo inducir a que se le considerase como una unidad.

3. A lo tercero ha de decirse que hay doble perfección[247]: la primera y la segunda[248]. La perfección primera es la forma de cada cosa, por la que ésta tiene ser y de la que ninguna cosa queda privada mientras permanece. La perfección segunda es la operación, que es el fin de la cosa o aquello por lo que ella alcanza el fin. La cosa, a veces, queda privada de esta perfección. En las cosas, la razón de verdad es consecuencia de la perfección primera, pues, por tener forma, imitan el arte del entendimiento divino y generan su imagen en el alma. En cambio, la razón del bien, que deriva del fin, es consecuencia de la perfección segunda. Por tanto, dase simplemente en las cosas lo malo; no así lo falso.

mcumque in errorem inducit, sed ex eo quod plures vel sapientes nata est fallere. Creaturae autem quamvis aliquam Dei similitudinem gerant in se ipsis, tamen maxima dissimilitudo subest ut nonnisi ex magna insipientia contingat quod ex tali similitudine mens decipiatur. Unde ex praedicta similitudine et dissimilitudine creaturarum ad Deum non sequitur quod omnes creaturae debeant dici falsae.

2. Ad secundum dicendum quod quidam existimaverunt Deum esse corpus, et, cum Deus sit unitas qua omnia sunt unum, existimaverunt per consequens corpus esse unitatem ipsam propter ipsam similitudinem unitatis: secundum hoc ergo corpus falsa unitas dicitur in quantum aliquos in errorem induxit vel inducere potuit ut unitas crederetur.

3. Ad tertium dicendum quod duplex est perfectio, scilicet prima et secunda: prima perfectio est forma uniuscuiusque per quam habet esse, unde ab ea nulla res destituitur dum manet; secunda perfectio est operatio, quae est finis rei vel id per quod ad finem devenitur, et hac perfectione interdum res destituitur. Ex prima autem perfectione resultat ratio veri in rebus: ex hoc enim quod res formam habet artem divini intellectus imitatur et sui notitiam in anima gignit; sed ex perfectione secunda consequitur in ipsa ratio bonitatis, quae consurgit ex fine. Et ideo malum simpliciter invenitur in rebus, non autem falsum.

---

[246] Los maniqueos, contra los que Agustín arguye en el texto de sed c.2.

[247] ARISTÓTELES, *De anima* II 1 (412a10 y 22) como refiere THOMAS, *In Sent.* II d.15 q.3 a.1; *Cont. Gent.* 3 c.64; y en *Summa* 1-2 q.31 a.1 ad 1. Véase también AVICENA, *De anima* I c.1 (f.1vbO) y AVERROES, *De anima* comm.5 (VI 1, 50F).

[248] *La verdad y la bondad en las cosas.* Tomás distingue con agudeza una doble perfección en las cosas, una primera que va con el ser y su verdad, otra segunda que va con el obrar y la bondad. La perfección primera procede de la forma inherente a las cosas, por la cual una realidad es lo que es. Esta perfección nunca se pierde. De ella resulta la verdad de las cosas, porque por medio de la forma imita el arte del entendimiento divino, y da noticia de lo que es al entendimiento humano. Esta verdad de las cosas lleva el peso de la entidad que funda la verdad. La perfección segunda es la que sigue al obrar, mediante el cual las cosas tienden a su fin y logran la plenitud a la que están llamadas. A diferencia de la primera perfección, que nunca se pierde, ésta puede faltar, o perderse. Así acontece cuando hay un desvío del fin,

4. A lo cuarto ha de decirse que lo verdadero es el bien del entendimiento, según el Filósofo, *Éticos VI*[249]. La operación del entendimiento es perfecta en cuanto es verdadera su concepción. Y como la enunciación es signo del entendimiento, su verdad es su fin. No acaece de esa guisa en las otras cosas. No es procedente, por tanto, el símil.

Artículo 11

¿Hay falsedad en el sentido?[250]

Parece que no.

4. Ad quartum dicendum quod secundum Philosophum in VI Ethicorum ipsum verum est bonum intellectus: secundum hoc enim intellectus operatio est perfecta quod sua conceptio est vera, et, quia enuntiatio est signum intellectus, ideo veritas eius est finis ipsius. Non autem ita est in rebus aliis, et propter hoc non est simile.

Articulus undecimus

Undecimo quaeritur utrum falsitas sit in sensibus. Et videtur quod non:

---

cuando los actos y los hábitos impiden la conquista del bien. En vez del bien, tenemos el mal, como una realidad que consiste en la privación del bien debido. Esta distinción es radical para el ser humano, que conserva siempre su dignidad y su verdad de ser personal, pero no siempre ordena sus actos al fin debido, ni logra la perfección de la virtud a la que está llamado. El ser humano no puede perder su verdad y su dignidad de ser personal, pero puede alcanzar su fin, o desviarse de él y hacerse indigno, y así se hace un hombre malo. La humanidad del hombre está en esta distinción y en la adecuada conjunción entre el ser y el obrar, entre la verdad del ser y la bondad del obrar. Cf. A. Lobato, *Dignidad y aventura humana* (Salamanca 1997).

[249] *Ethic.* VI 2 (1139a27).

[250] Paralelos: *Summa* 1 q.17 a.2; ibid., q.85 a.6; *In De anima* III lect.6; *In Metaph.* VI lect.12.

El artículo 11 analiza la falsedad en los sentidos, como anteriormente ha analizado la verdad. Y de nuevo Tomás nos sorprende por la profundidad de su visión de la corporeidad y de la función de los sentidos en la vida humana. La antropología tomista se distingue por su valoración de la corporeidad como esencia del ser humano. El hombre es un ser personal, cuya naturaleza está compuesta de materia y espíritu. Es el alma, la forma espiritual la que da la medida esencial del hombre, porque ella contiene el cuerpo y no al revés. En el todo humano tiene un puesto singular el entendimiento por su capacidad para conocer la verdad y dar sentido a la vida humana. Pero el entendimiento se sirve de los sentidos que son parte de la corporeidad, y son la puerta del conocer humano, el campo de la experiencia. Este artículo completa la concepción tomista sobre el rol de los sentidos en la conquista o la pérdida de la verdad, que es el fin del conocimiento y el fruto de la adecuación de éste a las cosas. Mientras el artículo 9 desvelaba el horizonte de la reflexión, propia del sujeto espiritual, aquí Tomás expone el rol de los sentidos como mediación entre la realidad externa del mundo, donde todo conocer comienza, y la profundidad del sujeto espiritual en cuyo juicio reside el lugar de la verdad. Los sentidos son medios entre el punto de partida y el término del conocer. Es original la relación entre estos dos polos: el sentido en comparación con el entendimiento es como una cosa, pero en comparación con las cosas es como una especie de entendimiento. Y de esta mediación hay que partir para conocer cómo se encuentra la falsedad en los sentidos: por un lado como en las cosas, y por otro como en el entendimiento.

En relación con el entendimiento, el sentido es una cosa, y es también indicativo de otra. En cuanto realidad, no hay lugar para la falsedad, pues se presenta al entendimiento tal cual está en su disposición. En cuanto representa otra realidad se presta a no hacerlo fielmente sino de un modo alterado, por ello puede dar lugar a la falsedad en el entendimiento. Es verdadero en relación con su disposición, pero da lugar a la falsedad al representar de modo indebido las cosas. Así el paladar enfermo acerca del gusto y el ojo no sano en torno a la luz y los colores.

En relación con las cosas, se comporta como un entendimiento, en cuanto juzga de lo sentido y lo transmite. El sentido es verdadero respecto al propio objeto, y por una cierta inferencia de los sensibles comunes, y aún del sensible *per accidens,* como hace la cogitativa. El juicio del sentido acerca del propio objeto es verdadero, a no ser que haya impedimento, pero acerca de los sensibles comunes y *per accidens,* a veces el sentido se engaña. Los sentidos que captan las cosas en su presencia dicen la verdad, pero los que la representan en su ausencia,

ARGUMENTOS. 1. «Siempre es recto el entendimiento», dícese en *De anima III*[251]. El entendimiento es la parte superior del hombre. Las otras partes siguen su rectitud, al igual que, en el mundo celeste, los inferiores están dispuestos según el movimiento de los superiores. Luego siempre será también recto el sentido, que es la parte inferior del alma; por tanto, no se da en él falsedad.

2. Dice Agustín en el libro *De vera religione*[252]: *No nos engañan los ojos, porque al alma sólo pueden transmitir su sensación. Si todos los sentidos del cuerpo transmiten tal cual son alterados, ignoro qué más podemos exigirles.* Luego no se da falsedad en los sentidos.

3. Dice Anselmo[253]: *No es parecer mío que la verdad o la falsedad están en el sentido sino en la opinión.* Y, así, se sostiene la propuesta.

MAS EN CONTRA está lo que Anselmo[254] dice: *La verdad está en nuestros sentidos, pero no siempre porque alguna vez nos engañan.*

2. Además, según Agustín, en el libro *Soliloquios*[255]: *Suele decirse falso lo que está lejos de la semejanza de lo verdadero; retiene, con todo, cierta imitación de lo verdadero.* El sentido tiene, a veces, la semejanza de algunas cosas que no son de esa guisa en la naturaleza, como puede ocurrir cuando una cosa la veamos duplicada[256], al oprimir el ojo. Luego dase falsedad en el sentido.

1. Intellectus enim semper est rectus, ut dicitur in III De anima; sed intellectus est superior pars in homine; ergo et aliae partes eius rectitudinem sequuntur, sicut et in mundo maiori inferiora disponuntur secundum superiorum motum; ergo et sensus, qui est inferior pars animae, semper erit rectus; non ergo in eo erit falsitas.

2. Praeterea, Augustinus dicit in libro De vera religione «Ipsi oculi non fallunt ios: non enim enuntiare possunt animo nisi affectionem suam; quod si et omnes :orporis sensus ita enuntiant ut afficiuntur, quid ab eis amplius exigere debemus ignoro». Ergo in sensibus non est falsitas.

3. Praeterea, Anselmus in libro De veritate dicit «Non videtur mihi veritas vel falsitas in sensu esse sed in opinione»; et sic habetur propositum.

SED CONTRA est quod Anselmus dicit «Est quidem in sensibus nostris veritas, sed non semper: nam fallunt nos aliquando».

2. Praeterea, secundum Augustinum in libro Soliloquiorum «falsum solet dici quod a veri similitudine longe abest, sed tamen habet ad verum nonnullam imitationem»; sed sensus habet quandoque similitudinem aliquarum rerum quae non sunt ita in rerum natura, sicut est quandoque quod unum duo videatur, ut cum oculus comprimitur; ergo in sensu est falsitas.

---

como la fantasía, se prestan a ser falsos. De todo ello queda en claro que la sensibilidad es camino obligado, puerta y ventana hacia el mundo, privilegio del ser humano. Al mismo tiempo resulta que esta puerta y principio del conocer la realidad, tiene que estar vigilado, controlado, y superado desde lo alto. El entendimiento penetra todo el campo de la sensibilidad, de tal modo que no se puede hablar de pura sensibilidad en el conocer humano.

[251] C.10 (433a26) según la traducción antigua (ed. Alonso, p.364,11).

[252] C.33 (ML 34,149), literalmente está en *Summa fr. Alexandri* I pars n.97 (p.155).

[253] C.6 (ML 158,473D).

[254] *De verit.* c.6 (ML 158,473C).

[255] II c.15 (ML 32,898), literalmente está en *Summa fr. Alexandri* I pars n.96 (p.154).

[256] Ejemplo de ARISTÓTELES, *De insomn.* c.3 (461b31). Cf. también AVICENA, *De anima* III c.8 (f.16rbA) y ALBERTUS, *Summa de homine*, appendix ad q.22.

3. Mas alguien replicó que el sentido [257] yerra en los sensibles comunes; no en los propios [258]. —Mas en contra. Es falsa siempre la aprehensión de algo de distinta manera de como es. Y cuando el cuerpo blanco se ve al través del cristal verde [259], el sentido lo aprehende de distinta manera de como es: lo aprehende como verde. Y de esta manera lo juzga, mientras no intervenga el juicio superior para descubrir la verdad. Por tanto, yerra también el sentido en los sensibles propios.

RESPUESTA. Ha de decirse que nuestro conocimiento, que comienza en las cosas, progresa en este orden: comienza, primero, en el sentido, y llega, después, a su plenitud en el entendimiento, de modo que el sentido se halla, en cierta manera, como medio entre el entendimiento y la cosa, pues por referencia a las cosas es como un entendimiento y por referencia al entendimiento es como una cosa. Dícese, por ello, que en el sentido la verdad o la falsedad se dan de dos modos: de un modo, según la relación del sentido al entendimiento. Entonces es falso o verdadero el sentido como lo son las cosas, porque éstas forman, en el entendimiento, una estimación verdadera o falsa. De otro modo, según el orden del sentido a las cosas. Entonces la verdad o la falsedad están en el sentido al igual que en el entendimiento, en cuanto que juzga lo que es y lo que no es.

Si del sentido hablamos del primer modo, la falsedad está y no está, en cierto modo, en el sentido. El sentido, en efecto, es algo en sí y es también indicativo de otra cosa. Si se compara con el entendimiento en cuanto que es una cosa, de ningún modo se da falsedad en el sentido comparado con el entendimiento, pues el sentido muestra su disposición al entendimiento tal

3. Sed dicebat quod sensus non decipitur in propriis sensibilibus sed de communibus. —Sed contra, quandocumque aliquid apprehenditur de aliquo aliter quam sit, est apprehensio falsa; sed, quando corpus album videtur mediante vitro viridi, sensus apprehendit aliter quam sit, quia apprehendit illud ut viride, et ita iudicat nisi superius iudicium adsit per quod falsitas detegatur; ergo sensus decipitur etiam in propriis sensibilibus.

RESPONSIO. Dicendum quod cognitio nostra, quae a rebus initium sumit, hoc ordine progreditur ut primo incipiatur in sensu et secundo perficiatur in intellectu, ut sic sensus inveniatur quodam modo medius inter intellectum et res: est enim rebus comparatus quasi intellectus, et intellectui comparatus quasi res quaedam. Et ideo in sensu dicitur esse veritas vel falsitas dupliciter: uno modo secundum ordinem sensus ad intellectum, et sic dicitur sensus esse falsus vel verus sicut et res, in quantum videlicet faciunt existimationem veram in intellectu vel falsam; alio modo secundum ordinem sensus ad res, et sic dicitur esse veritas vel falsitas in sensu sicut et in intellectu, in quantum videlicet iudicat esse quod est vel quod non est.

Si ergo loquamur de sensu secundum primum modum, sic in sensu quodam modo est falsitas et quodam modo non est falsitas: sensus enim et est res quaedam in se et est indicativum alterius rei. Si ergo comparetur ad intellectum secundum quod est res quaedam, sic nullo modo est falsitas in sensu intellectui comparato, quia secundum quod sensus disponitur secundum hoc dispositionem suam intellectui de-

---

[257] ARISTÓTELES, *De anima* III 4 (427b11-12) allí mismo 6 (428b18), como refiere TOMÁS, *De verit.* q.15 a.3 ad 1.

[258] Cf. ARISTÓTELES, *De anima* II 13 (418a7ss).

[259] Ejemplo de ANSELMUS, *De verit.* c.6 (ML 158,473) como refiere *Summa fr. Alexandri* I pars n.97 (p.155).

como es. Dice Agustín en el texto aducido: *al ánimo sólo pueden enunciar su sensación.* Pero, dado que alguna vez la representa de modo distinto a como es, puede decirse falso en el sentido de que es apto para causar estimación falsa en el entendimiento, aunque no lo haga necesariamente, como se dijo también de las cosas[260]. El entendimiento juzga lo que los sentidos le ofrecen, como juzga las cosas. Comparado, pues, con el entendimiento, el sentido causa siempre en el entendimiento una estimación verdadera de condición propia, pero no siempre de la condición de las cosas.

Si se considera el sentido en comparación con las cosas, la falsedad y la verdad están en el sentido de la misma manera que están en el entendimiento. En el entendimiento, la verdad y la falsedad se dan primero y principalmente en el juicio del que compone y divide; en la formación[261] de las quididades sólo en orden al juicio, que sigue a la formación antedicha. De modo semejante, también dícese rigurosamente que la verdad y la falsedad se dan en el sentido, en cuanto que juzga los sensibles; pero en cuanto que aprehende lo sensible, no existen allí propiamente ni la verdad ni la falsedad, sino sólo en orden al juicio, a saber, en cuanto que de tal aprehensión se sigue naturalmente tal o cual juicio. El juicio del sentido sobre algunas cosas, como en el caso de los sensibles propios, es connatural; mientras que sobre otras requiere una cierta comparación. (Esta comparación la produce en el hombre la potencia cogitativa[262], que es potencia de la parte sensitiva y en los animales la reemplaza la estimativa natural.) Así, la potencia sensitiva juzga sobre los sensibles comunes[263] pero también sobre los sensibles ocasionales. En efecto, siempre es de una misma manera la acción natural de una cosa, a no ser que ocasionalmente se le impida o interiormente por un defecto, o exteriormente por un impedimento. Luego siempre es verda-

monstrat: unde Augustinus dicit in auctoritate inducta quod «non possunt animo enuntiare nisi affectionem suam». Si autem comparetur ad intellectum secundum quod est repraesentativum rei alterius, cum quandoque repraesentet ei aliter quam sit, secundum hoc sensus falsus dicitur in quantum natus est facere falsam existimationem in intellectu, quamvis non necessario faciat, sicut et de rebus dictum est, quia intellectus iudicat sicut de rebus ita et de his quae a sensibus offeruntur. Sic ergo sensus intellectui comparatus semper facit veram existimationem in intellectu de dispositione propria, sed non semper de dispositione rerum.

Si autem consideretur sensus secundum quod comparatur ad res, tunc in sensu est falsitas et veritas per modum quo est in intellectu; In intellectu autem primo et principaliter invenitur veritas et falsitas in iudicio componentis et dividentis, sed in formatione quiditatum nonnisi per ordinem ad iudicium quod ex formatione praedicta consequitur; unde et in sensu proprie veritas et falsitas dicitur secundum hoc quod iudicat de sensibilibus, sed secundum hoc quod sensibile apprehendit non est ibi proprie veritas vel falsitas sed solum secundum ordinem ad iudicium, prout scilicet ex apprehensione tali natum est sequi tale vel tale iudicium. Sensus autem iudicium de quibusdam est naturale, sicut de propriis sensibilibus, de quibusdam autem quasi per quandam collationem —quam facit in homine vis cogitativa, quae est potentia sensitivae partis, loco cuius in aliis animalibus est aestimatio naturalis—, et sic iudicat vis sensitiva de sensibilibus communibus et de sensibilibus per accidens; naturalis autem actio alicuius rei semper est uno modo, nisi per accidens impediatur vel propter defectum intrinse-

---

[260] En el artículo 10.

[261] Cf. a.3 nota 78.

[262] AVERROES, como también en THOMAS, *De verit.* q.14 a.1.

[263] ARISTÓTELES, *De anima* II 13 (148a7ss), como refiere THOMAS, *In Sent.* IV d.12 q.1 a.3 qa.2 sol.2.

dero el juicio del sentido de los sensibles propios, mientras no haya un impedimento en el órgano o en el medio. Falla, en cambio, a veces, el juicio del sentido acerca de los sensibles comunes u ocasionales. Es patente, por tanto, cómo la falsedad puede darse en el juicio del sentido. Acerca de la aprehensión del sentido ha de tenerse en cuenta que se da una potencia aprehensiva que aprehende la especie sensible, estando presente la cosa sensible, como el sentido propio; y otra potencia, que la aprehende, estando ausente la cosa, como la imaginación. En consecuencia, el sentido aprehende siempre la cosa como es ella, si no se da impedimento en el órgano o en el medio; la imaginación, en cambio, aprehende, la mayoría de las veces, la cosa como ella no es, pues la aprehende como presente estando ausente en realidad. Dice, por ello, el Filósofo, en *Metafísica IV*[264], que la fantasía dice falsedad; pero no el sentido.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. A lo primero ha de decirse que, en el mundo celeste, los superiores no toman nada de los inferiores. En el hombre, al contrario, que es superior, el entendimiento recibe algo del sentido. Luego no es un caso parejo.

2-3. Por lo dicho es fácil la solución de los otros argumentos.

ARTÍCULO 12

¿Hay falsedad en el entendimiento?[265]

Parece que no.

cus vel extrinsecus impedimentum; unde et sensus iudicium de sensibilibus propriis semper est verum, nisi sit impedimentum in organo vel in medio, sed de sensibilibus communibus vel per accidens interdum iudicium sensus fallitur. Et sic patet qualiter in iudicio sensus potest esse falsitas. Sed circa apprehensionem sensus sciendum est quod est quaedam vis apprehensiva quae apprehendit speciem sensibilem sensibili re praesente, sicut sensus proprius, quaedam vero quae apprehendit eam re absente, sicut imaginatio; et ideo semper sensus apprehendit rem ut est, nisi sit impedimentum in organo vel in medio, sed imaginatio ut plurimum apprehendit rem ut non est, quia apprehendit eam ut praesentem cum sit absens: et ideo dicit Philosophus in IV Metaphysicae quod sensus non est dicens falsitatis sed phantasia.

1. Ad primum ergo dicendum quod in maiori mundo superiora nihil accipiunt ab inferioribus sed e converso; sed in homine intellectus, qui est superior, aliquid accipit a sensu, et ideo non est simile.

Ad alia patet solutio de facili ex dictis.

ARTICULUS DUODECIMUS

Duodecimo quaeritur utrum falsitas sit in intellectu. Et videtur quod non.

---

[264] *Metaph.* IV 14 (1010b2).

[265] Paralelos: *Summa* 1 q.17 a.3; *In Sent. I*, d.19 q.5 a.1 ad 7; *In Periherm.* I, lect.3; *In De anima* III, lect.11; *In Metaph.* VI, lect.4.

El artículo 12 discute si la falsedad se da o no en el entendimiento. Para ello analiza qué es entender y cuáles son sus modos. Como anteriormente ha explicado la etimología de la falsedad, que procede del verbo *«fallere»*, ahora recurre al sentido de la palabra *«intellectus»*, cuyo sentido es conocer lo íntimo de las cosas, *est enim intelligere quasi intus legere*. Los sentidos, sean externos o internos, sólo perciben lo exterior de las cosas, el entendimiento capta lo interior y llega a la esencia. A partir de ahí perfecciona su conocimiento de las cosas, median-

ARGUMENTOS. 1. El entendimiento tiene dos operaciones. Una, por la que forma las quididades[266] y en ella no se da falsedad, como dice el Filósofo en *De anima III*[267]. Otra, por la que compone y divide. Tampoco se da falsedad en ésta, como se deduce de un texto de Agustín, en el libro *De vera religione*[268]. Dice así: *Nadie entiende lo falso.* Luego la falsedad no está en el entendimiento.

2. Agustín, en el libro *LXXXIII Cuestiones*, cuest.32[269]: *Todo el que se engaña, no entiende en lo que se engaña.* Luego la falsedad no puede estar en el entendimiento.

3. Dice, asimismo, Algazel[270]: *O entendemos algo como es o no entendemos en absoluto.* Quien entiende la cosa como es, la entiende verdade-

1. Quia intellectus habet duas operationes, scilicet unam qua format quiditates, in qua non est falsum ut dicit Philosophus in III De anima, aliam qua componit et dividit, et in hac etiam non est falsum ut patet per Augustinum in libro De vera religione qui dicit sic «Nec quisquam intelligit falsa»; ergo falsitas non est in intellectu.

2. Praeterea, Augustinus in libro LXXXIII Quaestionum, qu. 32 «Omnis qui fallitur, id in quo fallitur, non intelligit»; ergo in intellectu non potest esse falsitas.

3. Item Algazel dicit «Aut intelligimus aliquid sicut est aut non intelligimus»; sed quicumque intelligit rem sicut est vere intelligit; ergo intellectus semper est verus; ergo non est in eo falsitas.

---

te las operaciones de juzgar y raciocinar. Se toma por tanto esa palabra en dos sentidos: en el primario de captar la esencia, o los primeros principios que son connaturales a la mente; en el sentido más largo que comprende las diversas operaciones de la mente. En el primer sentido no cabe la falsedad en el entender, porque así como los sentidos externos dicen la verdad sobre su propio objeto, así el entendimiento al conocer la esencia de las cosas. Si hay falsedad es accidental, porque une o separa falsamente: atribuyendo la definición de una cosa a otra, como la del hombre al asno, o uniendo en ella cosas incompatibles como «irracional e inmortal». No cabe tampoco la falsedad en los primeros principios. Cabe en cambio la falsedad en el entendimiento, tomado en el sentido amplio, que comprende la opinión, los raciocinios, y otros procesos mentales en los cuales el juicio puede ser inadecuado. De suyo no hay falsedad en el entendimiento si se hace la resolución en los primeros principios. La mente humana es para conocer la verdad, y el entendimiento, cuando ejerce bien sus operaciones, la alcanza. En esta conquista está su perfección y la del hombre.

Tomás concluye esta cuestión primera con este artículo. Deja al lector dos tareas, la de hacer la síntesis de la cuestión propuesta y así lograr una visión de la verdad en toda su amplitud, y la de seguir al maestro en las demás cuestiones disputadas que siguen a la primera. En ellas ya no se trata de la verdad en cuanto tal, sino de la verdad de las cuestiones concretas que se refieren al conocimiento, a la voluntad, a la gracia, fruto de los primeros tres años de su magisterio parisino (cf. A. LOBATO, *Le questioni disputate* [ESD, Bolonia 1992], Introduzione, p.50).

El teólogo Tomás, que ha recogido con tanta solicitud las aportaciones de los pensadores cristianos acerca de la verdad, sobre todo de Agustín y de Anselmo, citados tantas veces, puede concluir con el santo de Hipona: *Allí donde hallé la verdad, allí hallé a mi Dios, la misma verdad, la cual no he olvidado desde que la aprendí [...] Oh Verdad, tú presides en todas partes a todos los que te consultan y a un tiempo respondes a todos los que te consultan aunque sean cosas diversas. Claramente tú respondes, pero no todos oyen claramente. Todos te consultan sobre lo que quieren, mas no todos oyen siempre lo que quieren. Óptimo ministro tuyo es el que no atiende oír de ti lo que él quisiera, cuanto a querer aquello que de ti oyere (Conf.* X, 24, 35 y 37). Hay verdades y verdad. Lo que importa al hombre no es conocer una verdad cualquiera sino la verdad que es origen de toda verdad, *la verdad que ha manifestado en el mundo la Sapientia carne induta* (Jn 18,37). *Cont. Gentes* 1 c.1 n.14.

[266] Cf. a.3 nota 78.

[267] *De anima* III, 11 (430a26).

[268] C.34 (ML 34,150).

[269] Quaestio 32 (ML 40,22).

[270] *Metaph.*, p.I tr.3 sent.11 (ed. Muckle, p.83).

ramente. Luego siempre es verdadero el entendimiento y en él no hay falsedad.

MAS EN CONTRA está lo que dice el Filósofo en *De anima III*[271]: *Donde se da la composición de conceptos, danse ya allí lo verdadero y lo falso.* Hay, por tanto, falsedad en el entendimiento.

RESPUESTA. Ha de decirse que el nombre entendimiento viene de conocer lo íntimo de la cosa. Entender es etimológicamente como un leer por dentro *(intus legere)*[272]. El sentido y la imaginación conocen sólo los accidentes exteriores; sólo el entendimiento alcanza lo interior y la esencia de la cosa[273]. Pero, luego de aprehender la esencia de las cosas, el entendimiento pasa a organizarlas, raciocinando e investigando. El término entendimiento puede usarse de dos modos. De un modo, en cuanto que sólo se compara con aquello para lo que, en principio, se le impuso el nombre. Así, decimos propiamente entender, cuando aprehendemos la quididad de las cosas o cuando entendemos aquellas cosas que el entendimiento conoce inmediatamente, conocidas las quididades de las cosas, como son los primeros principios[274], los cuales conocemos por el solo hecho de saber sus términos. En virtud de ello, se llama al entendimiento el hábito de los primeros principios[275]. La quididad de la cosa es el objeto propio del entendimiento; luego, al igual que el sentido de los sensibles propios es siempre verdadero, así también lo es el entendimiento en el conocimiento de la esencia, como se dice en *De anima III*[276]. Accidentalmente, sin embargo, puede darse aquí la falsedad, en cuanto que el entendimiento compone y divide falsamente. De dos modos acaece ello: atribu-

SED CONTRA est quod Philosophus dicit in III De anima quod «ubi est compositio intellectuum ibi iam verum et falsum est»; ergo falsitas invenitur in intellectu.

RESPONSIO. Dicendum quod nomen intellectus sumitur ex hoc quod intima rei cognoscit: est enim intelligere quasi intus legere. Sensus enim et imaginatio sola accidentia exteriora cognoscunt; solus autem intellectus ad interiora et essentiam rei pertingit. Sed ulterius intellectus ex essentiis rerum apprehensis diversimode negotiatur ratiocinando et inquirendo. Nomen ergo intellectus dupliciter accipi potest: uno modo secundum quod se habet ad hoc tantum a quo primo nomen impositum fuit, et sic dicimur proprie intelligere cum apprehendimus quiditatem rerum, vel cum intelligimus illa quae statim nota sunt intellectui notis rerum quiditatibus, sicut sunt prima principia, quae cognoscimus dum terminos cognoscimus, unde et intellectus habitus principiorum dicitur. Quiditas autem rei est proprium obiectum intellectus: unde sicut sensus sensibilium propriorum semper verus est ita et intellectus in cognoscendo quod quid est, ut dicitur in III De anima. Sed tamen per accidens potest ibi falsitas accidere, in quantum videlicet intellectus falso componit et dividit, quod dupliciter contingit, vel in quantum diffinitionem unius attribuit alteri, ut si animal

---

[271] C.6 (430a27) según la traducción antigua (ed. Alonso, p.333,2).

[272] Cf. PETRUS HELIAS, *Comm. in Priscianum maior.* De syllaba (ms. Brugge Stadsbibliotheeck 535, f.7rb), GUILL. ALVERN., *De universo* II 2 c.15 (ed. Opera omnia, París 1674, 858).

[273] Cf. GUILL. ALVERN., aquí mismo antes (Adam Pulchre-Mulieris) *Liber de Intelligentiis* XXI (ed. Baeumker, p.26).

[274] ARISTÓTELES, *Anal. post.* I 7 (72b23), como refiere TOMÁS, *De verit.* q.10 a.12.

[275] ARISTÓTELES, *Ethic.* VI 5 (1147a7), como se dice en TOMÁS, *De verit.* q.2 a.1.

[276] *De anima* III 11 (430b27).

yendo a uno la definición de otro, como si se definiera al asno como un animal racional mortal; o uniendo partes de la definición que no pueden unirse, como si se definiera al asno como animal irracional inmortal, pues es falsa la proposición: «algún animal irracional es inmortal». Es patente, por tanto, que la definición sólo puede ser falsa, cuando implica una afirmación falsa. Trátase, en *Metafísica V*[277], este doble modo de falsedad. De modo parejo, de ninguno de estos dos modos yerra el entendimiento en los primeros principios. En consecuencia, no se da falsedad en el entendimiento, si con este nombre designamos la acción para la que se le impone el nombre entendimiento. Pero el entendimiento puede también tomarse de otro modo, comúnmente, extendiéndose a todas las operaciones de esta potencia. Así, abarca la opinión y el razonamiento. Dase, de esa guisa, falsedad en el entendimiento; nunca, si se hace una reducción a los primeros principios.

Con esto, es patente la solución de los argumentos.

rationale mortale conciperet quasi diffinitionem asini, vel in quantum coniungit partes diffinitionis ad invicem quae coniungi non possunt, ut si conciperet quasi diffinitionem asini animal irrationale immortale: haec enim est falsa «aliquod animal irrationale est immortale». Et sic patet quod diffinitio non potest esse falsa nisi in quantum implicat affirmationem falsam: hic autem duplex modus falsitatis tangitur in V Metaphysicae. Similiter nec in primis principiis intellectus ullo modo decipitur. Unde patet quod, si intellectus accipiatur secundum illam actionem a qua nomen intellectus imponitur, non est in intellectu falsitas. Alio modo potest accipi intellectus communiter, secundum quod ad omnes operationes se extendit, et sic comprehendit opinionem et ratiocinationem; et sic in intellectu est falsitas, numquam tamen si recte fiat resolutio in prima principia.

Et per hoc patet solutio ad obiecta.

---

[277] *Metaph.* V 22 (1024b26).

EL MAESTRO

TRADUCCIÓN Y CITAS TEXTUALES DE

GABRIEL FERRER ALOY, O.P.

INTRODUCCIÓN Y NOTAS EXPLICATIVAS DE

ANTONIO OSUNA FERNÁNDEZ-LARGO

INTRODUCCIÓN

Sto. Tomás dedicó una de sus primeras disputas magisteriales durante su docencia en París a discutir las ideas filosóficas presentes en el sugestivo tratado de S. Agustín sobre *El maestro*. Las cuestiones que llevan el número 8 a 20 dentro de la colección denominada *De Veritate* fueron disputadas por el nuevo maestro en el segundo año de su docencia magisterial (1257-1258) y de ellas la número 11 corresponde a la titulada *De Magistro*. Tenemos, pues, en las manos uno de los primeros escritos de su magisterio en teología y anterior, en consecuencia, a la exposición del mismo tema que se encuentra en el artículo primero de la cuestión 117 de la Suma de Teología. La función magisterial se cumplía por entonces de dos modos. Uno, el ordinario, en que el maestro iba desgranando a sus alumnos su comentario, de una manera sistemática y continuada a lo largo del curso y sirviéndose de un bachiller bíblico; y otra, en forma de disputas públicas, con participación de toda la academia y sobre cuestiones candentes elegidas por el mismo maestro y en fechas anunciadas con la debida antelación. Éste es el origen de las cuestiones disputadas.

La presente cuestión no ha suscitado el interés de los estudiosos de Sto. Tomás hasta tiempos recientes y, equivocadamente, se creyó que era una mera apostilla del tratado de S. Agustín. Sólo en nuestros días se han fijado algunos conocedores del pensamiento medieval en la originalidad de este escrito y lo han puesto al alcance del lector moderno, mediante traducción a idiomas modernos y con las oportunas explicaciones. Así se han difundido varias traducciones italianas[1] y alguna inglesa[2], francesa[3], alemana[4] y española[5].

El tema nuclear de la cuestión es definir las estructuras mentales que operan en la acción docente entre maestro y discípulo. Es una investigación doctoral sobre en qué consiste la causalidad docente del maestro sobre el discípulo y las dimensiones de la inteligencia que la posibilitan. Aunque su título pudiera hacer creer que estamos ante un tratado de didáctica o, quizás, de las cualidades morales de que debe estar dotado un maestro, el plano de sus razonamientos es bien distinto. Se parece más bien a lo que hoy llamaríamos una cuestión de teoría pedagógica o de

---

[1] Recordamos *Il maestro*, traduz., introd. di A. GUZZO (Vallechi, Florencia 1928); *San Tommaso d'Aquino. Il maestro*, introd., commento di G. MUZIO (Società Editrice Internazionale, Turín 1930); M. CASOTTI, *S. Tommaso d'Aquino. De magistro* (La Scuola, Brescia ³1967); y *De Magistro*. Introduzione, traduzione, commento di Tullio GREGORY (A. Armando, Roma 1965).

[2] *Translation of the De Magistro* by H. MAYER (Bruce, Milwaukee 1929).

[3] *Saint Thomas d'Aquin, Quaestiones disputées sur la vérité, quaestion XI: Le Maître (De Magistro)*. Introduction, traduction et Notes par Bernadette Jollès (Libraire Philosophique J. Vrin, París ²1992).

[4] *Thomas von Aquin, Über den Lehrer. De Magistro. Quaestiones disputatae de veritate, quaestio XI. Summa Theologiae, Pars I, quaestio 117, articulus 1*. Herausgegeben, übersetzt und kommentiert von G. JÜSSEN, G. KRIEGER, J. H. J. SCHNEIDER. Mit einer Einleitung von H. PAULI. Lateinisch-deutsch (Meiner, Hamburgo 1988).

[5] *Sto. Tomás de Aquino, De Veritate, q.XI: Del Maestro*. Trad. de MAURICIO BEUCHOT (Cuadernos de Filosofía, 13; Ed. Universidad Iberoamericana, México 1990).

filosofía de la educación. Al menos, en este nivel se mueven los dos primeros artículos, que marcan la pauta de la cuestión.

El problema se plantea como esclarecimiento de un texto evangélico, donde se transmite el precepto de «No os dejéis llamar "Rabbi", porque uno solo es vuestro Maestro» (Mt 23,8), que figura al frente de la explicación de Sto. Tomás, pero que también es el programa del opúsculo de San Agustín, como él mismo reconocía al final de su vida: «Por aquel tiempo escribí un libro titulado De Magistro, en el que se discute, se cuestiona y demuestra que no hay ningún maestro que enseñe la ciencia al hombre, sino sólo Dios, conforme a lo que se nos dice: Uno solo es vuestro maestro, Cristo»[6]. Pero el precepto evangélico parece ser sólo la excusa, desde nuestro modo de leer la Sagrada Escritura, para plantear un problema de hondura filosófica y de acuciante actualidad en los medios académicos en que se iniciaba Sto. Tomás. El concepto de las «auctoritates» que estaba en el origen de toda disquisición teológica, nos es hoy bastante lejano y, por ello, el texto bíblico nos parece ser más un pretexto para plantear un problema de teoría del conocimiento que una cita bíblica, cuyo sentido literal o histórico hubiera que desentrañar.

Por tratarse de una cuestión dictada al inicio de su magisterio, se ciñe mucho al texto de San Agustín, sobre el que se plantea la disputa. Las demás opiniones referidas guardan relación con el texto agustiniano, sean porque lo desvirtúan o contradicen, sea porque abundan en su línea. Se puede afirmar, sin temor de errar, que la cuestión defendida por el joven maestro era una revisión y un esclarecimiento de las ideas transmitidas en el tratado *De Magistro* del obispo de Hipona.

El escrito *De Magistro* de San Agustín

Esta obra fue escrita en Tagaste, en el año 389. Está concebida a modo de diálogo con su hijo, Adeodato, que entonces tenía 16 años y que falleció poco después. Tras su vuelta de Roma y decidido a emprender una vida de retiro, Agustín no olvidó continuar la instrucción literaria de su hijo. En este diálogo se plantean los temas del valor del lenguaje y de sus capacidades para generar la ciencia en el discípulo. Los temas discutidos son mera antesala de la enseñanza moral y religiosa, que es a donde principalmente el retórico Agustín desea conducir a su hijo, pero es necesario detenerse en estos temas previos. Por lo demás, la obra no tiene un desarrollo sistemático preestablecido. Las cuestiones van surgiendo con el fluir mismo del diálogo y la sugestión de las imágenes usadas. En general, el diálogo se centra en cuestiones epistemológicas sobre la enseñanza: ¿Qué es el aprendizaje? ¿Cuáles son las facultades que lo posibilitan? ¿Lleva el lenguaje al conocimiento de la verdad? ¿Causa el maestro la ciencia en el discípulo?

La obra consta de 14 capítulos. Los temas tratados son: 1) el ser del lenguaje (cap.I-II); 2) teoría de los signos, su necesidad y su limitación (cap.III-X); 3) ¿Quién es el verdadero maestro? (cap.XI-XIV).

---

[6] *Retractationes* I cap.12: ML 32,602.

Son tres las principales doctrinas allí expresadas. La primera, es el innatismo de las ideas. Los conocimientos están precedentemente en nuestra inteligencia, antes de que la conciencia los reconozca. Fueron infundidos en nuestra mente, al ser creada, como semillas sembradas por la sabiduría divina. Están larvados, como esperando que alguien nos haga tomar conciencia de ellos. El alma, como imagen de Dios, conlleva unas verdades eternas, de las que si alguien se las activa, se recuerda porque se encontraban virtualmente en ella. La memoria es, por tanto, una facultad de conocimiento de lo pasado, pero también de las verdades eternas sembradas en la mente fuera del tiempo. La educación es el proceso por el que unas cosas latentes salen a luz y se hacen conscientes y claras. Y, en ese sentido, se asimilan a verdades recordadas y su presencia actual es una reminiscencia. Dice, a este propósito, al comienzo de la obra: «Establezco dos motivaciones del lenguaje; hablamos, en efecto, o para enseñar o para hacer recordar a otros o a nosotros mismos»[7]. La función del maestro es dirigir el proceso de aparición de esos conocimientos y juzgar de su verdad.

La segunda es la necesaria mediación de los símbolos y las palabras en toda docencia. Todo lo que sabemos nos llega a través de los sentidos, pero ellos en sí no son la verdad, sino una representación simbólica de la verdad eterna. Por tanto, el hombre tiene que ir más allá de los símbolos, para alcanzar la verdad. Nuestro conocimiento por los sentidos está mediatizado por el lenguaje. Las palabras no son más que signos de las cosas reales y muy ineptos, por cierto, para transmitir la realidad proteica de las cosas. Su función es más bien evocar en la conciencia del individuo un tipo de imágenes similares a las formas reales. Pero es sólo el individuo el que, mediante esa evocación, percibe la verdad universal. Siendo las palabras meros signos que nos hacen recordar las cosas, no puede atribuírseles ser causa de la ciencia del discípulo, que es un razonamiento de la mente y no un mero signo de las cosas. Se requiere, en consecuencia, atribuir la ciencia a una percepción interna de la verdad por la mente, y no a un maestro externo que nos informa con signos. Y tal verdad interna no es otra que Cristo, quien como verdad inmutable y eterna, es el inspirador de toda sabiduría que hay en nosotros: «Entendemos las cosas, no indagando las palabras externas que nos hablan, sino escuchando interiormente la verdad que reina en el espíritu; las palabras externas sólo nos incitan a escuchar el interior. Y esa verdad que es escuchada y que enseña, es Cristo que habita en el hombre»[8]. De este modo, la función del maestro se deprecia en comparación a la función del entender interior del discípulo, en donde se consuma y cumple el conocimiento de la verdad.

Y la tercera es la teoría de la iluminación. La percepción de la verdad se atribuye, en última instancia, a la iluminación divina de la mente del discípulo. La cosa conocida es superior a los signos y palabras que nos sirven para conocerla. Y la verdad conocida y enseñada es, en última instancia, Cristo, que habita en nuestra alma. A esa verdad es a la que se vuelve el discípulo cuando conoce la verdad y es la que el maestro ha intentado enseñar, no sus propios pensamientos. El discípulo, una vez que ha sido interpelado por la enseñanza del maestro, «entonces considera

[7] C.1 n.1.
[8] C.11 n.38.

consigo mismo si el maestro dijo cosas verdaderas, examinando, según su capacidad, la verdad interior que en él hay. Es entonces cuando aprende. Y cuando ha reconocido interiormente la verdad de lo enseñado, suele alabar a su maestro, desconociendo que elogia a un enseñado, no a un doctor... Se engañan los hombres en llamar maestros a quienes no lo son, quizá porque, tras oír la palabra del profesor, aprenden la verdad interiormente, y creen equivocadamente que se lo deben a la palabra exterior del docente»[9].

Es la luz divina la que nos permite comprender los objetos recibidos por las palabras y símbolos. La luz divina pone a nuestro alcance las verdades eternas y necesarias, porque es Dios quien conserva e ilumina nuestra inteligencia. La verdad está en lo interior del hombre y es un destello de la verdad divina. El discípulo aprende esa verdad impresa en su interior por la iluminación divina. Y también el maestro enseña aquello que él conoce en su mente iluminada. La verdad del maestro y la del discípulo son causadas, ambas, por la luz divina. Y, por tanto, es incorrecto atribuir la causalidad de la ciencia del discípulo al maestro, cual si éste trasvasara, mediante la enseñanza, su verdad a la mente limpia del discípulo: «A quien ve las cosas verdaderas, yo no le enseño algo con mis verdades, pues él aprende, no por mis palabras, sino por las mismas cosas que Dios le muestra en su interior»[10].

El diálogo da la primacía a todo el proceso de interiorización del conocimiento sobre los instrumentos y símbolos del aprendizaje. El término del conocimiento está por encima de los signos y palabras que nos lo facilitan. El maestro exterior es mera ocasión de una actividad divina, cual es la iluminación que el Verbo genera en nuestra inteligencia. En el conocimiento de la verdad se cumple un encuentro con Dios y su verdad infinita en la intimidad del espíritu. No puede decirse que la verdad pase del maestro al discípulo, sino que pasa de Dios a una mente activada por la luz divina y reveladora de un conocimiento latente en ella, ahora recordado por el instrumento de las palabras y signos proporcionados por el maestro. La obra se concluye con estas palabras: «En otro tiempo discutiremos, si Dios lo permite, sobre la utilidad de las palabras, que en verdad no es pequeña. Pero hoy te he amonestado a no darles más importancia que la que les conviene, para que así comencemos a entender con cuánta verdad está escrito por la autoridad divina que no llamemos a nadie en la tierra maestro nuestro, puesto que hay un solo maestro en el cielo»[11].

La disputación académica *De Magistro* de Sto. Tomás

El diálogo escrito por el obispo de Hipona es el punto de apoyo de la disputa académica de Sto. Tomás, en la que expone su pensamiento acerca de los mismos problemas de la teoría del conocimiento que habían dado lugar al primero. Era inimaginable que un maestro en teología tratara de corregir o distanciarse algo de las ideas expresadas por S. Agustín.

---

[9] C.14 n.45.
[10] C.12 n.40.
[11] C.14 n.46.

Pero Sto. Tomás, a pesar de su juventud, ya tenía por estas fechas pergeñadas las líneas de su pensamiento sobre la teoría del conocimiento y de la causalidad instrumental y no podía ocultarlas en un momento tan importante como una disputa pública ante la asamblea universitaria. Su pensamiento, por tanto, será expresado a modo de un comentario y explicación de la «auctoritas» de San Agustín, pero el lector moderno percibe que sus explicaciones están bastante alejadas del espíritu y la letra del diálogo agustiniano.

Como no podía ser objeto de controversia el texto agustiniano, la exposición se hace en confrontación con doctrinas filosóficas vigentes en la universidad en aquellas décadas y que, si bien se presentaban como continuadoras del agustinismo, eran en propiedad corrupciones suyas.

El maestro en teología define la actividad docente respecto a la instrucción y aprendizaje del alumno en confrontación con dos doctrinas vigentes en su tiempo. La primera propugna que la producción de la ciencia acontece en una inteligencia superior, de la cual fluye a la nuestra. No sería el discípulo quien aprende, sino una inteligencia superior, cuyas especies inteligibles serían infundidas en la mente del discente. Sto. Tomás cita como autor de esta doctrina a Avicena. Su *Metafísica* tuvo un influjo muy generalizado en la primera mitad del siglo XIII, y sus seguidores se caracterizaban por mezclar su inspiración aristotélica con elementos platónicos. Las formas inteligibles emanarían de Dios a través de la creación de una primera inteligencia, que se expandiría sucesivamente en inteligencias celestes y terrestres, hasta llegar a la inteligencia individualizada de los hombres. La inteligencia creada que contiene virtualmente todas las formas inteligibles (el equivalente del «entendimiento agente») sería el propulsor fundamental de todo conocimiento, mientras que las especies sensibles externas serían sólo condicionamientos o preparaciones para el conocimiento, que sólo sería efectivo al actualizarse las formas universales inteligibles. Esta idea, cuya dependencia platónica denunció el mismo Sto. Tomás[12], echa por tierra el único origen sensitivo de todo conocimiento humano. En parte, esta opinión se solapó con la idea agustiniana de la iluminación interna, que sería la efectiva realización del entendimiento agente y que se identifica con la acción directa de Dios en nuestra mente, infundiéndola las imágenes de las cosas.

Cuando el maestro Tomás volvió a estudiar este tema en la Suma de Teología, presenta esta misma doctrina bajo el patrocinio de Averroes, que la expresó de una manera más rígida y con mayor éxito que Avicena. Desde luego, se trataba de una doctrina muy virulenta en la Facultad de Artes de París y al joven maestro de la teología le apremiaba refutarla, pues era una corrupción del pensamiento de Aristóteles, a quien Sto. Tomás quiere seguir en la dilucidación de esta cuestión. Había que empezar refutando la corrupción averroísta de Aristóteles, pues la explicación de la función del maestro se va a hacer desde la doctrina aristotélica de que «el maestro es verdadera causa de la ciencia del discípulo, al hacer pasar su entendimiento de la potencia al acto»[13].

---

[12] «Haec positio quantum ad originem, parum aut nihil differt a positione Platonis... utrobique enim sequetur quod scientia nostra non causetur a sensibilibus» (*Cont. Gen.* 2 c.74).

[13] A.1 c.

Nuestro maestro rechaza esta doctrina averroísta, al mostrar que es una opinión unívoca sobre la causalidad de la ciencia. Sólo Dios sería el maestro, pues él es la causa primera y única de todo conocimiento, al infundir en la inteligencia las especies inteligibles. Se derrumbaría así «el orden del universo, que está constituido por la ordenada interconexión de unas causas con otras». Y es que la bondad de Dios se extiende a dar existencia a las cosas creadas, pero también a prestarles la condición de ser causas derivadas, como se lee en el artículo primero.

La segunda opinión, que procede desde presupuestos totalmente dispares, sería una concepción innatista del entendimiento. La ciencia está latente en la inteligencia desde su creación, pues, antes de su unión con el cuerpo, existía inmersa en el mundo de las ideas, donde está la razón de todo. Tras la unión al cuerpo, lo único que requiere para ser ciencia en acto, es recordar las ideas en virtud de su similitud con el conocimiento sensible. En nuestro caso, la enseñanza magisterial sería el agente activo de la reminiscencia de las ideas y no una causa de las mismas en el discípulo. Esta doctrina se refleja en su adagio: aprender no es más que recordar.

Esta segunda corriente es de rasgos claramente platónicos. Aunque aquí Sto. Tomás no la atribuye a ningún autor concreto, en el lugar paralelo de la Suma de Teología la califica de «opinio platonicorum» [14] y no sin razón, pues el alma posee la ciencia por participación de las formas separadas al unirse al cuerpo humano.

También esta opinión es refutada en nuestra cuestión, en razón de que la enseñanza dejaría de ser una forma de causalidad de la ciencia y se reduciría a ser mera ocasión de que la ciencia, ya presente en la inteligencia del discípulo, se active.

La postura del maestro en esta cuestión es una corrección de las dos teorías refutadas. En virtud de la idea de que en la producción de formas inteligibles cabe una causalidad secundaria e instrumental, puede defenderse la especificidad de la acción docente como una verdadera causalidad de la ciencia del maestro en la ciencia del discípulo, salvando siempre que Dios es autor de la inteligencia del discípulo y quien le infunde el entendimiento posible como facultad del conocimiento. Que Dios sea maestro, no empece que nuestro aprendizaje exija también la ayuda de maestros humanos. Y que Dios sea creador de nuestra inteligencia, no resta nada a la genuina causalidad de los maestros en nuestros conocimientos y ciencias.

La idea directriz de esta tesis está tomada de la doctrina aristotélica del entendimiento en potencia y su tránsito al acto. Previamente a la adquisición de la ciencia por el discípulo, hay una potencia, que son los primeros principios de todo conocimiento, que han sido adquiridos de una manera inmediata y sin necesidad de magisterio alguno. Pero esos tales principios de la ciencia no son ciencia, sino sólo el substrato imprescindible para el conocimiento científico. El hábito científico empieza a existir cuando de esos principios se deducen, con los debidos razonamientos y aplicaciones, unas conclusiones verdaderas sobre cosas conocidas con certeza. Los primeros principios son la potencia activa de la adquisición

[14] Cf. *Summa* 1 q.117 a.1.

de la ciencia, en el sentido de que son un principio intrínseco suficiente en sí mismo para pasar al acto. Es lo que sucede con la adquisición de la ciencia, la cual puede cumplirse por el mismo discente, sin ayuda de un agente exterior, cual sucede en lo que nuestro autor denomina invención, o con la ayuda externa de un maestro que guía el proceso de aprendizaje. Sto. Tomás compara la actividad magisterial con la de la medicina en la recuperación de la salud, pues el organismo tiene fuerza en sí para sanar, pero la medicina recetada por el médico es un instrumento eficaz también de la salud, si bien no tendría eficacia alguna si no se contara previamente con la constitución física del enfermo. El discurso racional por el que la inteligencia del maestro concluye a una verdad de la ciencia es el que se transmite, sirviéndose de los signos del lenguaje u otros similares, al discípulo, el cual, guiado por la sabiduría del maestro, genera en su inteligencia un similar discurso científico. El maestro es, pues, causa instrumental de la ciencia que el discípulo produce por su razón natural o, como le llama en otro lugar, «apoyatura externa del aprendizaje, como el médico lo es de la salud»[15]. Ésta es la actividad mental de la enseñanza y ésta es la función del maestro. Y es la misma actividad que se cumple en la adquisición de la ciencia, en el conocimiento de fe o de opinión. Ahí reside la dignidad de todo magisterio y, simultáneamente, sus límites. Su actividad queda explicada filosóficamente como una verdadera causalidad instrumental del aprendizaje del discípulo. Sin restar nada al Maestro divino, de quien procede toda verdad, el maestro humano es causa agente de los conocimientos del discípulo. La causa primera tiene la excelencia de causar sin anular la causalidad de las causas segundas, sino más bien generando y promoviendo su causalidad, como concluye su disputa académica Sto. Tomás.

Calificación de la doctrina agustiniana en la intervención académica de Sto. Tomás

El pensamiento de Sto. Tomás queda patente en el desarrollo magisterial de la cuestión propuesta. En ella ha corregido las explicaciones no aceptables sobre la función del docente en el aprendizaje. Pero quedaba la toma de postura frente a la explicación de S. Agustín, que era el origen del problema planteado. La explicación de éste queda recogida en las objeciones, al comienzo del artículo, de las que parece deducirse que el maestro humano no lo es en propiedad. Son 18 objeciones, que están tomadas, directa o indirectamente, del escrito de S. Agustín. Esto demuestra que Sto. Tomás entendía que su explicación no era coincidente con la de Agustín, al menos formalmente. En su respuesta a las objeciones pretenderá mostrar que cabe dar un sentido aceptable y no contradictorio a las palabras de S. Agustín, pero que eso supone matizar y ampliar el sentido literal de sus palabras.

Las objeciones pueden aglutinarse en torno a varios puntos. El primero, el referente a la teoría de los signos. Según S. Agustín, el maestro no hace más que transmitir los signos de las cosas, y éstos, para ser compren-

[15] *De anima* a.4 ad 6.

didos, requieren la ciencia previa de su significado, por lo que no cabe afirmar que nuestro aprendizaje de la ciencia sea causado por quien sólo nos propone signos de las cosas. La respuesta a esta explicación procede de que la ciencia no consiste en conocer el significado de los signos, sino en razonar conclusiones a partir de la verdad de los principios. El alumno posee previamente los principios, pero necesita pasar al conocimiento nuevo y distinto de las conclusiones, en cuya labor puede ser ayudado con eficacia por las palabras y razonamientos de un maestro que le conduzca en sus razonamientos.

La certeza y verdad de la ciencia no puede ser infundida por el maestro, pues excede su capacidad, por lo que no puede adscribirse al magisterio una función creadora de la ciencia en el discente. Pero la explicación de Sto. Tomás procede afirmando que, si bien las «razones seminales» de la ciencia, es decir, los principios del entendimiento, sin los cuales sería imposible la ciencia, vienen de Dios y no del maestro, ellos sólo contienen virtualmente la ciencia y requieren de un agente creado —el maestro, en nuestro caso— que les haga pasar al acto. Y, de modo similar, procede la respuesta a la teoría iluminista agustiniana. Si por iluminación divina entendemos la misma potencialidad de la facultad intelectual o la virtud encerrada en los primeros principios de todo entender, que se adquieren sin ayuda de nadie, es cierto que sólo Dios ilumina nuestra mente y por su iluminación somos capaces de conocer con certeza la verdad. Pero el conocimiento de la ciencia es algo más que estar capacitado para ella; se requiere, además, el proceso racional y progresivo del conocimiento de las conclusiones y aplicaciones de esos primeros principios. Y esta nueva iluminación puede ser coadyuvada y alentada por la función de un maestro.

La potencia activa que posee el espíritu humano para adquirir la ciencia y para interiorizar los signos propuestos por el maestro, no es otra que el entendimiento agente. Él es la luz intelectual innata en nuestro espíritu, pero no se identifica con las verdades ciertas sembradas por Dios en nosotros, sino que es una potencia activa para poder formar las especies inteligibles de que consta la verdad y la ciencia. Tampoco el entendimiento agente nos es concedido por el maestro, sino por Dios, pero la actividad del entendimiento agente es impulsada por un agente exterior, que presenta los signos de los que abstrae las especies inteligibles. La función del entendimiento agente, don de Dios, es una verdadera iluminación —así lo llama reiteradamente Sto. Tomás: *lumen intellectus agentis* [16]—, pero él en sí mismo no es más que una potencia de conocimiento, que requiere ser activada y movida por las especies sensibles que nos vienen de fuera. El entendimiento agente actúa, en efecto, como una luz que produce el conocimiento, mediante un proceso de abstracción de las imágenes sensibles. Sin embargo, tal luz quedaría inoperante mientras no accedan los conocimientos de los sentidos, por los que nos llegan todas las imágenes materiales. Y éste es el momento en que interviene la actividad docente, facilitando y poniendo a disposición de la luz intelectual los instrumentos de todo conocimiento. El entendimiento agente es un reflejo

[16] Cf. a.1; a.2 obi.2 y a.3.

en la mente humana de la luz divina, pero condicionada y limitada a la finitud del ser creado: «el entendimiento agente es una luz recibida de Dios en el alma humana»[17]. Si el entendimiento agente fuera la misma luz divina y el conocer divino, no podría hablarse de conocimiento personal del discípulo. En cambio, la causalidad instrumental del maestro no obsta a que la ciencia aprendida sea propia y personal del discípulo, pues éste la genera en sí mismo, aunque con la ayuda del maestro. Sto. Tomás compara la acción educativa con el arder un objeto, que es acción inmanente a éste, aunque el fuego haya sido producido fuera de él.

Finalmente, el texto de la Escritura donde se lee que «uno solo es vuestro Maestro» es interpretado por Sto. Tomás en sentido afirmativo, pero no exclusivo; se nos presenta allí al primer y máximo de los maestros, pero no al único. Para ello le basta a Sto. Tomás con recoger otros variados textos de la Escritura, donde se nos proponen maestros y doctores humanos, a los que hay que escuchar y de los que debemos aprender. Esto se hace en las autoridades opuestas, citadas en el artículo primero. En consecuencia, se corrige toda la tesis de la obra agustiniana, al concluir que «cuando en el libro De Magistro se prueba que sólo Dios enseña, se expresa que Dios es el único maestro interior, pero no se excluye que existan maestros exteriores»[18]. Con esta doctrina, queda perfilada la postura de Sto. Tomás en nuestro problema. La luz de la inteligencia, que nos hace conocer los primeros principios, es una iluminación causada en nosotros por Dios y un como resplandor de la verdad divina en el entendimiento creado. Dios es, pues, quien *principaliter et interius* nos enseña. Pero existen también otros maestros humanos, que cumplen la función de causa instrumental y mediata de la ciencia del discípulo.

Con estas matizaciones de gran hondura filosófica acerca del proceso cognoscitivo humano, se salva también, con sumo respeto, la doctrina de S. Agustín acerca de la iluminación de la mente por Dios. Muchos historiadores de las ideas han dudado de que tal interpretación benévola responda al sentido original con que S. Agustín entendió que el conocimiento y la ciencia son causados exclusivamente por la iluminación de nuestra inteligencia por Dios o que las verdades, sobre las que el maestro llama la atención, ya estaban impresas anteriormente en nuestra inteligencia, de las que sólo necesitaba que alguien nos ayudara a rememorar. Nuestra opinión, si cabe adelantarla, es que es difícilmente compatible la teoría platónica del conocimiento, que es la reflejada por S. Agustín en su obra, con la doctrina de la causalidad instrumental y de la potencia activa del entendimiento agente, que es la doctrina de Sto. Tomás. Pero, en todo caso, queda cumplido el propósito de Sto. Tomás en su disputa académica: mostrar que cabe una interpretación aceptable de la letra de S. Agustín, aunque no tenga nada que ver con su intención original, mientras que el pensamiento de Avicena y de los neoplatónicos contemporáneos es inaceptable para un teólogo.

---

[17] *De spirit. creat.* a.10.
[18] A.1 ad 8.

Otras referencias a la misma doctrina en los escritos tomasianos

Sto. Tomás volvió otras veces sobre el mismo argumento de esta cuestión, aunque ello no significara alteración de su pensamiento. El lugar más cercano es la primera parte de la Suma de Teología[19]. Allí el problema se plantea sobre la posibilidad de que alguien cause ciencia en otro. La exposición se encara directamente con la tesis averroísta de la unicidad del entendimiento posible de todos los hombres, lo cual haría imposible que alguien causara ciencia en otro; habría, a lo sumo, un trasvase de la misma ciencia. La otra tesis contemplada y criticada es la de los neoplatónicos, que ya había recogido en nuestra cuestión. En cambio, no se hace referencia explícita a las ideas de S. Agustín, pues parece que, en ese momento y para el objetivo de la obra, era más importante enfrentarse con la doctrina averroísta, que por entonces era objeto de una controversia muy acuciante.

Las diferencias que un estudioso puede encontrar entre ambos textos son marginales, si bien pueden ayudarnos a captar la diversa perspectiva desde la que se redactan los textos. En el *De Magistro* hay una dependencia más directa de la obra de S. Agustín, al que hay que dar una interpretación correcta. Tal preocupación ya no aparece en la Suma, donde ni siquiera se cita a S. Agustín. En ambos casos, la explicación se hace en clave de la doctrina aristotélica y en oposición a erróneas interpretaciones de los platónicos y de los comentaristas árabes. En cambio, en el Comentario a las Sentencias[20], cercano en el tiempo a las cuestiones *De Veritate,* la referencia al texto de la obra de S. Agustín se hace notar y lo que allí se enseña es una matización del texto agustiniano, mientras que en las dos Sumas[21] se encara más explícitamente con el pensamiento de Averroes, que era la doctrina más inquietante en aquellas décadas.

La doctrina de Sto. Tomás permanece inalterada en estos dos textos, a pesar de su diverso contexto. Esta doctrina propone que en nuestra adquisición de los conocimientos hay algo que no es objeto de enseñanza. Son los primeros principios de todo conocimiento, que el entendimiento capta instantáneamente y sin proceso intelectual alguno en las primeras percepciones de los sentidos. A éstos los llama el Santo *semina scientiarum* y *primae conceptiones intellectus*. Sin ellos no cabe ciencia alguna. Y su autor sólo puede ser Dios, que crea nuestra inteligencia y la ilumina con esas primeras especies intelectuales, que son el fundamento de toda ciencia. Pero la ciencia en sí misma es un paso nuevo, por el cual se aplican esos primeros principios a otras verdades concretas o se deducen las conclusiones ciertas que de ellos derivan. Y este proceso ya es humano, racional y personal. En éste interviene o puede intervenir la instrumentalidad del maestro que desde fuera nos ayuda a producir en nuestra inteligencia esos nuevos conocimientos concretos, que llamamos ciencia, u otros similares. Sto. Tomás explica esa instrumentalidad del maestro en la adquisición de la ciencia con el ejemplo de la curación de las enfermedades. Es la persona enferma la que recupera la salud, pero es compatible

---

[19] *Summa* 1 q.117 a.1.
[20] *In Sent.* 2 d.9 a.2 ad 4; d.28 a.5 ad 3.
[21] *Summa* 1 q.117 a.1; *Cont. Gen.* 2 c.75; cf. también *De unit. intellec.* c.5.

la transformación física mediante la ciencia del médico, que externamente nos facilita las medicinas, las cuales activan el proceso de sanación.

También es común a ambos textos la explicación de la adquisición de la ciencia por la inteligencia mediante una doble vía: la de la elaboración autónoma de las proposiciones científicas (la *inventio)* y la de la mediación de otro que impulsa ese proceso (la *disciplina).* La exposición de estos dos procesos y de su convergencia y peculiaridades puede calificarse como la teoría pedagógica de Sto. Tomás. En concreto, el concepto, muy pregnante y diferenciado, de lo que llamaban *disciplina*, como proceso docente ajustado al filo de los procesos de recibir los conocimientos por un aprendizaje exterior. El aprendizaje es, como dice nuestro autor, un arte que imita la naturaleza. Y la misma exigencia se proyecta en lo que llamaríamos la demostración científica, la probabilidad de las opiniones y la refutación de los errores.

Otros problemas abordados en esta disputa académica

La cuestión *De Magistro* consta de cuatro artículos, de extensión y carácter distintos. El primero recoge la doctrina fundamental y nuclear en la disputa, en la que se explaya abundantemente el maestro parisiense. Los demás artículos completan la investigación sobre temas sobreañadidos, pero ya sin el horizonte impuesto por la obra de S. Agustín. El artículo segundo sirve para completar su pensamiento, pues no es lo mismo el proceso de adquisición de la ciencia por la *inventio*, que antes ha descrito como una vía real de adquisición de la ciencia, que la docencia magisterial. Quien adquiere la ciencia por su personal esfuerzo y estudio, no puede llamarse maestro de sí mismo.

Los artículos segundo y tercero, sin referencia alguna a la obra de S. Agustín que dio origen a la cuestión, sirven de indicio para conocer otros problemas que acuciaban la mente del joven maestro de teología. Son temas sobre los que volverá en otras obras posteriores y de manera más perfilada, pero ya comprueban una honda preocupación intelectual. En el artículo tercero tenemos esbozada la actividad de los ángeles sobre el entendimiento humano, en cuanto pueden activar las imágenes sensibles de nuestro espíritu con las que formamos nuestras ideas y conocimientos, es decir, pueden tener una causalidad superior a la de un maestro humano, sin que ello signifique restar algo a Dios, a quien debemos la luz de la inteligencia y los primeros principios de nuestra inteligencia, conocidos en virtud de esa luz infundida por Dios. Y el artículo cuarto es el esbozo de una tesis que más tarde deberá defender en la vida universitaria, a saber, que la función docente es una prolongación de la vida contemplativa y que, por tanto, puede ser ejercida válidamente por religiosos, cuya dedicación primaria es la vida contemplativa.

Nuestra edición

La edición leonina de las cuestiones *De Veritate* ha podido ofrecernos un texto de máxima garantía en esta cuestión, pues es una de las que

aparecen en el manuscrito 781 de los fondos latinos de la Biblioteca Vaticana[22], cuyo singular valor fue anunciado por F. Pelster, que sostuvo que era autógrafo y que, posteriormente, los miembros de la edición leonina han garantizado. Conforme a las investigaciones del editor de la edición Leonina, A. Dondaine, el manuscrito es debido a la mano de uno de los secretarios de Sto. Tomás y, por tanto, fuente de suma garantía, que mejora el texto de las grandes ediciones anteriores de las cuestiones disputadas *De Veritate*[23]. Le hemos añadido, cuando el caso lo requería, notas con explicación de las doctrinas y contextos doctrinales, que quizá no sean de fácil acceso al lector moderno. La traducción procura ser ceñida al texto, pues se trata de un escrito académico y escolástico que apunta más a la precisión que a la belleza literaria.

---

[22] Ms. Vat. Lat. f.97v-100r.

[23] Cf. A. DONDAINE, *Secrétaires de Saint Thomas* (Roma 1956) 99-145.

EL MAESTRO

1. Si el hombre puede enseñar y llamarse maestro, o sólo Dios.
2. Si alguien puede llamarse maestro de sí mismo.
3. Si el ángel puede enseñar al hombre.
4. Si el enseñar es acto de la vida activa o de la contemplativa.

Artículo 1

¿Puede el hombre enseñar y llamarse maestro o, al contrario, está reservado a Dios? [1]

Parece que sólo Dios enseña y debe llamarse maestro.

Argumentos. 1. Dice Mt 23,8: *Uno es vuestro maestro.* Y precede: *No queráis que se os llame rabí.* Y acerca de este texto dice la Glosa [2]: *No atribuyáis el honor divino a los hombres o no usurpéis para vosotros lo que es de Dios.* Al parecer, sólo a Dios compete ser maestro o el enseñar.

2. El hombre enseña sólo por signos. Incluso, cuando parece que enseña cosas mediante las cosas mismas, por ejemplo cuando alguien camina para enseñar qué es caminar, no es suficiente si no se añade algún signo, como prueba Agustín en el libro *De Magistro* [3]. Prueba allí que cuando muchos elementos concurren en una misma cosa, no se sabe a

DE MAGISTRO

1. Utrum homo possit docere et dici magister vel solus Deus.
2. Utrum aliquis possit dici magister sui ipsius.
3. Utrum homo ab angelo doceri possit.
4. Utrum docere sit actus vitae activae vel contemplativae.

Articulus primus

Quaestio est de magistro. Et primo quaeritur utrum homo possit docere et dici magister vel solus Deus. Et videtur quod solus Deus doceat et magister dici debeat: Matth. XXIII «Unus est magister vester», et praecedit «Nolite vocari rabbi», super quo glosa «ne divinum honorem hominibus tribuatis, aut quod Dei est vobis usurpetis»; ergo magistrum esse et docere solius Dei esse videtur.

2. Praeterea, si homo docet, nonnisi per aliqua signa quia, si etiam rebus ipsis aliqua docere videatur, ut puta si aliquo quaerente quid sit ambulare aliquis ambulet, tamen hoc non sufficit ad docendum nisi signum aliquod adiungatur, ut Augustinus probat in libro De magistro, eo quod in eadem re plura conveniunt unde nescietur

---

[1] Lugares paralelos: *Summa* 1 q.117 a.1; *In Sent.* d.9 a.2 ad 4 y d.28 a.5 ad 3.

[2] *Glossa interlin.*, ibid. Tomado del Pseudo-Crisóstomo, *Opus imperfectum in Matth.* hom.43: MG 56,880, según referencia de S. Th., *Cat. super Matth.*, ibid.

[3] C.10 n.31: ML 32,1212; *Obras completas de San Agustín,* III (BAC, Madrid) 736.

cuál de ellos se refiere la demostración, si a la sustancia o a algún accidente suyo. Ahora bien, no puede llegarse al conocimiento de las cosas por los signos [4], porque el conocimiento de las cosas es de mayor relevancia que el de los signos, en razón de que el conocimiento de los signos se ordena al conocimiento de las cosas como a su fin y el efecto no es de mayor relevancia que su causa [5]. Luego nadie puede transmitir a otro conocimiento de cosa alguna. No puede, por consiguiente, enseñarle.

3. Si un hombre propone a otro signos de algunas cosas, aquel al que se le proponen, o conoce aquellas cosas de las que son signos, o no. Si ya las conoce, no puede ser instruido en ellas. Si no las conoce, al ignorarlas, tampoco puede conocer el significado de los signos. En efecto, quien no conoce esta cosa, que es la piedra, no puede saber qué significa el nombre piedra. Ignorada la significación de los signos, nadie puede aprender algo por los signos. Por tanto, si la enseñanza no hace más que proponer signos, se sigue que un hombre no puede enseñar a otro [6].

4. Enseñar no es más que producir, de algún modo, ciencia en otro. Y el entendimiento es sujeto de la ciencia. Por otra parte, los signos sensibles, que son los únicos medios para poder enseñar, no llegan a la facultad intelectiva, sino que se paran en la potencia sensitiva [7]. Luego el hombre no puede enseñar a otro hombre.

5. Si uno causa la ciencia en otro, la ciencia estaba en el que aprende o no estaba. Si no estaba, y un hombre la causa en otro, un hombre crea la ciencia en otro, lo cual es imposible. Si antes estaba en él, lo era o en

quantum ad quid de re illa demonstratio fiat, utrum quantum ad substantiam vel quantum ad accidens aliquod eius; sed per signa non potest deveniri in cognitionem rerum quia rerum cognitio potior est quam signorum cum signorum cognitio ad rerum cognitionem ordinetur sicut ad finem, effectus autem non est potior sua causa; ergo nullus potest alii tradere cognitionem aliquarum rerum, et sic non potest eum docere.

3. Praeterea, si aliquarum rerum signa alicui proponantur per hominem, aut ille cui proponuntur cognoscit res illas quarum sunt signa aut non; si quidem res illas cognoscit, de eis non docetur; si vero non cognoscit, ignoratis autem rebus nec signorum significationes cognosci possunt: quia enim nescit hanc rem quae est lapis, non potest scire quid hoc nomen lapis significet; ignorata vero significatione signorum per signa non potest aliquis aliquid addiscere; si ergo homo nihil aliud faciat ad doctrinam quam signa proponere, videtur quod homo ab homine doceri non possit.

4. Praeterea, docere nihil aliud est quam scientiam in alio aliquo modo causare; sed scientiae subiectum est intellectus, signa autem sensibilia quibus solummodo videtur homo posse docere non perveniunt usque ad partem intellectivam sed sistunt in potentia sensitiva; ergo homo ab homine doceri non potest.

5. Praeterea, si scientia in uno causatur ab alio, aut scientia inerat addiscenti aut non inerat; si non inerat et in homine ab alio causatur, ergo unus homo in alio

---

[4] San Agustín, ibid., c.9 n.27: ML 32,1211; BAC, III, p.730.

[5] Este principio filosófico lo recoge Santo Tomás en *Summa* 1 q.60 a.4 obj.2 y *Cont. Gent.* c.120.

[6] Al parecer, el argumento está tomado de San Agustín, ibid., c.10 n.33: ML 32,1214; BAC, III, p.738s.

[7] La «potencia sensitiva» es la facultad del conocimiento sensitivo que nos posibilita conocer los singulares sensibles. Es facultad común a los animales y distinta de la facultad intelectiva que sólo poseen los racionales. Esta objeción parece entresacada del pensamiento de San Agustín, para quien el conocimiento sensitivo es producto propio del alma intelectiva cuando es incitada por las impresiones de los sentidos. Cf. É. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Thomas* (París 1969) 73ss.

estado terminado, y entonces no puede causarse, ya que no se hace lo que existe, o en razón seminal [8]. Pero las razones seminales no pueden llegar al acto por ninguna virtud creada, sino que sólo Dios las infunde en la naturaleza, como dice Agustín, *Super Genesim ad litteram* [9]. Queda, por tanto, que el hombre no puede de ninguna manera enseñar a otro.

6. La ciencia es un accidente, y el accidente no transita de un sujeto a otro [10]. Como la doctrina no es, al parecer, más que la transfusión de la ciencia del maestro al discípulo, un hombre no puede enseñar a otro.

7. Acerca del texto *La fe por el oído* (Rom 10,17) dice la Glosa [11]: *Mientras que Dios enseña interiormente, el pregonero anuncia exteriormente.* La ciencia se produce interiormente en la mente y no exteriormente en el sentido. Luego el hombre sólo es instruido por Dios, no por otro hombre.

8. Agustín dice en la obra *De Magistro* [12] que «sólo Dios sienta cátedra en el cielo y enseña la verdad en la tierra; cualquier hombre es a la cátedra lo que el agricultor al árbol». El agricultor no es autor del árbol, sino cultivador. Tampoco el hombre puede llamarse maestro de la ciencia sino preparador para adquirirla.

9. Si el hombre es verdadero maestro, es necesario que enseñe la verdad. Quien enseña la verdad, ilumina la mente, ya que la verdad es la luz

scientiam creat, quod est impossibile; si autem prius inerat, aut inerat in actu perfecto, et sic causari non potest quia quod est non fit, aut inerat secundum rationem seminalem: rationes autem seminales per nullam virtutem creatam in actum educi possunt sed a Deo solo naturae inseruntur, ut Augustinus dicit Super Genesim ad litteram; ergo relinquitur quod unus homo nullo modo alium docere possit.

6. Praeterea, scientia quoddam accidens est; accidens autem non transmutat subiectum; cum ergo doctrina nihil aliud esse videatur nisi transfusio scientiae de magistro in discipulum, ergo unus homo alium docere non potest.

7. Praeterea, Rom. X super illud «Fides ex auditu», dicit glosa «licet Deus intus doceat, praeco tamen exterius annuntiat»; scientia autem interius in mente causatur, non autem exterius in sensu; ergo homo a solo Deo docetur, non ab alio homine.

8. Praeterea, Augustinus dicit in libro De magistro 'Solus Deus cathedram habet in caelis qui veritatem docet in terris, alius homo sic se habet ad cathedram sicut agricola ad arborem'; agricola autem non est factor arboris sed cultor; ergo nec homo potest dici doctor scientiae sed ad scientiam dispositor.

9. Praeterea si homo est verus doctor, oportet quod veritatem doceat; sed quicumque docet veritatem mentem illuminat cum veritas sit lumen mentis; ergo homo

---

[8] La idea de las «razones seminales» viene de PLOTINO (cf. *Enn.* 2, 3, 13-17) y la usó San Agustín para explicar la creación por Dios de todas las cosas, si bien no en sus formas acabadas actuales, sino sólo virtualmente o en sus formas originarias. Así se explicaba que la creación instantánea se desarrollara en el tiempo de siete días. La interpretación de esta idea fue muy diversa. SANTO TOMÁS la interpretó así en *De ver.* q.5 a.9 ad 8: «Según San Agustín, se llama raciones seminales a todas las fuerzas activas y pasivas que Dios ha otorgado a las creaturas y mediante las cuales éstas producen sus efectos naturales [...] Se las llama así porque todos los efectos están contenidos originariamente en las causas activas, a modo de simientes». Y lo mismo dice en *Summa* 1 q.115 a.2, donde de nuevo cita el texto de SAN AGUSTÍN, *De Trin.* l.3 c.8: ML 42,875.

[9] VI c.10.14: ML 34,346.349; BAC, XV, p.866, 876; y IX c.17: ML 34,406; BAC, XV, p.1042. Cf. igualmente *De Trin.* 3 c.8-9: ML 42,875-879; BAC, XV, p.287-296; y *Quaestiones in Exodum,* 2 c.21: ML 34,603; BAC, XXVIII, p.179.

[10] Cf. el mismo principio en *Cont. Gent.* 3 c.69; *De spirit. creat.* a.9.

[11] Glosa recogida por PEDRO LOMBARDO, *Glossa:* ML 191,1479B y *Glossa ordin.,* ibid.

[12] Cf. c.14: ML 32,1220; BAC, XVIII, p.244. Pero en la cita más bien parece aludirse a *In Epist. Iohan. ad Parth.,* tr.3 (ML 35,2004).

de la mente. El hombre, por lo tanto, iluminará la mente, si enseña. Y esto es falso, porque *Dios es quien ilumina a todo hombre que viene a este mundo* (Jn 1,9). Luego un hombre no puede enseñar realmente a otro.

10. Si un hombre enseña a otro, es necesario que le haga pasar de esciente en potencia a esciente en acto, lo que significa que es necesario que su ciencia pase de la potencia al acto. Ahora bien, para pasar de la potencia al acto, es necesario que haya un cambio, es decir, que cambie la ciencia o la sabiduría. Pero esto va contra Agustín, que en *Liber LXXXIII Quaestionum* dice: *Cuando la sabiduría llega al hombre, no es ella la que cambia, sino el hombre por ella* [13].

11. La ciencia no es otra cosa que la representación de las cosas en el alma, pues se dice que ciencia es la asimilación del esciente a lo sabido [14]. Pero un hombre no puede imprimir las semejanzas de las cosas en el alma de otro, pues entonces actuaría interiormente en él. Esto es exclusivo de Dios [15]. Luego un hombre no puede enseñar a otro.

12. Dice Boecio, en *De Consolatione* [16], que con la enseñanza sólo se incita la mente del hombre a saber. Ahora bien, quien incita el entendimiento a saber no es causa del saber, como quien incita a alguien a ver con sus ojos, no es causa de la vista. Luego un hombre no hace que otro sepa; hablando con rigor, no puede decirse que le enseña.

13. Requiérese para la ciencia certeza de conocimiento, de otra suerte, no es ciencia; es opinión o credulidad, como dice Agustín en el libro *De Magistro* [17]. Y un hombre no puede producir certeza en otro por los signos

mentem illuminabit si docet; sed hoc est falsum cum Deus sit «qui omnem hominem venientem in hunc mundum illuminet», Ioh. I; ergo homo non potest alium vere docere.

10. Praeterea, si unus homo alium docet, oportet quod eum faciat de potentia scientem actu scientem, ergo oportet quod eius scientia educatur de potentia in actum; quod autem de potentia in actum educitur necesse est quod mutetur; ergo scientia vel sapientia mutabitur, quod est contra Augustinum in libro LXXXIII Quaestionum qui dicit quod «sapientia accedens homini non ipsa mutatur sed hominem mutat».

11. Praeterea, scientia nihil aliud esse videtur quam descriptio rerum in anima cum scientia esse dicatur assimilatio scientis ad scitum; sed unus homo non potest in alterius anima describere rerum similitudines: sic enim interius operaretur in ipso quod solius Dei est; ergo unus homo alium docere non potest.

12. Praeterea, Boetius dicit in libro De consolatione quod per doctrinam solummodo mens hominis excitatur ad sciendum; sed ille qui excitat intellectum ad sciendum non facit eum scire, sicut ille qui excitat aliquem ad videndum corporaliter non facit eum videre; ergo unus homo non facit alium scire, et ita non proprie potest dici quod eum doceat.

13. Praeterea, ad scientiam requiritur cognitionis certitudo, alias non est scientia sed opinio vel credulitas, ut Augustinus dicit in libro De magistro; sed unus homo non potest in altero certitudinem facere per signa sensibilia quae proponit: quod

---

[13] Quaestio 73: ML 40,84.

[14] Este pensamiento Santo Tomás lo suele atribuir a los filósofos, por ejemplo, en *In Sent.* 1 d.34 q.3 a.1 obi.4; y d.35 a.1 obi.4.

[15] Cf. Ps.-Agustín, *De ecclesiasticis dogmatibus* c.83: ML 58,999B, como se afirma en *De verit.* q.28 a.2 obi.8 y en *Summa* 3 q.8 a.8 ad 1.

[16] *De consol. Philos.*, l.V pr.5,4: ML 63,854B.

[17] C.12: ML 32,1217. La fórmula aquí usada no se encuentra expresamente en el original. Santo Tomás ha recogido la misma idea en otros lugares: *De verit.* q.14 a.1 y q.2 a.1 ad 4; *Summa* 2-2 q.1 a.5 ad 4.

que le propone, ya que lo que está en el sentido es más indirecto que lo que está en el entendimiento. La certeza, en efecto, se obtiene siempre por lo conocido directamente. Luego un hombre no puede enseñar a otro.

14. Para la ciencia sólo se requieren la luz inteligible y las especies [18]. Ninguna de estas cosas puede un hombre producirlas en otro. Para ello sería necesario que el hombre creara algo, supuesto que estas formas simples sólo pueden producirse por creación. Luego un hombre no puede producir la ciencia en otro, ni, en consecuencia, enseñarle.

15. Sólo Dios puede crear una forma en la mente del hombre, como dice Agustín [19]. Y como la ciencia es una cierta forma de la mente, se sigue que sólo Dios produce ciencia en el alma.

16. La culpa está en la mente, como también lo está la ignorancia. Y sólo Dios limpia de culpa la mente, según Is 43,25: *Soy yo el que limpia tus rebeldías por amor de mí.* Luego sólo Dios limpia de ignorancia la mente y, consiguientemente, sólo él enseña.

17. Como la ciencia [20] es conocimiento cierto, alguien recibe la ciencia de aquel cuyas palabras generan certeza. Y nadie adquiere certeza por

enim est in sensu magis est obliquum eo quod est in intellectu, certitudo autem semper fit per aliquid magis rectum; ergo unus homo alium docere non potest.

14. Praeterea, ad scientiam non requiritur nisi lumen intelligibile et species; sed neutrum potest in uno homine ab alio causari, quia oporteret quod homo aliquid crearet cum huiusmodi formae simplices non videantur posse produci nisi per creationem; ergo homo non potest in alio scientiam causare, et sic nec docere.

15. Praeterea, nihil potest formare mentem hominis nisi solus Deus, ut Augustinus dicit; scientia autem quaedam forma mentis est; ergo solus Deus scientiam in anima causat.

16. Praeterea, sicut culpa est in mente ita et ignorantia; sed solus Deus purgat mentem a culpa: Is. XLIII «Ego sum qui deleo iniquitates tuas propter me»; ergo solus Deus purgat mentem ab ignorantia, et ita solus docet.

17. Praeterea, cum scientia sit certitudinalis cognitio, ab illo aliquis scientiam accipit per cuius locutionem certificatur; non autem certificatur aliquis ex hoc quod

---

[18] Por «especies» traducimos un término filosófico *(species)* que designa las «semejanzas» que hay en la potencia cognoscitiva de las cosas y en las que se verifica el conocimiento. El término *species* traduce el griego *[eidos]*. Aristóteles había afirmado que «la piedra no está en nuestro conocimiento, sino su idea *(eidos)*». *De anima* 3 c.8 (BK 431b29). Santo Tomás afirma que «la cosa entendida no está en sí misma en el entendimiento, sino en una semejanza suya: la piedra no está en el alma, sino una especie suya. Pero ello no impide que sea la piedra la cosa entendida, y no una imagen suya; de lo contrario, no diríamos que la ciencia es de lo real, sino de semejanzas de lo real». *Summa* 1 q.76 a.2. La materialidad de las cosas externas no puede, en efecto, informar la potencia cognoscitiva, ni ser causa adecuada de la producción de estas semejanzas, sino que su causa es la misma facultad sensitiva o intelectiva, que se transforma a imagen de la cosa. Pero hay que recordar que la especie es el medio por el que conocemos *(id quo)*, no lo que conocemos *(id quod)*. «Al igual que el calor es el principio formal de la virtud calorífica del fuego, así la especie del objeto visto es el principio formal de la visión del ojo», dice en otro lugar: *Summa* 1 q.56 a.1. Cf. ibid., q.85, a.2; *In De anima* 3 lect.8. De las especies sensibles el entendimiento agente abstrae las especies inteligibles con las que el entendimiento agente pasa al conocimiento en acto del objeto.

[19] Cf. *De diversis quaestionibus LXXXIII* q.51: ML 40,33; BAC, XL, p.128; y *De Gen. ad litt.* 3 c.20: ML 34,292; BAC, XV, p.708. Dar la forma sustancial equivale a dar la existencia a algo. San Agustín pensaba que el conocimiento de la verdad, en cuanto información de la potencia intelectiva, sólo podía venir de la luz divina. Y la ciencia, como conocimiento de verdad, sólo podía tener a Dios como causa. La objeción anterior procedía de igual manera: las especies inteligibles, en cuanto formas simples, sólo pueden ser producidas por Dios.

[20] Cf. San Agustín, *De Magistro* c.12 n.20: ML 32,1217; BAC, III, p.748; y Aristóteles, *Anal. Post.* 1 c.4 (BK 71b9) y c.44 (BK 88b30).

oír hablar a un hombre, pues, de otra suerte, sería necesario que todo lo que se oye constara como cierto. Al contrario, sólo se tiene certeza de lo que se oye interiormente [21]. Luego la verdad que habla interiormente, que no es otra que Dios, es nuestro maestro, no el hombre.

18. No se puede decir que aprendamos por las palabras de otro lo que, de ser interrogados, habríamos respondido antes de oír esas palabras [22]. Ahora bien, antes que le hablara el maestro, el discípulo, de ser preguntado, respondería acerca de las cosas que el maestro propone. En efecto, no sería instruido por el maestro, si no supiera que las cosas son tal como se las propone el maestro. Por tanto, un hombre no es instruido por las palabras de otro hombre.

MAS EN CONTRA está lo que se dice en 2 Tim 1,11: *Del cual (el evangelio) yo he sido hecho predicador y maestro de los gentiles.* Luego el hombre puede ser y llamarse maestro.

2. Dice 2 Tim 3,14: *Tú, en cambio, permanece en lo que aprendiste y creíste.* Y la Glosa [23] añade: *De mí, como de doctor verdadero.* Luego se concluye lo mismo que antes.

3. Se lee conjuntamente en Mt 23,8: *Uno es vuestro maestro* y también *Uno es vuestro padre.* Que Dios sea padre de todos no excluye que también el hombre pueda llamarse verdaderamente padre. Luego no se excluye tampoco que el hombre pueda llamarse verdaderamente maestro.

4. A propósito de *Cuán hermosos sobre los montes*, etc. (Rom 10,15) [24], dice la Glosa [25]: *Éstos son los pies que iluminan a la Iglesia.* Y allí se habla de los apóstoles. Si el iluminar compete a los doctores, se sigue que el enseñar compete a los hombres.

audit hominem loquentem, alias oporteret quod quicquid alicui ab homine dicitur pro certo ei constaret, certificatur autem solum secundum quod interius audit veritatem loquentem, quam consulit etiam de his quae ab homine audit ut certus fiat; ergo homo non docet sed veritas quae interius loquitur, quae est Deus.

18. Praeterea, nullus per locutionem alterius addiscit illa quae ante locutionem etiam interrogatus respondisset; sed discipulus antequam ei magister loquatur responderet interrogatus de his quae magister proponit: non enim doceretur ex locutione magistri nisi ita se habere cognosceret sicut magister proponit; ergo unus homo non docetur per locutionem alterius hominis.

SED CONTRA est quod dicitur II Tim. I «In quo positus sum ego praedicator et magister gentium»; ergo homo potest et esse et dici magister.

2. Praeterea, II Tim. III «Tu vero permane in his quae didicisti et credita sunt tibi», glosa «a me, tamquam a vero doctore», et sic idem quod prius.

3. Praeterea, Matth. XXIII simul dicitur «Unus est magister vester» et «Unus est pater vester»; sed hoc quod Deus est pater omnium non excludit quin etiam homo vere possit dici pater; ergo etiam per hoc non excluditur quin homo vere possit dici magister.

4. Praeterea, Rom. X super illud «Quam speciosi supra montes» etc. dicit glosa «isti sunt pedes qui illuminant Ecclesiam»; loquitur autem de apostolis; cum ergo illuminare sit actus doctoris videtur quod hominibus docere competat.

---

[21] Cf. SAN AGUSTÍN, *De magistro* c.11 n.38: ML 32,1216; BAC, III, p.744.

[22] Argumento tomado, al parecer, de SAN AGUSTÍN, *De magistro* c.12 n.40: ML 32,1217; BAC, III, p.748. Es una alusión a la mayéutica socrática y a la didáctica que procede planteando interrogantes.

[23] PEDRO LOMBARDO, *Glossa*, ibid.: ML 192,378A.

[24] Texto convergente de Is 52,7 y Rom 10,15.

[25] *Glossa interlin.* y PEDRO LOMBARDO, *Glossa* de Rom. 10,15: ML 191,1477D.

5. Algo es perfecto, cuando puede engendrar algo semejante a sí, según se lee en el *IV Meteororum* [26]. Como la ciencia es conocimiento perfecto, se concluye que el hombre que posee ciencia, puede enseñar a otro.

6. Agustín dice en el libro *Contra Manichaeos* [27] que, al igual que la tierra era regada por la fuente antes del pecado, y necesitó, después del pecado, la lluvia que baja de las nubes, así también la mente humana, significada por la tierra, era fecundada, antes del pecado, por la fuente de la verdad, pero, después del pecado, se halla necesitada de la doctrina de otro como de la lluvia que desciende de las nubes. Por lo tanto, al menos después del pecado, el hombre enseña al hombre.

SOLUCIÓN. Ha de decirse que se da la misma diversidad de opiniones en estas tres cuestiones: en la educción de formas a la existencia [28]; en la adquisición de las virtudes y en la adquisición de las ciencias.

Hubo quienes [29] dijeron que todas las formas sensibles existen por un agente extrínseco, que es una sustancia o una forma separada, a la que llaman causadora de formas o inteligencia agente. En ese caso, todos los agentes naturales inferiores no son más que agentes que preparan la materia para la recepción de la forma. De modo parejo, dice Avicena, en su *Metaphysica* [30], que *nuestra acción no es la causa del hábito virtuoso, sino la que remueve los impedimentos y dispone a recibirlo, dado que este hábito está inherente a la sustancia que confiere su perfección a las almas de los*

5. Praeterea, ut dicitur in IV Meteororum, unumquodque tunc est perfectum quando potest simile sibi generare; sed scientia est quaedam cognitio perfecta; ergo homo qui habet scientiam potest alium docere.

6. Praeterea, Augustinus in libro Contra Manichaeos dicit quod sicut terra quae ante peccatum fonte irrigabatur, post peccatum vero indiguit pluvia de nubibus descendente, ita mens humana, quae per terram significatur, fonte veritatis ante peccatum fecundabatur, post peccatum vero indiget doctrina aliorum quasi pluvia descendente de nubibus; ergo saltem post peccatum homo ab homine docetur.

RESPONSIO. Dicendum quod in tribus eadem opinionum diversitas invenitur, scilicet in eductione formarum in esse, in acquisitione virtutum et in acquisitione scientiarum. Quidam enim dixerunt formas omnes sensibiles esse ab agente extrinseco, quod est substantia vel forma separata, quam appellant datorem formarum vel intelligentiam agentem, et quod omnia inferiora agentia naturalia non sunt nisi sicut praeparantia materiam ad formae susceptionem; similiter etiam Avicenna dicit in sua Metaphysica quod «habitus honesti causa non est actio nostra, sed actio prohibet eius contrarium et adaptat ad illum, ut accidat hic habitus a substantia perficiente animas hominum quae est intelligentia agens vel substantia ei consimilis»; similiter etiam

---

[26] C.3 (BK 380a12).

[27] L.2 c.3-5: ML 34,198ss; BAC, XV, p.428-434.

[28] Siguiendo a Aristóteles, Santo Tomás entiende que la forma es el acto que da existencia a la sustancia y precedentemente no hay más que el ser en potencia. «La forma da existencia a la materia» (*De princ. nat.* 1). Se trata, por supuesto, de la forma sustancial del ente, pues la que confiere la existencia al ser accidental es una forma accidental. Las formas por las que el ser físico existe no son creadas directamente por Dios, pero tampoco puede decirse que surjan de la nada. Lo que compete al agente es, por tanto, hacerlas surgir de la potencialidad de la materia prima, que es lo que precede al ser en acto.

[29] Puede referirse a AVICENA (*Metaph.* IX c.5 f.105va), como en otro lugar afirma el mismo S. TH., *In Sent.* 3 d.33 q.1 a.2 qa.2 sol.2; *De virt. in comm.* a.8 y *Summa* 1 q.110 a.2.

[30] L.IX c.2 (Venecia 1520, f.103raD).

hombres, es decir, al entendimiento agente o algo similar. De pareja manera, afirman que sólo el agente separado produce la ciencia en nosotros y por esta razón afirma Avicena, en el VI *De naturalibus* [31], que las formas inteligibles fluyen de la inteligencia agente a nuestra mente [32].

Otros opinaron, por el contrario, que estas formas eran inherentes a las mismas cosas y que su causa no venía del exterior sino que sólo se manifiesta en la acción exterior. Algunos, en efecto, afirmaron [33] que todas las formas naturales estaban latentes en acto en la materia y que el agente natural no hace más que sacarlas de lo oculto a la vista. De pareja manera, otros [34] afirmaron que todos los hábitos de las virtudes están impresos en nosotros por la naturaleza si bien, por el ejercicio de las obras, se remueven los obstáculos que en cierto modo ocultan los hábitos, al igual que, por la limadura, se quita la herrumbre para que salte a la vista el brillo del hierro. Otros [35] dijeron, asimismo, que la ciencia de todas las cosas fue concreada con el alma y que la enseñanza y demás instrumentos de conocimiento no hacen más que ayudar a que el alma recuerde o considere lo que ya antes sabía. Y con ello vienen a defender que aprender no es otra cosa que recordar [36].

ponunt quod scientia in nobis non efficitur nisi ab agente separato, unde Avicenna ponit in VI De naturalibus quod formae intelligibiles effluunt in mentem nostram ab intelligentia agente.

Quidam vero e contrario opinati sunt, scilicet quod omnia ista rebus essent indita, nec ab exteriori causam haberent sed solummodo quod per exteriorem actionem manifestantur: posuerunt enim quidam quod omnes formae naturales erant actu in materia latentes et quod agens naturale nihil aliud facit quam extrahere eas de occulto in manifestum; similiter etiam aliqui posuerunt quod omnes virtutum habitus nobis sunt inditi a natura, sed per exercitium operum removentur impedimenta quibus praedicti habitus quasi occultabantur, sicut per limationem aufertur nubigo ut claritas ferri manifestetur; similiter etiam aliqui dixerunt quod animae est omnium scientia concreata et per huiusmodi doctrinam et huiusmodi scientiae exteriora adminicula nihil fit aliud nisi quod anima deducitur in recordationem vel considerationem eorum quae prius scivit, unde dicunt quod addiscere nihil est aliud quam reminisci.

---

[31] O también en *De anima* V c.5 (f.25rb).

[32] Esta primera postura filosófica, que expone Santo Tomás, sostiene que la adquisición de formas es producida por una sustancia externa y superior al mismo sujeto, al que llaman *Dator formarum*. Eso significa que los agentes naturales sólo sirven para disponer la materia a su recepción y que las virtudes, como los demás hábitos, no se originan por los actos buenos y que, finalmente, la ciencia nos llega por el influjo de ese agente superior y no por aprendizaje. Es una doctrina que recoge de la metafísica de Avicena y de carácter emanantístico. Santo Tomás rechazará esta doctrina que minimiza la actividad del maestro.

[33] Puede ser ANAXÁGORAS (según Aristóteles en *Phys.* 1 c.9 [BK 187a26]) como refiere S. TH., *De virt. in comm.* a.8.

[34] Puede ser JUAN DAMASCENO, *De fide* III, c.14: MG 94,1045A, como refiere el mismo S. TH., *In Sent.* 3 d.33 q.1 a.2 qa.1 sol.1.

[35] Parece referirse a la doctrina de la reminiscencia, que en otro lugar Santo Tomás atribuye a los «platónicos», cf. *De verit.* 18 a.7 e *In Sent.* 3 d.33 q.1 a.2 ad 1. San Agustín dice tomarlo de Platón, cf. *De Trin.* 12 c.15: ML 42,1011; *Obras completas de San Agustín,* V (BAC) 690; y *De quant. animae* c.20: ML 32, 1055; ibid., vol.V p.588.

[36] Este segundo grupo de opiniones sostiene que las formas de la inteligencia no provienen de un agente externo sino que están dentro de la misma inteligencia. Los agentes externos no hacen más que sacarlas a luz y hacer manifiesto lo que estaba oculto. Las formas no son educidas de la potencialidad de la materia, sino que están en acto en la materia, si bien ocultas. La naturaleza tiene ya todas las virtudes posibles y sólo se requiere hacerlas presentes. Y la ciencia ha sido creada con el alma y la enseñanza sólo sirve para que nuestro espíritu la recuerde. Santo Tomás no cita el autor de esta opinión. En la *Summa* 1 q.117 a.1 se atribuye

Ambas opiniones carecen de razón. La opinión primera excluye las causas próximas, pues atribuye sólo a las causas primeras todos los efectos que acaecen en los inferiores. Derógase, con ello, el orden del universo, compuesto de una ordenada conexión de causas y conforme al cual la causa primera, por la eminencia de su bondad, otorga a las otras cosas no sólo el existir sino también el ser causas. La opinión segunda incide casi en el mismo inconveniente. En efecto, la remoción de impedimentos es un motor sólo accidental, como se dice en *Physicorum* VIII [37]. Si los agentes inferiores sólo sacan lo oculto a la luz, removiendo los obstáculos por los que estaban ocultas las formas y los hábitos de las virtudes y de las ciencias, se seguiría que todos los agentes inferiores actúan como causa accidental.

Por tanto, en conformidad con la doctrina de Aristóteles [38], ha de tomarse, en todo lo dicho, una vía intermedia entre estas dos. Según ella, las formas naturales preexisten ciertamente en la materia, pero no en acto, como ellos dicen, sino sólo en potencia, de la que son educidas al acto por el agente extrínseco próximo, y no sólo por el agente primero, como sostenía la otra opinión. Según su propia opinión, en VI *Ethicorum* [39], los hábitos de las virtudes preexisten, en nosotros, antes de su pleno desarrollo, en forma de inclinaciones naturales, que son como virtudes incoadas y alcanzan, luego, con el ejercicio de las obras, su desarrollo consumado. Pues bien, esto mismo ha de afirmarse también de la adquisición de la ciencia: preexisten, en nosotros, ciertas semillas de las ciencias, que son los primeros conceptos del entendimiento [40], conocidos inmediatamente

Utraque autem istarum opinionum est absque ratione: prima enim opinio excludit causas propinquas dum effectus omnes in inferioribus provenientes solis causis primis attribuit, in quo derogatur ordini universi qui ordine et connexione causarum contexitur dum prima causa ex eminentia bonitatis suae rebus aliis confert non solum quod sint sed et quod causae sint; secunda etiam opinio in idem quasi inconveniens redit: cum enim removens prohibens non sit nisi movens per accidens, ut dicitur in VIII Physicorum, si inferiora agentia nihil aliud faciunt quam producere de occulto in manifestum removendo impedimenta quibus formae et habitus virtutum et scientiarum occultabantur, sequetur quod omnia inferiora agentia non agant nisi per accidens.

Et ideo secundum doctrinam Aristotilis via media inter has duas tenenda est in omnibus praedictis: formae enim naturales praeexistunt quidem in materia, non in actu, ut alii dicebant, sed in potentia solum de qua in actum reducuntur per agens extrinsecum proximum, non solum per agens primum, ut alia opinio ponebat; similiter etiam secundum ipsius sententiam in VI Ethicorum virtutum habitus ante earum consummationem praeexistunt in nobis in quibusdam naturalibus inclinationibus quae sunt quaedam virtutum inchoationes, sed postea per exercitium operum adducuntur

---

a los platónicos. Parece que es la misma opinión que Aristóteles atribuye a Anaxágoras (cf. nota 33) y es la que se refleja en una opinión de Juan Damasceno que recoge en otro lugar Santo Tomás (cf. nota 34), pero sobre todo, la doctrina más concernida es la teoría platónica de la reminiscencia, en parte aceptada por San Agustín. Santo Tomás la rechaza porque reduce todos los agentes naturales a meras causas secundarias. En *Cont. Gent.* 3 c.69 dirá que esta doctrina equivale a decir que el calor de los cuerpos es causado por Dios y no por el fuego.

[37] *Phys.* 8 c.8 (BK 255b24).

[38] Cf. *Phys.* 1 c.12 (BK 189b30ss).

[39] *Ethic.* 6 c.13 (BK 1144b4).

[40] En la filosofía de Santo Tomás el conocimiento científico se funda en unos primeros principios, adquiridos sin razonamiento e indemostrables, que la mente capta inmediatamente desde la primera experiencia sensible. Sin ellos no sería posible ciencia alguna y ésta lo es por estar radicada, en última instancia, en la verdad de esos primeros principios.

por la luz del entendimiento agente usando las especies abstraídas de los objetos sensibles [41], tanto si se trata de principios complejos, como los axiomas [42], como si se trata de nociones simples como la noción de ser, de lo uno u otras semejantes aprendidas instantáneamente [43]. Todo lo que de ello se sigue está incluido en estos principios universales como en sus razones seminales [44]. Y, en consecuencia, cuando la mente es educida a conocer en acto lo que antes sólo conocía en potencia y en universal, es entonces cuando decimos que se adquiere la ciencia.

No puede olvidarse que algo preexiste potencialmente en las cosas naturales de dos modos. De un primer modo, en potencia activa completa, cuando el principio intrínseco es suficiente para llevar al acto perfecto. Esto es lo que sucede en la curación por la virtud natural que se da en el enfermo. De un segundo modo, en potencia pasiva, cuando el principio intrínseco no es suficiente para educir el acto, como sucede cuando el fuego se produce del aire, lo cual no puede obrarse por una virtud existente en el mismo aire [45]. Así, pues, cuando algo preexiste en potencia activa

in debitam consummationem; similiter etiam dicendum est de scientiae acquisitione quod praeexistunt in nobis quaedam scientiarum semina, scilicet primae conceptiones intellectus quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur per species a sensibilibus abstractas, sive sint complexa sicut dignitates, sive incomplexa sicut ratio entis et unius et huiusmodi quae statim intellectus apprehendit; in istis autem principiis universalibus omnia sequentia includuntur sicut in quibusdam rationibus seminalibus: quando ergo ex istis universalibus cognitionibus mens educitur ut actu cognoscat particularia quae prius in universali et quasi in potentia cognoscebantur, tunc aliquis dicitur scientiam acquirere.

Sciendum tamen est quod in rebus naturalibus aliquid praeexistit in potentia dupliciter: uno modo in potentia activa completa, quando scilicet principium intrinsecum sufficienter potest perducere in actum perfectum, sicut patet in sanatione: ex virtute enim naturali quae est in aegro aeger ad sanitatem perducitur; alio modo in potentia passiva, quando scilicet principium intrinsecum non sufficit ad educendum in actum, sicut patet quando ex aere fit ignis: hoc enim non poterat fieri per aliquam

---

[41] Cf. ARISTÓTELES, *Anal. Post.* 1 c.7 (BK 72b23). Para Aristóteles el entendimiento agente es la luz que ilumina y abstrae de las imágenes sensibles las especies inteligibles en que se termina el conocimiento, haciendo pasar al acto el entendimiento posible. Santo Tomás siguió esta doctrina y tuvo que oponerse a interpretaciones falsas de esta doctrina llevadas a cabo por Avicena y, sobre todo, por Averroes, quien no es directamente aludido en esta cuestión. «Nosotros —dice Santo Tomás— abstraemos las especies universales de sus condiciones particulares por medio del entendimiento agente» (*Summa* 1 q.44 a.3 ad 3). Y en otro lugar dice: «Nada pasa de la potencia al acto si no es por un ser que está en acto, al igual que el sentido no se actualiza sin un objeto sensible que actúe sobre él. Por tanto, hay que poner en el entendimiento una virtud intelectual que le ponga en acto por medio de una abstracción de las especies de sus condiciones particulares» (*Summa* 1 q.79 a.3). Cf. ibid., 1 q.84 a.6.

[42] Traducimos por «axiomas» el término *dignitates* que se encuentra en otros textos de Santo Tomás y con el que se designan las proposiciones evidentes en sí mismas para todos, sin necesidad de razonamiento alguno, como la de que dos cantidades iguales a una tercera son iguales entre sí o que el todo es mayor que la parte: «las proposiciones conocidas en sí mismas por todos, o las dignidades que llama Boecio, son aquellas proposiciones cuyos términos son universalmente conocidos». *Summa* 1-2 q.94 a.2. Los escolásticos llamaban a este conocimiento *intellectus principiorum*. Cf. ARISTÓTELES, *Anal. post.*, 1 c.2 (BK 72a18) y *Metaph.* 2 c.2 (BK 997a7.11).

[43] En *De Verit.* q.1 a.1 se atribuye esta idea a AVICENA, *Metaph.* 1 c.6 (l.c., f.72rbA).

[44] Véase nota 8.

[45] La diferencia entre potencia activa y pasiva la traza Aristóteles en *Metaph.* 8 c.1 (BK 1046a11-27) y 6 c.9 (BK 1034a8-21). Se trata de la misma potencia pero en doble consideración, según que la potencia sea de modificarse a sí mismo o de ser modificado por otro. Santo Tomás lo explica también en *Cont. Gent.* 2 c.75.

completa, el agente extrínseco actúa sólo ayudando al agente intrínseco, suministrándole aquellas cosas por las que se puede llegar al acto, por ejemplo cuando el médico coadyuva con la naturaleza en la curación, que es la que obra de manera principal, reforzando la naturaleza y aplicando las medicinas que la naturaleza usa como instrumentos para curar. Cuando, en cambio, algo preexiste sólo en potencia pasiva, el agente extrínseco es quien educe el acto de la potencia, como el fuego hace pasar el aire, que es fuego en potencia, a fuego en acto [46]. Por tanto, en quien aprende la ciencia preexiste en potencia activa y no puramente pasiva. De otra suerte, el hombre no podría adquirir por sí mismo la ciencia. Al igual que uno se cura de dos modos: uno, por la acción de la naturaleza sola y, otro, por la naturaleza con la ayuda de la medicina, así también es doble el modo de adquirir la ciencia: uno, cuando la razón natural llega por sí misma al conocimiento de las cosas ignoradas, y este modo se llama invención, y, otro, cuando alguien ayuda exteriormente a la razón natural, y este modo se llama disciplina [47].

Sucede que en las cosas que son efecto de la naturaleza y el arte, el arte obra del mismo modo y por los mismos medios que la naturaleza. Por ejemplo, la naturaleza cura al enfermo calentando su cuerpo frío y lo mismo hace el médico. Dícese, por esto, que el arte imita la naturaleza [48]. Y en la adquisición de la ciencia acaece algo semejante. Quien enseña a otro lo lleva a la ciencia de las cosas desconocidas, de la misma manera

virtutem in aere existentem. Quando igitur praeexistit aliquid in potentia activa completa, tunc agens extrinsecum non agit nisi adiuvando agens intrinsecum et ministrando ei ea quibus possit in actum exire; sicut medicus in sanatione est minister naturae quae principaliter operatur, confortando naturam et apponendo medicinas quibus velut instrumentis natura utitur ad sanationem. Quando vero aliquid praeexistit in potentia passiva tantum, tunc agens extrinsecum est quod educit principaliter de potentia in actum; sicut ignis facit de aere, qui est potentia ignis, actu ignem. Scientia ergo praeexistit in addiscente in potentia non pure passiva sed activa, alias homo non posset per se ipsum acquirere scientiam. Sicut ergo aliquis dupliciter sanatur, uno modo per operationem naturae tantum, alio modo a natura cum adminiculo medicinae, ita etiam est duplex modus acquirendi scientiam: unus quando naturalis ratio per se ipsam devenit in cognitionem ignotorum, et hic modus dicitur inventio; alius quando naturali rationi aliquis exterius adminiculatur, et hic modus dicitur disciplina.

In his autem quae fiunt a natura et arte eodem modo ars operatur et per eadem media quibus et natura: sicut enim natura in eo qui ex frigida causa laborat calefaciendo induceret sanitatem, ita et medicus; unde et ars dicitur imitari naturam; et similiter etiam contingit in scientiae acquisitione quod eodem modo docens alium ad

---

[46] Doctrina de ARISTÓTELES, *Metaph.* 7 c.8 (BK 1034a9ss), como refiere S. TH., *Cont. Gent.* 2 c.75.

[47] El aprendizaje se produce por doble vía, que Santo Tomás designa con los nombres de *inventio* y de *disciplina*. Son dos términos en que se concentran las ideas pedagógicas de Santo Tomás. El primero designa todo el proceso de acrecentamiento de la ciencia, sirviéndose de las propias capacidades para avanzar a nuevas conclusiones de la ciencia. El segundo, en cambio, designa la adquisición del legado de la ciencia por medio de otras personas o instrumentos de aprendizaje. La disciplina define la actitud del discípulo y receptor de lo conocido por otros. «La ciencia se recibe en el entendimiento por medio de la doctrina y de la disciplina. [...] Pertenece a la disciplina que el discípulo aplique su mente a lo que se le enseña». *Summa* 2-2 q.16 a.2.

[48] ARISTÓTELES, *Phys.* 2 c.4 (BK 194a21), como refiere S. TH., *Summa* 1-2 q.21 a.1 obj.1 y *Cont. Gent.* 2 c.75.

que alguien, por la invención, se conduce a sí mismo al conocimiento de lo desconocido.

El proceso de la razón que, por la invención, llega al conocimiento de lo desconocido, consiste en aplicar principios comunes de suyo conocidos a materias determinadas y de ahí proceder a ciertas conclusiones particulares, y de éstas, sucesivamente, a otras. En consecuencia, se dice que alguien enseña a otro, porque expone a otro mediante signos el mismo proceso de la razón que uno efectúa por sí mismo con su razón natural. De este modo, la razón natural del discípulo adquiere el conocimiento de lo ignorado por los signos que se le proponen, a modo de instrumento. Igual que se dice que el médico causa la curación en el enfermo por la acción de la naturaleza, también se dice que el hombre es causa de la ciencia en otro por la acción de su razón natural. Y esto es enseñar. Y, por lo mismo, se dice que un hombre enseña a otro y que es su maestro. Esto mismo sostiene el Filósofo, en I *Posteriorum* [49], al decir que *la demostración es un silogismo que hace saber.* Si, en cambio, alguien propusiera a otro cosas que no están incluidas en principios de suyo conocidos, o que no aparecen en ellos incluidas, no produciría en él la ciencia, sino, tal vez, la opinión o la fe. Aunque esto es también, en cierto modo, causado por principios innatos, pues, en virtud de estos principios de suyo conocidos, considera que ha de mantenerse con certeza lo que se sigue necesariamente de ellos, y que todo lo que es contrario a ellos, ha de ser totalmente rechazado; a lo demás, puede prestarse o no el asentimiento.

En conclusión, Dios puso en nosotros la luz de esta razón por la que estos principios nos son conocidos, a modo de cierta semejanza de la verdad increada, hecha presente en nosotros. Y, como toda enseñanza humana sólo puede tener eficacia en virtud de aquella luz, es manifiesto que Dios es el único que enseña interior y principalmente, al igual que la

scientiam ignotorum deducit, sicut aliquis inveniendo deducit se ipsum in cognitionem ignoti.

Processus autem rationis pervenientis ad cognitionem ignoti inveniendo est ut principia communia per se nota applicet ad determinatas materias et inde procedat in aliquas particulares conclusiones et ex his in alias; unde et secundum hoc unus alium dicitur docere quod istum decursum rationis, quem in se facit ratione naturali, alteri exponit per signa, et sic ratio naturalis discipuli per huiusmodi sibi proposita sicut per quaedam instrumenta pervenit in cognitionem ignotorum. Sicut igitur medicus dicitur causare sanitatem in infirmo natura operante, ita etiam homo dicitur causare scientiam in alio operatione rationis naturalis illius, et hoc est docere; unde unus homo alium docere dicitur et eius esse magister. Et secundum hoc dicit Philosophus in I Posteriorum quod «demonstratio est syllogismus faciens scire». Si autem aliquis alicui proponat ea quae in principiis per se notis non includuntur vel includi non manifestantur, non faciet in eo scientiam sed forte opinionem vel fidem, quamvis hoc etiam aliquo modo ex principiis innatis causetur: ex ipsis enim principiis per se notis considerat quod ea quae ex eis necessario consequuntur sunt certitudinaliter tenenda, quae vero eis sunt contraria, totaliter respuenda; aliis autem assensum praebere potest vel non praebere.

Huiusmodi autem rationis lumen quo principia huiusmodi nobis sunt nota, est nobis a Deo inditum quasi quaedam similitudo increatae veritatis in nobis resultans. Unde cum omnis doctrina humana efficaciam habere non possit nisi ex virtute illius luminis, constat quod solus Deus est qui interius et principaliter docet, sicut natura

[49] C.2 (BK 71b17).

naturaleza es quien interior y principalmente causa la salud [50]. Pero esto no impide que también el hombre cure y enseñe con toda propiedad, en el sentido que acabamos de decir.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. Que el Señor mandara a los discípulos que no se llamaran maestros, no puede entenderse como una prohibición absoluta. La Glosa explica cómo ha de entenderse esa prohibición: se nos prohibió que el hombre se llame maestro, como si se atribuyera la excelencia del magisterio que compete a Dios, como son quienes ponen la esperanza en la sabiduría de los hombres, en lugar de atender preferentemente, en lo que oímos del hombre, a la verdad divina que habla en nosotros por la impronta de su semejanza, que nos da la posibilidad de conocer todo.

2. Se responde que el conocimiento de las cosas se cumple en nosotros, más por el conocimiento de otras cosas que tienen mayor certeza, que por el conocimiento de los signos; es a saber, por los principios que se nos proponen por algunos signos y que se aplican a lo que antes nos era completamente desconocido, si bien, en algún modo secundario, pudiera admitirse que lo conocíamos, como se dijo en la solución del artículo. El conocimiento de los principios es lo que produce en nosotros la ciencia de las conclusiones, y no el conocimiento de los signos.

3. Las cosas que se nos enseñan por signos nos son en parte conocidas y en parte ignoradas. Por ejemplo, si se nos enseña qué es el hombre, es necesario que antes sepamos algo de él; a saber, el concepto de animal o de sustancia; o, al menos, que es un existente, lo cual es imposible ignorarlo. De modo parejo, si se nos enseña una conclusión, es

interius et principaliter sanat; nihilominus homo et sanare et docere proprie dicitur modo praedicto.

1. Ad primum igitur dicendum quod, quia Dominus praeceperat discipulis ne vocarentur magistri, ne posset intelligi hoc esse prohibitum absolute glosa exponit qualiter haec prohibitio sit intelligenda: prohibemur enim hoc modo hominem vocare magistrum ut ei principalitatem magisterii attribuamus quae Deo competit, quasi in hominum sapientia spem ponentes et non magis de his quae ab homine audimus divinam veritatem consulentes quae in nobis loquitur per suae similitudinis impressionem qua de omnibus possumus iudicare.

2. Ad secundum dicendum quod cognitio rerum in nobis non efficitur per cognitionem signorum sed per cognitionem aliarum rerum magis certarum, scilicet principiorum quae nobis per aliqua signa proponuntur et applicantur ad aliqua quae prius nobis erant ignota simpliciter, quamvis essent nobis nota secundum quid, ut dictum est; cognitio enim principiorum facit in nobis scientiam conclusionum, non cognitio signorum.

3. Ad tertium dicendum quod illa de quibus per signa edocemur cognoscimus quidem quantum ad aliquid et quantum ad aliquid ignoramus: utpote si doceamur quid est homo, oportet quod de eo praesciamus aliquid, scilicet rationem animalis vel substantiae aut saltem ipsius entis quae nobis ignota esse non potest; et similiter si docea-

---

[50] Con esta sugestiva idea de que los primeros principios de la inteligencia son como un destello en nosotros de la luz divina, con la que procedemos a todo saber humano, salva la autoridad de San Agustín en su doctrina de la iluminación divina. Los primeros principios son el modo como la verdad increada se hace presente en la inteligencia creada. Santo Tomás afirma que «Dios enseña internamente en nuestra inteligencia natural en cuanto causa en nosotros una luz natural y la inclina a la verdad». *In Boe. De Trin.* q.1 a.2 ad 2.

necesario que sepamos, con anterioridad, qué son un predicado y un sujeto, como también los principios de los que se deduce esa conclusión: *Toda disciplina se forma por un conocimiento preexistente*, se dice al comienzo de *Posteriorum* [51]. No es válida, por tanto, la objeción.

4. Se responde que el entendimiento produce las intenciones inteligibles [52] a partir de los signos sensibles recibidos en la potencia sensitiva, y con ellos configura su ciencia. De este modo, la causa inmediata de la ciencia no son los signos, sino la razón, la cual discurre de los principios a las conclusiones, como se dijo en la solución del artículo.

5. Se responde que la ciencia no preexistía en acto completo en aquel a quien se enseña, sino sólo en las razones seminales [53]. Sucede que los conceptos universales, cuyo conocimiento lo tenemos infundido naturalmente, son como el germen de todo lo conocido posteriormente. Pero, aunque las razones seminales no pasan al acto por un agente creado, como si un agente creado las infundiera, pueden, sin embargo, pasar al acto lo que en ellas está original y virtualmente, mediante la acción de la virtud creada.

6. Ha de responderse que no se dice que el docente traspasa su ciencia al discípulo, como si produjera en el discípulo la misma ciencia numéricamente que hay en el maestro. Prodúcese, al contrario, en el discípulo, mediante la enseñanza, una ciencia semejante a la que existe en el maestro, educida de la potencia al acto, como se dijo en la solución del artículo.

mur aliquam conclusionem, oportet praescire de passione et subiecto quid sunt, etiam principiis per quae conclusio docetur praecognitis, «omnis enim disciplina fit ex praeexistenti cognitione», ut dicitur in principio Posteriorum, unde ratio non sequitur.

4. Ad quartum dicendum quod ex sensibilibus signis quae in potentia sensitiva recipiuntur, intellectus accipit intentiones intelligibiles quibus utitur ad scientiam in se ipso faciendam: proximum enim scientiae effectivum non sunt signa sed ratio discurrens a principiis in conclusiones, ut dictum est.

5. Ad quintum dicendum quod in eo qui docetur scientia praeexistebat, non quidem in actu completo sed quasi in rationibus seminalibus, secundum quod universales conceptiones quarum cognitio est nobis naturaliter indita, sunt quasi semina quaedam omnium sequentium cognitorum; quamvis autem per virtutem creatam rationes seminales non hoc modo educantur in actum quasi ipsae per aliquam creatam virtutem infundantur, tamen id quod est in eis originaliter et virtualiter actione creatae virtutis in actum educi potest.

6. Ad sextum dicendum quod docens non dicitur transfundere scientiam in discipulum quasi illa eadem numero scientia quae est in magistro in discipulo fiat, sed quia per doctrinam fit in discipulo scientia similis ei quae est in magistro, educta de potentia in actum, ut dictum est.

---

[51] C.1 (BK 71a1).

[52] El término «intenciones inteligibles» es un concepto propio de la teoría del conocimiento de Santo Tomás. Expresa el término final del conocimiento, la imagen de la cosa que el cognoscente obtiene, al tiempo que, simultáneamente, una imagen de lo conocido y el acto de la potencia intelectiva. Santo Tomás dice: «La intención inteligible es lo que el entendimiento produce en sí mismo de la cosa conocida [...]; es una semejanza que el entendimiento concibe acerca de la cosa conocida y lo que se expresa en las palabras que se usan para reflejar el conocimiento. De ahí proviene que a esa intención se la designe como "verbo interior" para distinguirla del verbo exterior o palabra» (*Cont. Gent.* 4 c.11). Al designarla como «intención» se busca formular la idea de que ella es el modo como los objetos exteriores se hacen presentes en nuestro espíritu. Corresponde a lo que la gnoseología moderna conoce como doctrina de la intencionalidad del conocimiento. Estas intenciones inteligibles no deben confundirse, por tanto, con las «especies inteligibles», que son sólo las imágenes de las cosas que ponen la inteligencia en acto. Cf. *Cont. Gent.* 1 c.53.

[53] Véase nota 8.

7. Ha de responderse que, al igual que se dice que el médico causa la curación, aunque obra exteriormente, y que la naturaleza es la sola que actúa interiormente, así también se dice que el hombre enseña la verdad, aunque sólo la anuncia exteriormente, mientras que Dios la enseña interiormente.

8. Se responde que Agustín, respecto a lo que afirma en el libro *De Magistro* que sólo Dios enseña, no intenta excluir que el hombre enseñe exteriormente, sino afirmar que sólo Dios enseña interiormente.

9. Ha de responderse que el hombre puede llamarse con propiedad verdadero maestro, capaz de enseñar y de iluminar la mente, no porque infunda la luz en la razón, sino porque coadyuva a la luz de la razón para llevarla a la perfección de la ciencia por medio de lo que propone exteriormente. Esto es lo que se expresa en Ef 3,8: *A mí, el más pequeño de los santos, se me ha dado esta gracia de iluminar a todos,* etc.

10. Se responde que la sabiduría es doble: la creada y la increada. Ambas fueron infundidas en el hombre, y, con su infusión, el hombre, adelantando, se hace mejor. Pero la sabiduría increada en modo alguno es mutable; cambia, en nosotros, la sabiduría creada accidentalmente; no en sí misma. Y es que ésta puede considerarse de dos modos. De un modo, en relación con las cosas eternas de las que se ocupa; en este sentido es totalmente inmutable. De otro modo, en relación con el modo de ser que tiene en el sujeto humano; en este sentido, al cambiar el sujeto, cambia accidentalmente, por pasar de tener la sabiduría en potencia a tenerla en acto. En efecto, las especies inteligibles, de que está constituida la sabiduría, son semejanzas de las cosas y, simultáneamente, formas perfeccionadoras del entendimiento [54].

7. Ad septimum dicendum quod sicut medicus, quamvis exterius operetur natura sola interius operante, dicitur facere sanitatem, ita et homo dicitur docere veritatem quamvis exterius annuntiet Deo interius docente.

8. Ad octavum dicendum quod Augustinus in libro De magistro per hoc quod probat solum Deum docere non intendit excludere quin homo exterius doceat, sed quod ipse solus Deus docet interius.

9. Ad nonum dicendum quod homo verus et vere doctor dici potest et veritatem docens et mentem quidem illuminans, non quasi lumen rationis infundens sed quasi lumen rationis coadiuvans ad scientiae perfectionem per ea quae exterius proponit, secundum quem modum dicitur Eph. III «Mihi autem omnium sanctorum minimo data est gratia haec illuminare omnes» etc.

10. Ad decimum dicendum quod duplex est sapientia, scilicet creata et increata, et utraque homini infundi dicitur et eius infusione homo mutari in melius proficiendo. Sapientia increata vero nullo modo mutabilis est, creata vero in nobis mutatur per accidens et non per se; est enim ipsam considerare dupliciter: uno modo secundum respectum ad res aeternas de quibus est, et sic omnino immutabilis est, alio modo secundum esse quod habet in subiecto, et sic per accidens mutatur subiecto mutato de potentia habente sapientiam in actu habens: formae enim intelligibiles, ex quibus sapientia consistit, et sunt rerum similitudines et sunt formae perficientes intellectum.

---

[54] La especie producida por la inteligencia tiene una doble faceta: es, ante todo, semejanza de la cosa —y por eso nuestro conocimiento es objetivo— y también el acto mismo del entendimiento que es una facultad en potencia —y por eso es un conocimiento creado, no divino—.

11. Las especies inteligibles, de las que está formada la ciencia recibida por la enseñanza, se imprimen en el discípulo, de modo inmediato por el entendimiento agente y, de modo mediato, por el docente. Éste, en efecto, propone los signos de las cosas inteligibles, de las que el entendimiento agente abstrae las intenciones inteligibles [55] y las imprime en el entendimiento posible. En consecuencia, las palabras del maestro, sean oídas o leídas en sus escritos, causan la ciencia en el entendimiento, de la misma manera que lo hacen los objetos que están fuera del alma. De éstos, el entendimiento agente abstrae las especies inteligibles, si bien las palabras del maestro, por ser signos de las especies inteligibles, son una causa más próxima de la ciencia que los objetos sensibles existentes fuera del alma.

12. No es adecuada la semejanza entre el entendimiento y la visión corporal. La visión corporal no es una facultad comparativa que permita deducir unos objetos de otros, aunque es cierto que todos los objetos son visibles para ella, tan pronto como entran en su campo. Quien tiene, por tanto, potencia visiva, percibe todo lo visible, al igual que quien posee el hábito de la ciencia, puede pasar a considerar en acto lo que sabe. Por eso, el vidente no necesita que alguien lo estimule a ver, a no ser en el sentido de que otro le hace fijar su vista en algún objeto visible, sea con el dedo [56] o de otro modo semejante. En cambio, la potencia intelectiva, por ser de naturaleza comparativa, deduce unas cosas de otras y, en consecuencia, no está en la misma situación respecto a todos los objetos inteligibles, y, así, ve instantáneamente cosas que son inmediatamente conocidas, en las que están implícitamente contenidas otras, las cuales sólo llega a entender con la ayuda de la razón, explicitando lo que está implícitamente en los principios. Por ello, antes de tener el hábito, está en

11. Ad undecimum dicendum quod in discipulo describuntur formae intelligibiles ex quibus scientia per doctrinam accepta constituitur, immediate quidem per intellectum agentem sed mediate per eum qui docet: proponit enim doctor rerum intelligibilium signa ex quibus intellectus agens accipit intentiones intelligibiles et describit eas in intellectu possibili; unde ipsa verba doctoris audita, vel visa in scripto, hoc modo se habent ad causandum scientiam in intellectu sicut res quae sunt extra animam quia ex utrisque intellectus agens intentiones intelligibiles accipit, quamvis verba doctoris propinquius se habeant ad causandum scientiam quam sensibilia extra animam existentia in quantum sunt signa intelligibilium intentionum.

12. Ad duodecimum dicendum quod non est omnino simile de intellectu et visu corporali: visus enim corporalis non est vis collativa ut ex quibusdam suorum obiectorum in alia perveniat, sed omnia sua obiecta sunt ei visibilia quam cito ad illa convertitur; unde habens potentiam visivam se habet hoc modo ad omnia visibilia intuenda sicut habens habitum ad ea quae habitualiter scit consideranda, et ideo videns non indiget ab alio excitari ad videndum nisi quatenus per alium eius visus dirigitur in aliquod visibile, ut digito vel aliquo huiusmodi. Sed potentia intellectiva, cum sit vis collativa, ex quibusdam in alia devenit; unde non se habet aequaliter ad omnia intelligibilia consideranda, sed quaedam statim videt quae sunt per se nota, in quibus implicite continentur quaedam alia quae intelligere non potest nisi per officium rationis ea quae in principiis implicite continentur explicando; unde ad huiusmodi cognoscenda, antequam habitum habeat, non solum est in potentia accidentali

[55] Véase nota 52.

[56] Ejemplo tomado de SAN AGUSTÍN, *De doctr. christ.* pról.3: ML 34,16; BAC, XV, p.56, como consta en S. TH., *In Sent.* 2 d.28 a.5 ad 3.

potencia esencial, y no sólo accidental [57], para conocer esas cosas. Y necesita de un motor que, mediante la enseñanza, la reduzca al acto, como se dice en *Physicorum* VIII [58], mientras que no lo necesita quien ya conoce algo habitualmente. El maestro, consiguientemente, estimula el entendimiento a saber lo que enseña, haciendo las veces de motor esencial que hace pasar de la potencia al acto. En cambio, quien muestra una cosa a la vista corporal, la estimula sólo como motor accidental, al igual que quien posee el hábito de la ciencia, puede ser estimulado por otro a actualizarla.

13. Toda la certeza de la ciencia deriva de la certeza de los principios, pues se conocen con certeza las conclusiones, cuando se las reduce a sus principios. Por tanto, si se sabe algo con certeza es en virtud de la luz de la razón, que es infundida interiormente por Dios y por la que Dios habla en nuestro interior; no, en cambio, por el hombre que enseña exteriormente, a no ser en el sentido de que el docente resuelve las conclusiones en los principios. Pero de él no recibiríamos la certeza de la ciencia, si no poseyéramos la certeza de los principios, en los que se resuelven las conclusiones [59].

14. Se responde que el hombre que enseña exteriormente, no infunde la luz inteligible, sino que, en cierto modo, es causa de la especie inteligible, al proponernos ciertos signos de las intenciones inteligibles que nuestro entendimiento recibe de aquellos signos y que guarda muy dentro de sí.

sed etiam in potentia essentiali: indiget enim motore qui reducat eum in actum per doctrinam, ut dicitur in VIII Physicorum, quo non indiget ille qui iam aliquid habitualiter novit. Doctor ergo excitat intellectum ad sciendum illa quae docet sicut motor essentialis educens de potentia in actum, sed ostendens rem aliquam visui corporali, excitat eum sicut motor per accidens, prout etiam habens habitum scientiae potest excitari ad considerandum ab aliquo.

13. Ad tertium decimum dicendum quod certitudo scientiae tota oritur ex certitudine principiorum: tunc enim conclusiones per certitudinem sciuntur quando resolvuntur in principia; et ideo hoc quod aliquid per certitudinem sciatur, est ex lumine rationis divinitus interius indito quo in nobis loquitur Deus, non autem ab homine exterius docente nisi quatenus conclusiones in principia resolvit nos docens, ex quo tamen nos certitudinem scientiae non acciperemus nisi inesset nobis certitudo principiorum in quae conclusiones resolvuntur.

14. Ad quartum decimum dicendum quod homo exterius docens non influit lumen intelligibile sed est causa quodam modo speciei intelligibilis in quantum proponit nobis quaedam signa intelligibilium intentionum quas intellectus noster ab illis signis accipit et recondit in se ipso.

---

[57] Cf. AVERROES, *Phys.* VIII comm.32 (o.c., IV, 370r).

[58] *Phys.* 7 c.8 (BK 255a33ss). Hay dos maneras de ser sabio en potencia: la de quien no actúa la ciencia que tiene y la de quien podría aprender una ciencia que no tiene. Pero en el primer caso se trata de una potencia accidental y en el segundo de potencia esencial.

[59] Con este razonamiento Santo Tomás salva todo lo salvable en la doctrina agustiniana de la iluminación divina. La verdad y la certeza del conocimiento derivan de la luz de la razón, que Dios nos infunde y por la que nos habla. Pero eso no obsta para que la verdad y la certeza de las cosas que aprendemos sean justificadas desde la verdad y certeza de los primeros principios del conocimiento de los que deriva. Esto mismo lo expresa en *De verit.* 10 a.6 ad 6: «Los primeros principios, cuyo conocimiento es innato, son una cierta semejanza con la verdad increada. En este sentido, cabe afirmar que juzgamos las cosas desde razones inmutables o desde la verdad increada, en cuanto que ellos nos permiten juzgar de las demás cosas».

15. Se responde que, cuando se dice «sólo Dios puede crear una forma en la mente», se entiende de su última forma, sin la cual se la considera informe, aunque posea otras muchas formas. La forma última es aquella con la que la mente se convierte al Verbo y a él se adhiere [60]. Así es porque sólo por ella se dice que la naturaleza racional está informada, como claramente se afirma en *Super Genesim ad litteram* de Agustín [61].

16. Se responde que la culpa está en la voluntad, en la que sólo Dios puede influir. Esto se verá luego [62], en el artículo siguiente. La ignorancia, en cambio, está en el entendimiento en el que puede influir un agente creado, al igual que el entendimiento agente imprime las especies en el entendimiento posible y, por este medio, las cosas sensibles y la enseñanza del maestro producen la ciencia en nuestra alma [63], como se dijo en la solución del artículo.

17. Se responde que sólo de Dios viene la certeza de la ciencia, como se dijo. Él infundió en nosotros la luz de la razón, por la que conocemos los principios de los que deriva la certeza de la ciencia. Pero ello no obsta a que, en cierta manera, también el hombre cause en nosotros la ciencia, como se dijo en la solución del artículo.

18. Se responde que, antes de actuar el maestro, si se le pregunta al discípulo, responderá bien acerca de los principios merced a los cuales

15. Ad quintum decimum dicendum quod cum dicitur 'nihil potest formare mentem nisi Deus', intelligitur de ultima eius forma sine qua informis reputatur quotcumque alias formas habeat; haec autem est forma illa qua ad Verbum convertitur et ei inhaeret per quam solam natura rationalis formata dicitur, ut patet per Augustinum Super Genesim ad litteram.

16. Ad sextum decimum dicendum quod culpa est in affectu in quem solus Deus imprimere potest, sicut infra patebit in sequenti articulo; ignorantia autem in intellectu est in quem etiam virtus creata potest imprimere, sicut intellectus agens imprimit species intelligibiles in intellectum possibilem quo mediante ex rebus sensibilibus et ex doctrina hominis causatur scientia in anima nostra, ut dictum est.

17. Ad septimum decimum dicendum quod certitudinem scientiae, ut dictum est, habet aliquis a solo Deo qui nobis lumen rationis indidit per quod principia cognoscimus ex quibus oritur scientiae certitudo; et tamen scientia ab homine etiam causatur in nobis quodam modo, ut dictum est.

18. Ad duodevicesimum dicendum quod discipulus ante locutionem magistri interrogatus responderet quidem de principiis per quae docetur, non autem de con-

---

[60] En la teología de Santo Tomás, Dios es la «forma última» del alma racional en la visión beatífica. En la bienaventuranza el entendimiento creado es informado directamente por la verdad divina y con ello Dios es el término último alcanzado a través de todas las formas creadas del entendimiento. Cf. *De spirit. creat.* a.10.

[61] L.3 c.20: ML 34,292; *Obras completas de San Agustín,* XV (BAC) 708; cf. también ibid., l.1 c.5: ibid., vol.XV p.584.

[62] Cf. *infra* a.3 ad 11.

[63] El entendimiento posible viene a ser como la materia prima del entender, pues puede pasar a ser conocimiento de todas las cosas por las especies inteligibles. «Nuestro entendimiento posible, en el campo de lo inteligible, se comporta como la materia primera en el campo de la naturaleza, pues se encuentra en potencia para entender como la materia prima para lo natural. Por ello, nuestro entendimiento posible no puede efectuar una acción inteligible, mientras no sea perfeccionado por la especie inteligible de algo» (*Summa* 1 q.14 a.2). El entendimiento agente está en acto porque es quien produce todas las intenciones inteligibles y por ello cumple una función similar a la de la luz que vuelve visibles las cosas. Este entendimiento agente es una facultad propia a cada sujeto y que abstrae las especies inteligibles a partir de las imágenes (especies, fantasmas) que se reciben en los sentidos. En virtud de esta abstracción, el entendimiento

puede ser adoctrinado; pero no así acerca de las conclusiones que el maestro le enseñará. Sólo las conclusiones se aprenden del maestro; no los principios [64].

Artículo 2

¿Puede llamarse alguien maestro de sí mismo? [65]

Parece que alguien puede llamarse maestro de sí mismo.

Argumentos. 1. La acción ha de atribuirse más a la causa principal que a la instrumental. El entendimiento agente [66] es a modo de causa principal de la ciencia causada en nosotros, mientras que quien enseña exteriormente, es a modo de causa instrumental, que propone al entendimiento agente los instrumentos por los que se llega a la ciencia. Luego, en consecuencia, el entendimiento agente enseña más que el maestro, que lo hace exteriormente. Si, por tanto, quien habla exteriormente se llama, por la locución externa, maestro del que escucha, en razón de su locución externa, mucho más el que escucha ha de llamarse maestro de sí mismo, en razón de la luz de su propia inteligencia.

2. Nadie aprende una cosa más que en la medida en que alcanza un conocimiento de certeza. Y la certeza del conocimiento en nosotros deriva de los principios naturalmente conocidos a la luz del entendimiento agente [67]. Luego el enseñar conviene con mayor propiedad al entendimiento agente. Y así venimos a lo de antes.

clusionibus quas quis eum docet; unde principia non discit a magistro sed solum conclusiones.

Articulus secundus

Secundo quaeritur utrum aliquis possit dici magister sui ipsius. Et videtur quod sic quia actio magis debet attribui causae principali quam instrumentali; sed causa quasi principalis scientiae causatae in nobis est intellectus agens, homo autem qui docet exterius est causa quasi instrumentalis proponens intellectui agenti instrumenta quibus ad scientiam perducat; ergo intellectus agens magis docet quam homo exterius; si ergo propter locutionem exteriorem qui exterius loquitur dicitur magister illius qui audit, multo amplius propter lumen intellectus agentis ille qui audit dicendus est magister sui ipsius.

2. Praeterea, nullus aliquid addiscit nisi secundum quod ad certitudinem cognitionis pervenit; sed certitudo cognitionis nobis inest per principia naturaliter nota in lumine intellectus agentis; ergo intellectui agenti praecipue convenit docere, et sic idem quod prius.

---

posible pasa de la potencia al conocimiento en acto: «Se exige que en nosotros haya un entendimiento posible, pues unas veces somos inteligentes en acto y otras veces en potencia, lo cual postula una virtud potencial para entender, antes de que se entienda en acto». *Summa* 1 q.54 a.4.

[64] Con esta frase, que constituye el telón de fondo de toda la doctrina del artículo, se cierra la exposición. La idea central no es otra sino que los maestros transmiten la ciencia o conclusiones científicas y son, por consiguiente, verdaderas causas de nuestro conocimiento, pero los principios primeros del conocimiento, sin los que no habría saber alguno, vienen de Dios, pues son connaturales al entendimiento. Y su causa, Dios, es la verdadera luz que nos posibilita el conocimiento.

[65] Este artículo no tiene lugares paralelos.

[66] Véase nota 41.

[67] Véase ibid.

3. El enseñar es más propio de Dios que del hombre, según lo que dice Mt 18,8: *Uno es vuestro maestro.* Y Dios nos enseña, porque nos da la luz de la razón, por la que podemos juzgar todas las cosas. Luego la acción de enseñar ha de atribuirse principalmente a aquella luz. Y así concluimos lo de antes.

4. Saber algo por invención personal es más perfecto que aprenderlo de otro, como consta en *Ethicorum* I [68]. Si el nombre maestro se toma de un modo de adquirir la ciencia en el que uno aprende de otro, y, de esa guisa, es uno maestro de otro, mucho más debe recibir el nombre de maestro quien adquiere la ciencia por invención personal. Y, en consecuencia, uno se dice maestro de sí mismo.

5. Como uno puede ser inducido a la virtud o por otro o por sí mismo, del mismo modo, en el aprender, uno es llevado también a la ciencia o por sí mismo o por otro. Y como, por otra parte, se dice que son ley para sí mismos quienes alcanzan las obras de la virtud sin instructor externo o legislador, conforme a Rom 2,14: *Los gentiles que, sin tener ley, cumplen naturalmente lo prescrito por la ley, para sí mismos son ley,* se sigue que también quien adquiere la ciencia por sí mismo, ha de llamarse maestro de sí mismo.

6. El maestro es causa de la ciencia como el médico lo es de la curación, como se dijo antes [69]. Y como el médico se cura a sí mismo, uno también puede enseñarse a sí mismo.

MAS EN CONTRA está que el Filósofo dice, en *Physicorum* VIII [70], que es imposible que el maestro aprenda, pues lo propio es que el docente tenga la ciencia, y que no la tenga el que aprende. Luego es imposible que uno se enseñe a sí mismo o que pueda llamarse maestro de sí mismo.

3. Praeterea, docere magis proprie convenit Deo quam homini, unde Matth. XXIII «Unus est magister vester»; sed Deus nos docet in quantum lumen nobis rationis tradit quo de omnibus possumus iudicare; ergo illi lumini actio docendi praecipue attribui debet, et sic idem quod prius.

4. Praeterea, scire aliquid per inventionem est perfectius quam ab alio discere, ut patet in I Ethicorum; si igitur ex illo modo acquirendi quo aliquis ab alio addiscit scientiam sumitur nomen magistri ut unus alterius sit magister, multo amplius ex modo accipiendi scientiam per inventionem debet accipi nomen magistri ut aliquis sui ipsius magister dicatur.

5. Praeterea, sicut aliquis inducitur ad virtutem ab alio et a se ipso, ita aliquis perducitur ad scientiam et per se ipsum inveniendo et ab alio addiscendo; sed illi qui ad opera virtutum perveniunt sine exteriori institutore vel legislatore dicuntur esse sibi ipsis lex, Rom. II «Cum gens quae legem non habent naturaliter quae legis sunt faciunt, ipsi sibi sunt lex»; ergo et ille qui scientiam acquirit per se ipsum debet sibi ipsi dici magister.

6. Praeterea, doctor est causa scientiae sicut medicus sanitatis, ut dictum est; sed medicus sanat se ipsum; ergo aliquis etiam potest se ipsum docere.

SED CONTRA est quod Philosophus dicit in VIII Physicorum quod impossibile est quod docens addiscat quia docentem necesse est habere scientiam, discentem vero non habere; ergo non potest esse quod aliquis doceat se ipsum vel dici possit sui magister.

---

[68] Es una cita de *Los trabajos y los días,* de Hesíodo, recogida por ARISTÓTELES, *Ethic.* 1 c.4 (BK 1095b10).

[69] Cf. a.1.

[70] *Phys.* 8 c.9 (BK 257a12).

2. El magisterio conlleva una relación de sobreposición [71], como es la del señor. Y estas relaciones no pueden darse respecto a sí mismo, ya que nadie es padre o señor de sí mismo. Luego tampoco nadie puede llamarse maestro de sí mismo.

SOLUCIÓN. Ha de decirse que, sin duda, uno puede llegar al conocimiento de muchas cosas desconocidas por la luz de la razón que en él está, sin el maestro ni ayuda externa. Así sucede en quien adquiere ciencia por invención [72], en cuyo caso uno es causa, en cierta manera, de su propia ciencia. Pero por ello, no puede decirse rigurosamente que sea maestro de sí mismo o que se enseñe a sí mismo.

En efecto, en la naturaleza hay dos tipos de principios agentes, como consta en *Metaphysicae* VII [73]. Existe el agente que tiene en sí todo lo que causa en el efecto, como sucede en los agentes unívocos, o, de modo más eminente, como sucede en los agentes equívocos. Pero existen, asimismo, otros agentes en los que sólo preexiste una parte de los efectos que producen, tal como el movimiento que causa la curación o como una medicina caliente, que tiene el calor en acto o virtualmente. En este caso, el calor es parte de la salud; no toda la salud [74]. Así, pues, el concepto de acción

2. Praeterea, magisterium importat relationem superpositionis sicut et dominus; sed huiusmodi relationes non possunt inesse alicui ad seipsum: non enim aliquis est pater sui psius aut dominus; ergo nec aliquis potest dici sui ipsius magister.

RESPONSIO. Dicendum quod absque dubio aliquis potest per lumen rationis sibi inditum absque exterioris doctrinae adminiculo devenire in cognitionem ignotorum multorum, sicut patet in omni eo qui per inventionem scientiam acquirit; et sic quodam modo aliquis est sibi ipsi causa sciendi, non tamen propter hoc proprie potest dici sui ipsius magister vel se ipsum docere.

Duos enim modos principiorum agentium in rebus naturalibus invenimus, ut patet ex Philosopho in VII Metaphysicae: quoddam enim est agens quod in se totum habet quod in effectu per eum causatur, vel eodem modo sicut est in agentibus univocis vel etiam eminentiori sicut est in agentibus aequivocis; quaedam vero agentia sunt in quibus eorum quae aguntur non praeexistit nisi pars, sicut motus causat sanitatem aut aliqua medicina calida in qua calor invenitur vel actualiter vel virtualiter, calor autem non est tota sanitas sed est pars sanitatis. In primis igitur agentibus

---

[71] La *superpositio* es en lógica una forma de oposición de predicados relativos, según LAMBERTO ALTISS., *Summulae logicales* (Ms. París, B.N. lat. 16617, f.84r).

[72] La condición de maestro afecta sólo a quien enseña desde fuera. El aprendizaje autodidacta lo califica Santo Tomás como enseñanza «per inventionem», mientras que la enseñanza por maestro la llama «per doctrinam». Son dos modos distintos de causar la ciencia y con importantes derivaciones según se trate de la filosofía o de la teología, pues en un caso se aprende el patrimonio de la ciencia recibida de los mayores y, en el otro, se construyen las novedades científicas. Sobre esta diferencia construye Santo Tomás su argumento en este artículo. El maestro propiamente sólo lo es en la transmisión de la ciencia.

[73] *Metaph.* 6 c.9 (BK 1034a21ss).

[74] En la física aristotélica, el paso de la potencia al acto se hace por un agente que esté ya en acto o que posea la perfección que producirá en el efecto (agente unívoco). Pero con él pueden cooperar los agentes superiores o universales, como son los cuerpos celestes o el sol (agentes equívocos). Cf. ARISTÓTELES, *Metaph.* 11 c.3 (BK 1070a4-5). Santo Tomás dice que el agente unívoco es aquel «cuyo nombre y definición coinciden con los de los efectos que produce» (*Summa* 1 q.13 a.5 obi.1). El agente equívoco, en cambio, posee esas perfecciones de manera eminente, por ejemplo el sol cuando causa el calor. Cf. *Summa* 1 q.4 a.2; *De pot.* q.7 a.7 ad 7; *Cont. Gent.* 3 c.65.

en los agentes primeros es perfecto, pero no en los agentes del segundo modo, porque toda causa obra en cuanto está en acto [75]. Y como estos agentes sólo parcialmente están en acto respecto al efecto, no son agentes perfectos.

La enseñanza implica, por parte del docente o maestro, capacidad perfecta de causar la ciencia, por lo cual necesariamente quien enseña, o sea el maestro, debe poseer explícita y perfectamente la ciencia que causa en otro, pues así es como la adquiere quien aprende. Pues bien, cuando uno adquiere la ciencia con la sola ayuda de un principio interior, quien es causa agente de la ciencia sólo tiene en parte la ciencia que va a adquirir, o sea, en la parte que corresponde a las razones seminales [76] de la ciencia, es decir, los principios comunes. Por tanto, rigurosamente hablando, el nombre de docente o maestro no puede aplicarse a este tipo de causar la ciencia en sí mismo.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. Ha de responderse que, aunque el entendimiento agente sea, en cierto modo, una causa de por sí más importante que el docente que enseña exteriormente, sin embargo la ciencia no preexiste en él de modo perfecto, como existe en el docente. Luego no es válida la razón.

2. A lo segundo ha de responderse de modo parejo.

3. Se responde que Dios conoce explícitamente todas las cosas que l hombre aprende de él. Puede, por tanto, atribuírsele con toda razón el tulo de maestro. Pero no es lo mismo en el caso del entendimiento agente, por la razón ya dicha en la primera respuesta.

4. Ha de responderse que, aunque el modo de adquirir la ciencia por invención es más perfecto, desde el punto de vista de quien recibe la ciencia, porque se manifiesta más hábil para saber, sin embargo el modo

est perfecta ratio actionis non autem in agentibus secundi modi, quia secundum hoc aliquid agit quod actu est, unde cum non sit in actu effectus inducendi nisi in parte, non erit perfecte agens.

Doctrina autem importat perfectam actionem scientiae in docente vel magistro; unde oportet quod ille qui docet vel magister est habeat scientiam quam in altero causat explicite et perfecte sicut in addiscente acquiritur per doctrinam. Quando autem alicui acquiritur scientia per principium intrinsecum, illud quod est causa agens scientiae non habet scientiam acquirendam nisi in parte, scilicet quantum ad rationes seminales scientiae quae sunt principia communia; et ideo ex tali causalitate non potest trahi nomen doctoris vel magistri proprie loquendo.

1. Ad primum igitur dicendum quod intellectus agens, quamvis sit principalior causa quantum ad aliquid quam homo exterius docens, tamen in eo non praeexistit scientia complete sicut in docente, unde ratio non sequitur.

2. Ad secundum dicendum similiter sicut ad primum.

3. Ad tertium dicendum quod Deus explicite novit omnia quae per eum homo docetur, unde sibi convenienter magistri ratio attribui potest; secus autem est de intellectu agente ratione iam dicta.

4. Ad quartum dicendum quod, quamvis modus in acquisitione scientiae per inventionem sit perfectior ex parte recipientis scientiam in quantum designatur habi-

---

[75] Adagio filosófico que se encuentra en ARISTÓTELES, *Phys.* 3 c.4 (BK 202a1). Santo Tomás lo usa con frecuencia: *In Sent.* 2 d.1 q.1 a.2 sed c.2; ibid., d.17 q.2 a.1; *Cont. Gent.* 1 c.73; ibid., 2 c.21; etc.

[76] Véase nota 8.

de adquirir la ciencia por la enseñanza es más perfecto por parte de quien causa la ciencia. En efecto, el docente que conoce detalladamente toda la ciencia, puede conducir a la ciencia más rápidamente que quien lo hace por sí mismo, que sólo puede fundarse en un conocimiento genérico de los primeros principios.

5. Ha de responderse que la ley es en lo operable lo que el principio en lo especulativo, pero no como el maestro. Por consiguiente, si uno es ley para sí mismo, no se sigue que uno pueda ser maestro de sí mismo.

6. Ha de responderse que el médico cura, porque posee la curación precedentemente en el conocimiento del arte médica, pero no porque la posea en acto. El maestro, empero, enseña, porque posee la ciencia en acto. Por ello, quien no tiene la salud en acto, puede ser causa de su propia curación, porque tiene la salud en el conocimiento del arte médica; pero, en cambio, es imposible que alguien tenga y no tenga, a la par, la ciencia en acto, que es lo que se requiere para que pueda enseñarse a sí mismo.

Artículo 3

¿Puede un ángel enseñar al hombre?[77]

Parece que el ángel no puede enseñar al hombre.

Argumentos. 1. Si el ángel enseña, enseña interior o exteriormente. No interiormente, que esto pertenece a Dios, como dice Agustín[78]. Tampoco exteriormente, porque enseñar exteriormente es enseñar por signos sensibles, según escribe Agustín en el libro *De Magistro*[79]. Y los

lior ad sciendum, tamen ex parte scientiam causantis est modus perfectior per doctrinam quia docens, qui explicite totam scientiam novit, expeditius potest ad scientiam inducere quam aliquis induci possit ex se ipso per hoc quod praecognoscit scientiae principia in quadam communitate.

5. Ad quintum dicendum quod hoc modo se habet lex in operabilibus sicut principium in speculativis, non autem sicut magister; unde non sequitur si aliquis sibi est lex quod sibi ipsi possit esse magister.

6. Ad sextum dicendum quod medicus sanat in quantum praehabet sanitatem non in actu sed in cognitione artis, sed magister docet in quantum actu scientiam habet; unde ille qui non habet sanitatem in actu, ex hoc quod habet sanitatem in cognitione artis potest in se ipso sanitatem causare; non autem potest esse ut aliquis actu habeat scientiam et non habeat ut sic possit a se ipso doceri.

Articulus tertius

Tertio quaeritur utrum homo ab angelo doceri possit. Et videtur quod non quia si angelus docet aut docet interius aut exterius; non autem interius quia hoc solius Dei est, ut Augustinus dicit; nec exterius, ut videtur, quia docere exterius est per aliqua sensibilia signa docere, ut Augustinus dicit in libro De magistro; huiusmodi autem sensibilibus signis angeli non nos docent nisi forte sensibiliter apparentes; ergo

---

[77] Lugares paralelos: *Summa* 1 q.111 a.1; *De malo* q.16 a.12; *Quodlib.* 9 q.4 a.5.

[78] Cf. San Agustín, *De magistro* c.11.12.14. Santo Tomás cita repetidamente la diferencia que San Agustín pone entre Dios, que enseña interiormente, y el maestro, cuya enseñanza es siempre exterior.

[79] C.10 n.31: ML 32,1212; *Obras completas de San Agustín*, III (BAC) 736.

ángeles no nos enseñan con signos sensibles, a no ser, tal vez, los que se aparecen sensiblemente; cuando esto acaece, es al margen del curso natural, como por milagro.

2. Se ha dicho alguna vez que los ángeles enseñan, en cierta manera, exteriormente, porque actúan en nuestra imaginación. Mas en contra está lo siguiente. La especie impresa en la imaginación no basta para imaginar en acto, si no se da la atención, como consta en Agustín, *De Trinitate* [80]. El ángel no puede introducir la atención en nosotros, pues la atención [81] es acto de la voluntad. Sólo Dios puede introducirse en ella. Por consiguiente, tampoco el ángel puede enseñarnos actuando en la imaginación; sólo se nos puede enseñar por la imaginación, cuando imaginamos algo en acto.

3. Si los ángeles nos enseñaran sin aparición sensible, sólo sería ello posible, si iluminasen el entendimiento. Pero no pueden, al parecer, iluminarlo, pues no transmiten la luz natural, que viene sólo de Dios, por ser concreada con la mente. Tampoco la luz de la gracia, que sólo Dios infunde. Por consiguiente, los ángeles no pueden enseñarnos sin aparición sensible.

4. Cuando uno enseña a otro, es necesario que quien aprende, capte los conceptos del docente, de manera que ocurra, en la mente del discípulo, el mismo proceso hacia la ciencia que se da en la mente del docente. Pues bien, el hombre no puede ver los conceptos del ángel: no los ve en sí mismo, ni tampoco como conceptos de otro hombre, tanto menos cuanto éstos son distantes de los suyos. Tampoco los ve a través de signos sensibles, a no ser, tal vez, cuando se le aparecen sensiblemente. No se trata ahora de esto. Y no hay otro modo de que los ángeles puedan enseñarnos.

angeli nos non docent nisi forte sensibiliter apparentes, quod praeter communem cursum accidit, quasi per miraculum.

2. Sed dicebat quod angeli nos docent quodam modo exterius in quantum in nostram imaginationem imprimunt. Sed contra, species imaginationi impressa ad imaginandum in actu non sufficit nisi adsit intentio, ut patet per Augustinum in libro De Trinitate; sed intentionem non potest in nobis inducere angelus cum intentio sit voluntatis actus in quam solus Deus imprimere potest; ergo nec etiam imprimendo in imaginationem angelus docere nos potest cum mediante imaginatione non possimus doceri nisi actu aliquid imaginando.

3. Praeterea, si ab angelis docemur absque sensibili apparitione, hoc non potest esse nisi in quantum intellectum illuminant, quem illuminare non possunt, ut videtur, quia nec tradunt lumen naturale quod a solo Deo est, utpote menti concreatum, nec etiam lumen gratiae quam solus Deus infundit; ergo angeli absque visibili apparitione nos docere non possunt.

4. Praeterea, quandocumque unus ab alio docetur, oportet quod addiscens inspiciat conceptus docentis ut hoc modo sit processus in mente discipuli ad scientiam sicut est processus a scientia in mente doctoris; homo autem non potest conceptus angeli videre: non enim videt eos in se ipsis, sicut nec conceptus alterius hominis, immo multo minus utpote magis distantes; nec iterum in signis sensibilibus nisi forte quando sensibiliter apparent, de quo nunc non agitur; ergo angeli alias nos docere non possunt.

---

[80] L.11 c.2.3: ML 42,988-990; *Obras completas de San Agustín,* V (BAC) 612-624.

[81] Cf. Ps.-Agustín, *De ecclesiasticis dogmatibus* c.83: ML 58,999B. San Agustín distinguía entre realidad percibida, visión de la cosa e *intentio* (atención), que fija un sentido en un objeto. Cf. *De Trinitate* 11 c.2 n.2: ML 42,985; *Obras completas de San Agustín,* V (BAC) 612.

5. Enseñar es propio de quien *ilumina a todo hombre que viene a este mundo,* como consta en la Glosa [82] de Mt 23,8: *Uno es vuestro maestro, Cristo.* Esto no es de la competencia del ángel, sino sólo de la luz increada, como es patente en Jn 1,9. Volvemos, pues, a lo mismo.

6. Quien enseña a otro, le induce a la verdad, y, en consecuencia, causa la verdad en su alma. Pero sólo Dios es causa de la verdad, porque como la verdad es luz inteligible y forma simple, no pasa a la existencia por una sucesión de pasos. Y, por tanto, sólo puede producirse por creación, que es competencia exclusiva de Dios. Al no ser los ángeles creadores, como dice el Damasceno [83], no pueden enseñar.

7. Una iluminación indefectible sólo puede proceder de la luz indefectible, y, desaparecida la luz, deja de iluminarse el sujeto. Exígese, en la enseñanza, cierta iluminación indefectible, porque la ciencia es siempre de cosas necesarias y que existen siempre [84]. Luego la doctrina procede de una luz indefectible. Ahora bien, la luz angélica no es de esa guisa, pues se apagaría su luz, si no fuese conservada por Dios. El ángel, por tanto, no puede enseñar.

8. Dícese, en Jn 1,38, que a la pregunta de Jesús a dos discípulos de Juan: *¿Qué buscáis?,* respondieron: *Rabí, que, traducido, significa Maestro, ¿dónde habitas?* Y, allí, la Glosa [85] dice: *Al usar su nombre, expresan su fe.* Y otra Glosa [86] dice: *Les pregunta, no por ser desconocedor, sino para que, respondiendo, tengan su mérito, y al que pregunta qué busca, lo cual pide una respuesta de cosa, no responden con una cosa, sino por una persona.* Síguese de todo ello que, por esta respuesta, confiesan su fe en una persona. Y, en virtud de ello, merecen. El mérito de la fe consiste en que

5. Praeterea, illius est docere qui «illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum» ut patet in glosa Matth. XXIII «Unus est magister vester, Christus»; sed hoc non competit angelo sed soli luci increatae, ut patet Ioh. I

6. Praeterea, quicumque alium docet eum ad veritatem inducit et sic veritatem in anima eius causat; sed solus Deus causalitatem habet supra veritatem quia, cum veritas sit lux intelligibilis et forma simplex, non exit in esse successive et ita non potest produci nisi per creationem quae soli Deo competit; cum ergo angeli non sint creatores, ut Damascenus dicit, videtur quod ipsi docere non possint.

7. Praeterea, indeficiens illuminatio non potest procedere nisi a lumine indeficienti eo quod abeunte lumine subiectum illuminari desinit; sed in doctrina exigitur indeficiens quaedam illuminatio eo quod scientia de necessariis est quae semper sunt; ergo doctrina non procedit nisi a lumine indeficienti: huiusmodi autem non est lumen angelicum cum eorum lumen deficeret nisi divinitus conservaretur; ergo angelus non potest docere.

8. Praeterea, Ioh. I dicitur quod duo ex discipulis Iohannis sequentes Iesum ei interroganti «Quid quaeritis?» responderunt «Rabbi, quod dicitur interpretatum Magister, ubi habitas?», ubi dicit glosa quod «hoc nomine fidem suam indicant», et alia glosa dicit «interrogat eos non ignorans sed ut mercedem habeant respondendo, et quod quaerenti quid, quod quaerit rem, non rem sed personam respondent»: ex quibus omnibus habetur quod confitentur in illa responsione eum esse personam quandam et quod hac confessione fidem suam indicant et in hoc merentur; sed

---

[82] *Glossa ordin.,* ibid.
[83] *De fide orthodoxa* 2 c.3: MG 94,873B, como refiere S. Th., *Cont. Gent.* 2 c.21.
[84] Aristóteles, *Anal. Post.* 1 c.44 (BK 88b30); *Ethic.* 6 c.5 (BK 1140b27-31).
[85] *Glossa interlin.,* ibid.
[86] *Glossa ordin.,* ibid.

confesamos que Cristo es persona divina. Por tanto, el ser maestro pertenece sólo a la persona divina.

9. El enseñante está para manifestar la verdad. Por ser una luz inteligible, la verdad nos es más conocida a nosotros que al ángel. Por tanto, no somos instruidos por el ángel, porque las cosas más conocidas no se manifiestan por las menos conocidas.

10. Dice Agustín en el libro *De Trinitate* [87] que «Dios forma directamente nuestra mente sin interposición de creatura alguna». El ángel es creatura. Luego el ángel no se interpone entre Dios y la mente humana para formarla, cual si fuera superior a la mente e inferior a Dios. Luego el ángel no puede enseñar al hombre.

11. Al igual que nuestro afecto llega hasta Dios mismo, así también nuestro entendimiento puede llegar a contemplar su esencia. Y Dios forma directamente nuestro afecto por la infusión de la gracia, sin que medie ángel ninguno. Luego Él forma nuestro entendimiento sin intermediario.

12. Todo conocimiento se cumple por una especie. Si, pues, el ángel enseña al hombre, es necesario que cause en él una especie para conocer. Esto sólo sería posible de dos modos: o creando la especie, lo cual no es de la competencia del ángel, como afirma el Damasceno [88]; o iluminando las especies que están en los fantasmas, para que, a partir de ellas, resulten especies inteligibles en el entendimiento posible humano. Al parecer, esto es volver al error de los filósofos [89] que afirman que el entendimiento agente, cuyo oficio es iluminar los fantasmas, es una sustancia separada. Luego el ángel no puede enseñar.

meritum fidei christianae in hoc consitit quod Christum esse personam divinam confitemur; ergo esse magistrum ad solam divinam personam pertinet.

9. Praeterea, quicumque docet oportet quod veritatem manifestet; sed veritas, cum sit quaedam lux intelligibilis, est magis nobis nota quam angelus; ergo per angelum non docemur cum magis nota per minus nota non manifestentur.

10. Praeterea, Augustinus dicit in libro De Trinitate quod 'mens nostra, nulla interposita creatura, immediate a Deo formatur'; angelus autem quaedam creatura est; ergo non interponitur inter Deum et mentem humanam ad eam formandam quasi superior mente et inferior Deo, et sic homo per angelum doceri non potest.

11. Praeterea, sicut affectus noster pertingit usque ad ipsum Deum, ita et intellectus noster usque ad eius essentiam contemplandam pertingere potest; sed ipse Deus immediate affectum nostrum format per gratiae infusionem nullo angelo mediante; ergo et intellectum nostrum format per doctrinam nullo mediante.

12. Praeterea, omnis cognitio est per aliquam speciem; si ergo angelus hominem doceat, oportet quod speciem aliquam in eo causet per quam cognoscat: quod esse non potest nisi vel creando speciem, quod nullo modo angelo competit ut vult Damascenus, vel illuminando species quae sunt in phantasmatibus ut ab his species intelligibiles in intellectu possibili humano resultent, et hoc videtur redire in errorem illorum philosophorum qui ponunt intellectum agentem, cuius officium est illuminare phantasmata, esse substantiam separatam, et sic angelus docere non potest.

---

[87] III c.8: ML 42,876; *Obras completas de San Agustín,* V (BAC) 286.

[88] Cf. nota 83.

[89] Al parecer, se refiere a las doctrinas de AVICENA *(De anima* 5 c.5), para quien todo conocimiento humano proviene de una inteligencia separada (entendimiento agente), que es única para todo el género humano.

13. El entendimiento del ángel dista más del entendimiento del hombre que el entendimiento del hombre de su misma imaginación humana. Pero la imaginación no alcanza lo que hay en el entendimiento, ya que sólo puede captar formas particulares, de las que carece el entendimiento. Por otra parte, el entendimiento no es capaz de captar las cosas que están en la mente angélica. Luego el ángel no puede enseñar al hombre.

14. La luz con la que se ilumina algo, ha de ser proporcionada a las cosas iluminadas, como la luz corporal lo es a los colores. Por ser puramente espiritual, la luz angélica no es proporcionada a los fantasmas, que son, en cierto modo, corporales por estar en órgano corporal. Luego los ángeles no pueden enseñarnos iluminando nuestros fantasmas, como alguien dijo.

15. Todo lo que se conoce, conócese o en su esencia o en una semejanza. El ángel no puede producir el conocimiento por el que la mente humana conoce las cosas en su esencia, pues, de ser así, también los ángeles imprimirían las virtudes y demás cosas contenidas en el alma, ya que éstas son conocidas por su esencia. De modo parejo, tampoco pueden ellos imprimir el conocimiento de las cosas que se conocen por sus semejanzas, pues las semejanzas que hay en el sujeto cognoscente están más próximas a los objetos que lo están las del ángel. De ningún modo, por tanto, el ángel puede ser causa del conocimiento del hombre; que esto es enseñar.

16. No puede llamarse creador al agricultor, aunque ayude exteriormente a la naturaleza en los efectos naturales, como consta en Agustín, *Super Genesim ad litteram* [90]. Por igual razón, tampoco los ángeles deben llamarse doctores o maestros, aunque ayuden al entendimiento del hombre a saber.

13. Praeterea, plus distat intellectus angeli ab intellectu hominis quam intellectus hominis ab imaginatione humana; sed imaginatio non potest accipere illud quod est in intellectu humano: non enim imaginatio potest capere nisi formas particulares quales intellectus non continet; ergo nec intellectus humanus est capax eorum quae sunt in mente angelica, et sic homo per angelum doceri non potest.

14. Praeterea, lux qua aliquid illuminatur debet esse illuminatis proportionata sicut lux corporalis coloribus; sed lux angelica, cum sit pure spiritualis, non est proportionata phantasmatibus quae sunt quodam modo corporalia utpote organo corporali contenta; ergo angeli non possunt nos docere illuminando nostra phantasmata, ut dicebatur.

15. Praeterea, omne quod cognoscitur aut cognoscitur per essentiam suam aut per similitudinem; sed cognitio qua res cognoscuntur per essentiam suam a mente humana non potest per angelum causari quia sic oporteret quod virtutes et alia quae intra animam continentur ab ipsis angelis imprimerentur cum talia per sui essentiam cognoscantur; similiter nec per eos causari potest cognitio rerum quae per suas similitudines cognoscuntur, cum ipsis similitudinibus quae sunt in cognoscente propinquiores sint res cognoscendae quam angelus; ergo nullo modo angelus homini potest esse cognitionis causa, quod est docere.

16. Praeterea, agricola, quamvis exterius naturam excitet ad naturales effectus, non tamen dicitur creator, ut per Augustinum patet Super Genesim ad litteram; ergo pari ratione nec angeli debent dici doctores vel magistri quamvis intellectum hominis excitent ad sciendum.

---

[90] L.9 c.15: ML 34,403; *Obras completas de San Agustín,* XV (BAC) 1036.

17. Como el ángel es superior al hombre, es necesario que, si enseña, su doctrina supere la doctrina humana. Esto es imposible. El hombre, en efecto, puede enseñar las cosas que tienen causas determinadas en la naturaleza. Pero otras cosas, como los futuros contingentes, no pueden ser enseñadas por los ángeles, ya que no poseen conocimiento natural de ellos, estando reservada su ciencia exclusivamente a Dios. Luego los ángeles no pueden enseñar a los hombres.

MAS EN CONTRA está lo que dice Dionisio en el c.IV *De Caelesti Hierarchia* [91]: *Veo que fue conveniente que el misterio divino de la humanidad de Cristo se enseñara primero a los ángeles, y que, luego, por ellos, descendiera a nosotros la gracia de la ciencia divina.*

2. *Lo que puede lo inferior, lo puede también lo superior.* Y con mayor dignidad, como consta en Dionisio, *De Caelesti Hierarchia* [92]. El orden de los hombres es inferior al orden de los ángeles. Como el hombre puede enseñar, con mucha más razón puede el ángel.

3. El orden de la sabiduría divina existe de modo más perfecto en las sustancias espirituales que en las corporales. Y es condición de los cuerpos inferiores que alcancen su perfección por la influencia de los cuerpos superiores [93]. Luego los espíritus inferiores, como son los humanos, alcanzan la perfección de la ciencia por la influencia de los espíritus superiores; es decir, de los ángeles.

4. Todo lo que está en potencia puede reducirse al acto por lo que está en acto, y lo que está menos en acto por lo que está más perfectamen-

17. Praeterea, cum angelus sit homine superior, si docet oportet quod eius doctrina doctrinam humanam excellat; sed hoc esse non potest: homo enim docere potest de his quae habent causas determinatas in natura, alia vero, utpote futura contingentia, ab angelis doceri non possunt cum ipsi naturali cognitione eorum sint ignari, solo Deo talium futurorum scientiam habente; ergo angeli docere non possunt homines.

SED CONTRA est quod dicit Dionysius IV cap. Caelestis hierarchiae «Video quia divinum Christi humanitatis mysterium angeli primum docuere, deinde per ipsos in nos scientiae gratia descendit».

2. Praeterea, «quod potest inferior potest et superior» et multo nobilius, ut patet per Dionysium in Caelesti hierarchia; sed hominum ordo est inferior quam ordo angelorum; cum ergo homo possit hominem docere, multo fortius hoc angelus potest.

3. Praeterea, ordo divinae sapientiae perfectius invenitur in spiritualibus substantiis quam etiam in corporalibus; sed ad ordinem inferiorum corporum hoc pertinet ut inferiora corpora perfectiones suas consequantur ex impressione corporum superiorum; ergo etiam inferiores spiritus, scilicet humani, perfectionem scientiae assequuntur ex impressione superiorum spirituum, scilicet angelorum.

4. Praeterea, omne quod est in potentia reduci potest in actum per id quod est in actu, et quod est minus in actu per id quod est in actu perfectius; sed intellectus

---

[91] En el & 4: MG 3,181B, según la traducción de Eriúgena.

[92] C.12 & 2: MG 3,292. Idéntica expresión la atribuye Santo Tomás a Boecio en *De ver.* q.2 a.6 obi.4.

[93] Esta doctrina la toma Santo Tomás de Aristóteles, pero siempre limita ese influjo de los cuerpos celestes a una causalidad secundaria y, tratándose de los actos humanos, sería un influjo indirecto. Cf. *De ver.* q.5 a.9.10; *Summa* 1 q.115 a.3.4. En la Física de Aristóteles constituye un capítulo central el influjo de los cuerpos celestes en los cuerpos terrestres y estos hechos físicos son la base de conceptos metafísicos de la causalidad. El aristotelismo árabe y latino amplió y, con frecuencia, desorbitó estos principios de la ciencia aristotélica. Acerca del modo como Santo Tomás recogió y entendió esa causalidad de los cuerpos celestes, puede verse TH. LITT, *Les corps célestes dans l'univers de saint Thomas d'Aquin* (Lovaina-París 1963).

te en acto. El entendimiento angélico está más en acto que el entendimiento humano. Luego el entendimiento humano puede ser conducido al acto de la ciencia por el entendimiento angélico y, por tanto, el ángel puede enseñar al hombre.

5. Dice Agustín, en el libro *De bono perseverantiae* [94], que unos reciben directamente de Dios la doctrina de la salvación; otros, del ángel y, otros, del hombre. Luego no sólo enseña Dios, sino también el ángel y el hombre.

6. Dícese que ilumina [95] la casa tanto quien desparrama la luz, como hace el sol, como también quien abre la ventana que impide la luz. Aunque sólo Dios infunde la luz de la verdad en la mente, el ángel o el hombre pueden quitar algo que impide percibir la luz. Luego no sólo Dios puede enseñar; también el ángel y el hombre.

SOLUCIÓN. Ha de decirse que el ángel actúa de dos modos en el hombre. El primero, según el modo que nos es propio, cuando se aparece sensiblemente al hombre, tomando cuerpo, o de cualquier otro modo, y lo instruye con palabras sensibles. No nos referimos ahora a este modo de enseñanza del ángel, pues así el ángel enseña de igual manera que el hombre. Según el segundo modo, el ángel actúa en nosotros según el modo que le es propio, a saber, invisiblemente. El tema de esta cuestión es cómo el ángel puede enseñar al hombre de este segundo modo.

No puede olvidarse que, porque el ángel es medio entre el hombre y Dios, su modo de enseñar ha de ser medio según la jerarquía natural: inferior a Dios y superior al hombre. Cómo esto sea verdad, puede comprobarse considerando cómo enseña Dios y cómo lo hace el hombre. Para entenderlo, ha de tenerse presente que la diferencia entre el entendimien-

angelicus est magis in actu quam intellectus humanus; ergo intellectus humanus potest reduci in actum scientiae per intellectum angelicum, et sic angelus hominem docere potest.

5. Praeterea, Augustinus dicit in libro De bono perseverantiae quod doctrinam salutis quidam a Deo accipiunt immediate, quidam ab angelo, quidam vero ab homine; ergo non solus Deus sed et angelus et homo docet.

6. Praeterea, illuminare domum dicitur et immittens lumen sicut sol et aperiens fenestram quae lumini obstat; sed quamvis solus Deus lumen veritatis menti infundat, tamen angelus vel homo potest aliquod impedimentum luminis percipiendi amovere; ergo non solum Deus sed angelus vel homo docere potest.

RESPONSIO. Dicendum quod angelus circa hominem dupliciter operatur: uno modo secundum modum nostrum, quando scilicet homini sensibiliter apparet vel corpus assumendo vel quocumque alio modo et eum per locutionem sensibilem instruit, et sic nunc non quaerimus de angeli doctrina: hoc enim modo non aliter angelus quam homo docet; alio modo circa nos angelus operatur per modum suum, scilicet invisibiliter, et secundum hunc modum qualiter homo ab angelo possit doceri huius quaestionis intentio est.

Sciendum est igitur quod, cum angelus medius sit inter hominem et Deum, secundum ordinem naturae medius modus docendi sibi competit, inferior quidem Deo sed superior homine; quod qualiter sit verum percipi non potest nisi videatur qualiter docet Deus et qualiter homo. Ad cuius evidentiam sciendum est quod inter intellec-

---

[94] C.19: ML 45,1023; *Obras completas de San Agustín,* VI (BAC) 636.

[95] Ejemplo tomado de SAN AGUSTÍN, *Enarr. in Ps.* 118, sermo 18 n.4: ML 37,1553; *Obras completas de San Agustín,* XXII (BAC) 117.

to y la visión corporal está en que para la visión corporal todos los objetos son igualmente cercanos en lo referente a su conocimiento, pues el sentido no es una potencia comparativa, de manera que haya de pasar necesariamente de un objeto a otro. Por el contrario, para el entendimiento, no todos los inteligibles son igualmente cercanos, pues unos pueden conocerse al instante y otros sólo se conocen mediante otros principios anteriormente vistos. Y, así, el hombre llega al conocimiento de lo desconocido por dos vías: por la luz de la inteligencia y por los conceptos primeros evidentes en sí mismos y que se comparan con esa luz, que es la del entendimiento agente, como los instrumentos con el artífice [96].

En ambos casos, Dios es causa de la ciencia del hombre de la manera más excelente. Dio, en efecto, la luz intelectual al alma y, en ella, imprimió el conocimiento de los primeros principios, que son a manera de semillas de las ciencias, al igual que imprimió en las otras cosas naturales las razones seminales [97] de todos los efectos que producirán.

En cambio, si bien un hombre es igual, según el orden de la naturaleza, a otro hombre, en lo referente a la luz intelectual, un hombre no puede ser, de ningún modo, causa de la ciencia de otro causando o aumentando en él aquella luz. En cambio, en cuanto a causar la ciencia de lo desconocido por principios de suyo conocidos, un hombre es, en cierto modo, causa del saber de otro, no transmitiéndole el conocimiento de los principios, sino haciéndole pasar al acto, mediante signos sensibles presentados al sentido exterior, lo que sólo estaba implícitamente y, en cierto modo, en potencia en los principios, como se dijo antes [98].

Como el ángel posee naturalmente una luz intelectual más perfecta que el hombre, puede ser causa del saber del hombre por ambas vías, pero

tum et corporalem visum haec est differentia quod visui corporali omnia sua obiecta aequaliter sunt propinqua ad cognoscendum: sensus enim non est vis collativa ut ex uno obiectorum suorum necesse habeat pervenire in aliud; sed intellectui non omnia intelligibilia aequaliter vicina sunt ad cognoscendum, sed quaedam statim conspicere potest, quaedam vero non conspicit nisi ex aliis prius inspectis. Sic igitur homo ignotorum cognitionem per duo accipit: scilicet per lumen intellectuale et per primas conceptiones per se notas quae comparantur ad istud lumen quod est intellectus agentis sicut instrumenta ad artificem.

Quantum igitur ad utrumque Deus hominis scientiae causa est excellentissimo modo quia et ipsam animam intellectuali lumine insignivit et notitiam primorum principiorum ei impressit quae sunt quasi seminaria scientiarum, sicut et aliis rebus naturalibus impressit seminales rationes omnium effectuum producendorum.

Homo autem, quia secundum ordinem naturae alteri homini par est in specie intellectualis luminis, nullo modo potest alteri homini causa scientiae existere in eo lumen causando vel augendo; sed ex parte illa qua scientia ignotorum per principia per se nota causatur, alteri homini causa sciendi quodam modo existit, non sicut notitiam principiorum tradens sed sicut id quod implicite et quodam modo in potentia in principiis continebatur educendo in actum per quaedam signa sensibilia exteriori sensui ostensa, sicut supra dictum est.

Angelus vero, quia naturaliter habet lumen intellectuale perfectius quam homo, ex utraque parte potest homini esse causa sciendi, tamen inferiori modo quam Deus

---

[96] Esta idea se atribuye a AVERROES (*De anima* 3 comm.36 [l.c. VI,184C]) en *De ver.* q.10 a.13. Sobre el entendimiento agente, véase la nota 41.

[97] Véase nota 8.

[98] Cf. a.1 y ad 2.5.11.14.

de un modo inferior al de Dios y superior al del hombre. Por la parte de la luz, aunque el ángel no puede infundir la luz intelectual como hace Dios, puede reforzar la luz infusa para que el hombre vea con mayor perfección. Y es que todo lo que es imperfecto en un género, refuerza su virtud, cuando se une a otro de género más perfecto, al igual que sucede en los cuerpos, cuando un cuerpo contenido en un lugar se refuerza por el cuerpo que lo contiene y que se compara con él como el acto con la potencia, según se lee en IV *Physicorum* [99]. A su vez, por la parte de los principios, el ángel puede enseñar al hombre, no transmitiéndole los mismos principios, como hace Dios; ni proponiendo, con signos sensibles, la deducción de las conclusiones de esos principios, como hace el hombre; sino imprimiendo especies en la imaginación, mediante la alteración [100] del órgano corporal. Es algo similar a lo que sucede en los que duermen y en los que tienen el juicio perturbado, los cuales perciben diversos fantasmas, dependiendo de la diversidad de los vapores que suben a su cabeza [101]. Y, de este modo, *con la unión a otro espíritu, puede acaecer que un ángel muestre, por estas imágenes, lo que él sabe a aquel al que se une*, como dice Agustín en *Super Genesim ad litteram* XII [102].

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. Se responde que el ángel que enseña invisiblemente, enseña, en efecto, interiormente por comparación con la doctrina del hombre, que propone la doctrina a los sentidos exteriores. En cambio, en comparación con la enseñanza de Dios, que actúa dentro de la mente infundiendo la luz, se considera exterior la doctrina del ángel.

et superiori quam homo. Ex parte enim luminis, quamvis non possit intellectuale lumen infundere ut Deus facit, potest tamen lumen infusum confortare ad perfectius inspiciendum: omne enim quod est in aliquo genere imperfectum, quando continuatur perfectiori in genere illo magis confortatur virtus eius, sicut etiam videmus in corpo ribus quod corpus locatum confortatur per corpus locans quod comparatur ad ipsun ut actus ad potentiam, ut habetur in IV Physicorum. Ex parte etiam principiorum potest angelus hominem docere, non quidem ipsorum principiorum notitiam tradendo ut Deus facit, neque deductionem conclusionum ex principiis sub signis sensibilibus proponendo ut homo facit, sed in imaginatione aliquas formas formando quae formari possunt ex commotione organi corporalis, sicut patet in dormientibus et mente captis qui secundum diversitatem fumositatum ad caput ascendentium diversa phantasmata patiuntur. Et hoc modo «commixtione alterius spiritus fieri potest ut ea quae ipse angelus scit, per imagines huiusmodi ei cui immiscetur, ostendat», ut Augustinus dicit XII Super Genesim ad litteram.

1. Ad primum igitur dicendum quod angelus invisibiliter docens docet quidem interius per comparationem ad doctrinam hominis qui sensibus exterioribus doctrinam proponit, sed per comparationem ad doctrinam Dei, qui intra mentem operatur lumen infundendo, doctrina angeli exterior reputatur.

---

[99] ARISTÓTELES, *Phys.* 4 c.8 (213a1ss). Cf. también AVERROES, l.c. comm.49 (l.c. IV,146H).

[100] Cf. ARISTÓTELES, *De insom.* c.3 (461a15), como recoge S. TH., *Summa* 1 q.84 a.8 ad 2.

[101] Esta referencia a los delirios de los dementes sirve al autor para mostrar cómo entiende las imágenes que un ángel puede producir en la mente humana. No son formas imaginarias que no guarden dependencia respecto a los objetos sensibles —por ejemplo, un ángel no podría hacer ver colores a un ciego—, sino de cambiar y mezclar las especies sensibles de la imaginación. Esto mismo es lo que dice en *Summa* 1 q.111 a.3 ad 2. Si entra en el orden de la Providencia que lo inferior sea regido y esté sometido a la causalidad de lo superior, parece coherente afirmar que los hombres, que son inferiores a los ángeles, sean iluminados por éstos. Cf. también *Summa* 1 q.111 a.1.

[102] C.12: ML 34,464; *Obras completas de San Agustín*, XV (BAC) 1208.

2. Se responde que, aunque la intención de la voluntad no puede constreñirse, sí puede constreñirse la atención de la parte sensitiva. Así, cuando alguien se pincha, pone instintivamente su atención en la herida. Y lo mismo acaece también en las otras potencias sensitivas, que usan un órgano corporal. Tal atención es suficiente para la imaginación.

3. Se responde que el ángel no infunde ni la luz de la gracia ni la luz natural; sólo refuerza la luz natural infundida por Dios, como se dijo en la solución del artículo.

4. Se responde que en la enseñanza acaece lo mismo que en las cosas naturales. En las cosas naturales hay agentes unívocos, que imprimen una forma igual a la que ellos tienen, y agentes equívocos, que imprimen una forma distinta a la suya [103]. Lo mismo sucede en la enseñanza, pues el hombre enseña al hombre como agente unívoco, cuando transmite a otro la ciencia del mismo modo que él la tiene; es a saber, deduciendo los efectos de las causas. Es, así, forzoso que los mismos conceptos del que enseña se hagan manifiestos por signos a aquel al que se enseña. En cambio, el ángel enseña a modo de agente equívoco, pues conoce intuitivamente lo que manifiesta al hombre por vía discursiva. El ángel no enseña al hombre, de manera que los conceptos del ángel se transmitan al hombre, sino de modo que se produzca en el hombre, según su modo propio, la ciencia de las cosas que el ángel conoce de manera muy distinta.

5. Se responde que el Señor habla del modo de enseñar que es exclusivo de Dios. Es lo que claramente dice la Glosa. Pero no atribuimos al ángel este modo de enseñar.

6. Se responde que quien enseña no produce la verdad; sólo produce el conocimiento de la verdad en quien aprende. En efecto, las proposiciones que se enseñan, son verdaderas antes de ser enseñadas, pues la verdad no depende de nuestra ciencia, sino de la existencia de las cosas.

2. Ad secundum dicendum quod, quamvis intentio voluntatis cogi non possit, tamen intentio sensitivae partis cogi potest, sicut cum quis pungitur, necesse habet intendere ad laesionem; et ita est etiam de omnibus aliis virtutibus sensitivis quae utuntur organo corporali; et talis intentio sufficit ad imaginationem.

3. Ad tertium dicendum quod angelus nec lumen gratiae infundit nec lumen naturae, sed lumen naturae divinitus infusum confortat, ut dictum est.

4. Ad quartum dicendum quod, sicut in naturalibus est agens univocum quod eodem modo imprimit formam sicut eam habet, et agens aequivocum quod alio modo habet quam imprimat, ita etiam est et de doctrina quia homo docet hominem quasi univocum agens; unde per illum modum scientiam alteri tradit quo ipse eam habet, scilicet deducendo causas in causata; unde oportet quod ipsi conceptus docentis patefiant per aliqua signa discenti. Sed angelus docet quasi agens aequivocum: ipse enim intellectualiter cognoscit quod homini per viam rationis manifestatur; unde non hoc modo homo ab angelo docetur quod angeli conceptus homini patefiant, sed quia in homine scientia causatur secundum suum modum earum rerum quas angelus longe alio modo cognoscit.

5. Ad quintum dicendum quod Dominus loquitur de illo modo doctrinae qui soli Deo competit, ut patet per glosam ibidem; et hunc modum docendi angelo non adscribimus.

6. Ad sextum dicendum quod ille qui docet non causat veritatem sed causat cognitionem veritatis in discente: propositiones enim quae docentur sunt verae etiam antequam sciantur quia veritas non dependet a scientia nostra sed ab existentia rerum.

[103] Véase nota 74.

7. Se responde que, aunque la ciencia que adquirimos por la enseñanza es de cosas indefectibles, la ciencia en sí puede fallar. No es, por ello, necesario que la iluminación de la doctrina venga de luz indefectible. O, si viene de luz indefectible, como la del primer principio primero, no se excluye totalmente una luz creada deficiente, que sería como un principio intermedio.

8. Se responde que el progreso de la fe en los discípulos de Cristo se patentiza en que éstos lo veneran, primero, como sabio y maestro y, después, se le acercan como a Dios que enseña. Y, así un poco más adelante, una Glosa [104] dice: *Porque Natanael conoció que Cristo, ausente, viera lo que él había hecho en otro lugar, lo cual es indicio de divinidad, confiesa que es Hijo de Dios y no sólo maestro.*

9. Se responde que el ángel no manifiesta la verdad desconocida mostrando su propia sustancia, sino proponiendo otra verdad más conocida o, también, reforzando la luz del entendimiento. No se sigue, pues, el argumento.

10. Se responde que la intención de Agustín no es negar que la mente angélica sea de naturaleza más excelente que la humana, sino afirmar que el ángel no es intermediario entre Dios y la mente humana, en el sentido de que la mente humana reciba su última forma por su unión al ángel. Es lo que algunos [105] afirmaron, que la felicidad última del hombre consiste en que nuestro entendimiento se una a una inteligencia, cuya bienaventuranza está en que se une a Dios mismo.

11. Se responde que en nosotros se dan ciertas potencias que son constreñidas por parte del sujeto y también por parte del objeto, como

7. Ad septimum dicendum quod, quamvis scientia quae a nobis aequiritur per doctrinam sit de rebus indeficientibus, tamen ipsa scientia deficere potest; unde non oportet quod illuminatio doctrinae sit a lumine indeficienti; vel si est a lumine indeficienti sicut a primo principio, non tamen excluditur omnino lumen creatum defectibile quin possit esse sicut principium medium.

8. Ad octavum dicendum quod in discipulis Christi notatur quidam fidei profectus ut primo eum venerarentur quasi hominem sapientem et magistrum et postea ei intenderent quasi Deo docenti; unde quaedam glosa parum infra dicit «Quia cognovit Nathanael Christum absentem vidisse quae ipse in alio loco gesserat, quod est indicium deitatis, fatetur non solum magistrum sed et Dei Filium».

9. Ad nonum dicendum quod angelus non manifestat veritatem ignotam per hoc quod substantiam suam demonstret, sed aliam veritatem magis notam proponendo vel etiam lumen intellectus confortando, unde ratio non sequitur.

10. Ad decimum dicendum quod intentio Augustini non est dicere quin mens angelica sit excellentioris naturae quam mens humana, sed quia non ita cadit angelus medius inter Deum et mentem humanam ut mens humana per coniunctionem ad angelum ultima formatione formetur; ut quidam posuerunt quod in hoc consistit ultima hominis beatitudo quod intellectus noster intelligentiae continuetur cuius beatitudo est in hoc quod continuatur ipsi Deo.

11. Ad undecimum dicendum quod in nobis sunt quaedam vires quae coguntur ex subiecto et obiecto, sicut vires sensitivae quae excitantur et per commotionem

---

[104] *Glossa ordin.* de Jn 1,49.

[105] Cf. AVERROES, *De anima* III comm.36 (l.c. VI 1, 174Ess). En otros lugares también Santo Tomás se enfrenta con esta doctrina averroísta: *De ver.* q.12 a.6 obi.6.7; ibid., q.18 a.5 ad 8. Se apunta con esta frase a las teorías de algunos filósofos árabes que entendían la bienaventuranza final (la «última forma») como una unión a una inteligencia superior (¿el único entendimiento agente?), que haría de intermediario entre Dios y el hombre.

son las potencias sensitivas, que son estimuladas por la alteración del órgano y por la fuerza del objeto. Pero nuestro entendimiento no es constreñido por el sujeto, pues no usa ningún órgano corporal [106], y sí es constreñido por la parte del objeto, ya que se ve obligado a dar asentimiento a la conclusión por la fuerza de la demostración. El apetito, en cambio, no es constreñido ni por la parte del sujeto, ni por la parte del objeto; muévese sólo por instinto propio, a esto o a aquello. Sólo Dios, que opera interiormente, puede influir en el apetito. El hombre y el ángel pueden influir, en cierto modo, en el entendimiento, presentando objetos por los que el entendimiento es constreñido.

12. Se responde que el ángel no crea las especies inteligibles en nuestra mente, ni ilumina inmediatamente los fantasmas [107]; pero, en virtud de la continuidad de su entendimiento con el nuestro, puede acrecentar con eficacia nuestros fantasmas. Sin embargo, aunque iluminase directamente nuestros fantasmas, no se seguiría que fuera verdadera la doctrina de aquellos filósofos, pues, si bien iluminar los fantasmas es función del entendimiento agente [108], se podría objetar que no es algo exclusivo suyo.

13. Se responde que la imaginación puede recibir las cosas que están en el entendimiento humano, pero de otra manera. Asimismo, el entendimiento humano puede captar las cosas que están en el entendimiento angélico, pero a su modo. Ahora bien, aunque el entendimiento del hombre tiene gran afinidad con la imaginación, desde el punto de vista del

organi et per fortitudinem obiecti. Intellectus vero non cogitur ex subiecto cum non utatur organo corporali, sed cogitur ex obiecto quia ex efficacia demonstrationis cogitur quis conclusioni consentire; affectus vero neque ex subiecto neque ex obiecto cogitur sed proprio instinctu movetur in hoc vel illud. Unde in affectum non potest imprimere nisi Deus qui interius operatur; sed in intellectum potest imprimere quodam modo etiam homo vel angelus repraesentando obiecta quibus intellectus cogatur.

12. Ad duodecimum dicendum quod angelus neque creat species in mente nostra, neque immediate phantasmata illuminat; sed per continuationem luminis eius cum lumine intellectus nostri noster intellectus potest efficacius phantasmata illustrare. Et tamen si etiam immediate phantasmata illustraret, non propter hoc sequeretur quod positio illorum philosophorum esset vera: quamvis enim intellectus agentis sit illustrare phantasmata, posset tamen dici quod non eius solius.

13. Ad tertium decimum dicendum quod imaginatio potest accipere ea quae sunt in intellectu humano sed per alium modum, et similiter intellectus humanus potest capere quae sunt in intellectu angelico suo modo; sed tamen, quamvis intellectus hominis magis conveniat cum imaginatione subiecto in quantum sunt unius ani-

---

[106] Cf. ARISTÓTELES, *De anima* 3 c.7 (429a26), como se apunta en *De ver.* q.18 a.8 obi.2.

[107] Los «fantasmas» son la representación de los objetos sensibles en la facultad imaginativa y en la memoria. Con estos fantasmas se inmuta la potencia sensitiva y se ofrecen las imágenes para que el entendimiento agente abstraiga las especies inteligibles. Pero en sí mismos no son más que instrumentos del conocimiento intelectual. «Los fantasmas, al ser semejanzas de cosas individuales y pertenecer a los órganos corporales, no tienen el mismo modo de existir que tiene el entendimiento, por lo cual no pueden inmutar el entendimiento posible. En cambio, por la virtud del entendimiento agente resulta una semejanza en el entendimiento posible, en razón de la conversión operada por el entendimiento agente sobre los fantasmas. Esta conversión es representativa de los objetos de los fantasmas, pero sólo en su semejanza. Y esto es lo que se expresa cuando se dice que que el entendimiento agente abstrae la especie inteligible de los fantasmas». *Summa* 1 q.85 a.1. Cf. *De ver.* q.10 a.6 ad 7.

[108] Véase nota 41.

sujeto, porque ambos son potencias de la misma alma, no obstante, guarda mayor afinidad con el entendimiento angélico, desde el punto de vista genérico, porque ambos son potencias inmateriales.

14. Se responde que no hay inconveniente ninguno en que lo espiritual sea proporcionado para actuar en lo corporal, pues nada impide que lo superior actúe sobre lo inferior.

15. Se responde que el ángel no es causa del conocimiento por el que el hombre conoce las cosas en su esencia, sino de aquel por el que conoce las cosas por semejanzas [109]. No lo es, en efecto, porque el ángel sea más cercano a las cosas que sus respectivas semejanzas, sino porque genera en la mente las semejanzas de las cosas, moviendo la imaginación o reforzando la luz del entendimiento.

16. Se responde que el crear implica la causalidad primera, que es cosa exclusiva de Dios; el hacer cosas, en cambio, implica sólo una causalidad genérica. Y, de modo semejante, la enseñanza como causa de la ciencia. Por tanto, sólo Dios se llama creador; mas Dios, y el ángel, y el hombre pueden llamarse causantes de ciencia y maestros [110].

17. Se responde que también en las cosas que tienen causas naturales determinadas, el ángel puede enseñar más que el hombre, porque conoce más. Y, además, enseñar de modo más perfecto. No se sigue, por tanto, el argumento.

mae potentiae, tamen cum intellectu angelico magis convenit genere quia uterque est immaterialis virtus.

14. Ad quartum decimum dicendum quod spirituale nihil prohibet esse proportionatum ad hoc quod in corporale agat quia nihil prohibet quod inferiora a superioribus patiantur.

15. Ad quintum decimum dicendum quod angelus non est causa homini quantum ad illam cognitionem qua cognoscit res per essentiam, sed quantum ad illam qua cognoscit per similitudines; non quod angelus sit propinquior rebus quam earum similitudines, sed in quantum facit rerum similitudines in mente resultare vel movendo imaginationem vel lumen intellectus confortando.

16. Ad sextum decimum dicendum quod creare importat causalitatem primam quae soli Deo debetur, facere vero importat causalitatem communiter, et similiter docere quantum ad scientiam; et ideo solus Deus dicitur creator, sed factor et doctor potest dici et Deus et angelus et homo.

17. Ad septimum decimum dicendum quod etiam de his quae habent causas determinatas in natura potest plura docere angelus quam homo, sicut et plura cognoscit; et ea etiam quae docet nobiliori modo docere, unde ratio non sequitur.

---

[109] Estas semejanzas no son un tipo de conocimiento aproximado, sino que designan las especies sensibles impresas en las potencias sensitivas y por medio de las cuales se obtiene el conocimiento sensible. Merced a ellas, nuestro conocimiento es objetivo, aunque sea un acto inmanente del sujeto.

[110] La doctrina de las causas segundas, que no contrarían la existencia de una primera causa incausada, pero que participan de la esencia de la causalidad, es una doctrina metafísica, que Santo Tomás tuvo que desarrollar en múltiples cuestiones y, a la vez, tuvo que defender contra doctrinas de los comentaristas árabes vigentes en su tiempo. Cf. por ejemplo la exposición de *Cont. Gent.* 3 c.69.

Artículo 4

¿El enseñar pertenece a la vida contemplativa o a la activa? [111]

Parece que enseñar es acto de la vida contemplativa por lo siguiente.

Argumentos. 1. *La vida activa cesa con el cuerpo,* según dice Gregorio *Super Ezechielem* [112]. Pero el enseñar no se acaba con el cuerpo, pues también enseñan los ángeles y carecen de cuerpo, como se dijo [113]. Parece, pues, que enseñar pertenece a la vida contemplativa.

2. Dice Gregorio, en *Super Ezechielem* [114]: *Se trabaja, primero, en la vida activa para llegar, después, a la contemplativa.* La enseñanza sigue a la contemplación; no la precede. Luego enseñar no pertenece a la vida activa.

3. Gregorio dice en el mismo lugar [115]: *La vida activa, al ocuparse en obras, limita su visión.* Pero el que enseña necesita una mayor visión que el que simplemente contempla. Enseñar es, por tanto, más de la contemplativa que de la activa.

4. Es la misma condición por la que una cosa es en sí perfecta y es transmisora a otros de una perfección semejante a la suya, al igual que, por el mismo calor, el fuego es caliente y calienta. Pues bien, ser perfecto en sí mismo, por la consideración de las cosas divinas, pertenece a la vida contemplativa. Y la enseñanza, que es la transmisión de esa misma perfección a otros, pertenecerá, por tanto, a la vida contemplativa.

5. La vida activa se ocupa de las cosas temporales, mientras que la enseñanza se ocupa, de modo especial, de las cosas eternas. En efecto, la

Articulus quartus

Quarto quaeritur utrum docere sit actus vitae activae vel contemplativae. Et videtur quod sit actus contemplativae, «vita enim activa cum corpore deficit», ut Gregorius dicit Super Ezechielem; sed docere non deficit cum corpore quia etiam angeli qui corpore carent docent, ut dictum est; ergo videtur quod docere ad vitam contemplativam pertineat.

2. Praeterea, sicut dicit Gregorius Super Ezechielem, «ante activa vita agitur ut ad contemplativam postea veniatur»; sed doctrina sequitur contemplationem, non praecedit; ergo docere non pertinet ad vitam activam.

3. Praeterea, ut Gregorius dicit ibidem, «activa vita dum occupatur in opere minus videt»; sed ille qui docet necesse habet magis videre quam ille qui simpliciter contemplatur; ergo docere magis est contemplativae quam activae.

4. Praeterea, unumquodque per idem est in se perfectum et aliis similem perfectionem tradens, sicut per eundem calorem ignis est calidus et calefaciens; sed aliquem esse perfectum in consideratione divinorum in se ipso pertinet ad vitam contemplativam; ergo et doctrina, quae est eiusdem perfectionis transfusio in alium, ad vitam contemplativam pertinet.

5. Praeterea, vita activa circa temporalia versatur; sed doctrina praecipue versatur circa aeterna, illorum enim excellentior est doctrina et perfectior; ergo doctrina non pertinet ad vitam activam sed contemplativam.

---

[111] Lugares paralelos: *Summa* 2-2 q.181 a.3; *In Sent.* 3 d.35 q.1 a.3 qa.1 ad 3.

[112] L.II hom.2: ML 76,954A. Esta homilía de San Gregorio Magno es el texto que enmarca la doctrina del presente artículo. Parece todo él un comentario académico de la doctrina allí expuesta acerca de la enseñanza como un acto externo de caridad.

[113] Cf. a.3.

[114] L.II hom.2: ML 76,954D.

[115] Ibid., ML 76,954C.

enseñanza de ellas es lo más excelso y perfecto. La enseñanza, por consiguiente, pertenece a la vida contemplativa; no a la activa.

MAS EN CONTRA está lo que Gregorio dice en esa misma Homilía [116]: *Son de la vida activa dar pan al hambriento y enseñar al ignorante la palabra de la sabiduría.*

2. Además, las obras de misericordia pertenecen a la vida activa. Y el enseñar se cuenta entre las limosnas espirituales [117]. Luego el enseñar es de la vida activa.

SOLUCIÓN. Ha de decirse que la vida contemplativa y la activa se distinguen entre sí por el fin y por la materia [118]. Son materia de la vida activa las cosas temporales, sobre las que versa la actividad humana. Y son materia de la contemplación las razones cognoscitivas de las cosas, a las que se aplica con diligencia el contemplativo. Esta diversidad de la materia deriva de la diversidad del fin, pues, como en las demás cosas, la materia se determina en conformidad con la exigencia del fin [119]. Pues bien, el fin de la vida contemplativa es la búsqueda de la verdad, al menos en el aspecto en que nos referimos ahora a la vida contemplativa. Digo de la verdad increada, según el grado asequible al contemplativo, a saber, imperfectamente obtenida en esta vida y en grado perfecto en la futura. Dice, por ello, Gregorio [120]: *La vida contemplativa comienza aquí y llegará a su plenitud en la patria celestial.* En cambio, el fin de la activa es la actividad por la que atendemos a la utilidad del prójimo.

SED CONTRA est quod Gregorius in eadem Omelia dicit «Activa est vita panem esurienti tribuere, verbum sapientiae nescientem docere».

2. Praeterea, opera misericordiae ad vitam activam pertinent; sed docere inter eleemosynas spirituales computatur; ergo docere est vitae activae.

RESPONSIO. Dicendum quod contemplativa et activa vita ad invicem fine et materia distinguuntur. Materia namque activae vitae sunt temporalia circa quae humanus actus versatur; materia autem contemplativae sunt rerum scibiles rationes quibus contemplator insistit. Et haec materiae diversitas provenit ex diversitate finis sicut et in omnibus aliis materia secundum finis exigentiam determinatur: finis enim contemplativae vitae est inspectio veritatis —prout nunc de vita contemplativa agimus—, veritatis dico increatae secundum modum possibilem contemplanti, quae quidem in hac vita imperfecte inspicitur, in futura autem videbitur perfecte. Unde et Gregorius dicit quod «contemplativa vita hic incipitur ut in caelesti patria perficiatur»; sed activae finis est operatio qua proximorum utilitati intenditur.

---

[116] Ibid., ML 76,953A.

[117] Cf. S. TH., *In Sent.* 4 d.15 q.2 a.3 qa.2 obi.1; *Summa* 2-2 q.32 a.2. En estos lugares se explica que se llaman limosnas espirituales aquellas por las que remediamos necesidades espirituales del prójimo, cual es la ignorancia, que se remedia por la enseñanza *(doctrina)* en el entendimiento especulativo y por el consejo en el entendimiento práctico.

[118] Cuando, en un tiempo posterior de sus escritos, Santo Tomás estudie directamente las diferencias entre vida activa y contemplativa, las justificará más profundamente en razón de las dos formas de proceder el entendimiento humano, el entendimiento especulativo y el entendimiento práctico. Cf. *Summa* 2-2 q.179 a.2; *Cont. Gent.* 3 c.9; *In Ethic.* 1 lect.5.

[119] Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* 2 c.15 (BK 200a15). Santo Tomás repite este principio en *De ver.* q.12 a.2: «En todo lo que existe en razón de un fin, la materia está condicionada a la exigencia de ese fin».

[120] *In Ez.* II hom.2: ML 76,954A.

Por otra parte, en el acto de enseñar encontramos dos materias y, como signo de ello, el acto de enseñar [121] lleva dos acusativos: uno, de las materias que se enseñan, y, otro, del sujeto al que se transmite la ciencia. Por lo que se refiere a la materia primera, el acto de enseñar pertenece a la vida contemplativa, mas, por la segunda, pertenece a la vida activa.

Pero por parte del fin, hallamos que la enseñanza pertenece sólo a la vida activa, porque su última materia, en la que se alcanza el fin propuesto, es una materia de la vida activa. Por tanto, el enseñar pertenece más a la vida activa que a la contemplativa, aunque, bajo algún aspecto particular, pertenezca a la contemplativa [122], como queda patente por lo que acabamos de decir en esta solución.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. Se responde que la vida activa cesará con el cuerpo, bajo el aspecto de que se ejerce con trabajo y subviene a las debilidades del prójimo, como Gregorio dice allí mismo [123]: *Laboriosa es la vida activa, que se suda en el trabajo.* Y es claro que ninguna de estas dos cosas se dará en la vida futura. Existe, empero, allí la acción jerárquica en los espíritus celestiales, como Dionisio dice [124], si bien el modo de aquella acción jerárquica es distinto del de la vida activa que ahora llevamos en esta vida. Por ello, la enseñanza que allí se dará, es muy distinta de nuestra enseñanza.

2. Se responde lo que allí mismo dice [125] Gregorio: *Como el buen orden del vivir es tender de la vida activa a la contemplativa, así es, de*

In actu autem docendi invenimus duplicem materiam, in cuius signum etiam actus docendi duplici accusativo coniungitur: est siquidem una eius materia res ipsa quae docetur, alia vero cui scientia traditur. Ratione igitur primae materiae actus doctrinae ad vitam contemplativam pertinet, sed ratione secundae pertinet ad vitam activam.

Sed ex parte finis doctrina solummodo ad vitam activam pertinere invenitur quia ultima materia eius, in qua finem intentum consequitur, est activae vitae materia; unde magis ad activam vitam pertinet quam ad contemplativam quamvis etiam aliquo modo ad contemplativam pertineat, ut ex dictis patet.

1. Ad primum ergo dicendum quod vita activa secundum hoc cum corpore deficit quod cum labore exercetur et subvenit infirmitatibus proximorum, secundum quod Gregorius ibidem dicit quod «activa vita laboriosa est quia desudat in opere», quae duo in futura vita non erunt. Nihilominus tamen actio hierarchica est in caelestibus spiritibus, ut Dionysius dicit, et illa actio est alterius modi ab activa vita quam nunc agimus in hac vita; unde et illa doctrina quae ibi erit, longe est alia ab ista doctrina.

2. Ad secundum dicendum quod Gregorius ibidem dicit «Sicut bonus ordo vivendi est ut ab activa vita in contemplativam tendatur, ita plerumque utiliter a

---

[121] Cf. HUGUCCIO, *Liber derivationum,* v. docere: «y se construye *(docere)* con dos acusativos distintos: uno, que designa la persona a la que pasa el acto, y otro, que designa la cosa que pasa del uno al otro, por ejemplo, doceo te grammaticam» (Ms. París, B.N. lat. 7625A, f.46rb).

[122] La doble dependencia que la actividad de enseñar guarda respecto a la vida contemplativa y a la activa, que constituye la doctrina expuesta en este artículo, está igualmente expresada, y quizá con mayor precisión o claridad, en *Summa* 2-2 q.181 a.2 y en *Contra retrahent. ab ingressu relig.* a.7. Por la misma razón, sostendrá que enseñar lo que previamente ha sido contemplado es una actividad más digna que la sola contemplación: es más perfecto iluminar que el solo brillar. Cf. *Summa* 2-2 q.188 a.6; 3 q.40 a.1 ad 2; *Contra impug. relig.* c.1.

[123] *In Ez.* II hom.2: ML 76,954B.

[124] *De cael. hier.* c.3 & 1: MG 3,164D.

[125] *In Ez.* II hom.2: ML 76,954D.

ordinario, útil que el ánimo retorne de la vida contemplativa a la activa para que la contemplativa, habiéndose adueñado de la mente, con mayor perfección se sienta obligada a la activa. Ha de tenerse presente, sin embargo, que la activa precede a la contemplativa en los actos que, bajo ningún aspecto, coinciden en la materia de la contemplativa, mientras que en los actos que reciben la materia de la contemplativa, es obligado que la activa siga a la contemplativa.

3. Se responde que la visión del docente es el principio de la enseñanza, pero la enseñanza misma consiste más en la comunicación de la ciencia de las cosas vistas que en su visión. Luego la visión del docente pertenece más a la contemplación que a la acción.

4. Se responde que aquella razón prueba que la vida contemplativa es el principio de la enseñanza, como el calor es la causa del calentamiento; no el calentamiento. Y, así, acaece que la vida contemplativa es el principio de la activa, porque la dirige, como, al revés, la vida activa dispone a la contemplativa.

5. La solución es patente por lo dicho: respecto de la materia primera, la enseñanza coincide con la contemplativa, como se dijo en la solución del artículo.

contemplativa animus ad activam reflectitur ut per hoc quod contemplativa mentem accenderit perfectius activa teneatur». Sciendum tamen quod activa contemplativam praecedit quantum ad illos actus qui in materia nullo modo cum contemplativa conveniunt, sed quantum ad illos actus qui materiam a contemplativa suscipiunt necesse est ut activa contemplativam sequatur.

3. Ad tertium dicendum quod visio docentis est principium doctrinae, sed ipsa doctrina magis consistit in transfusione scientiae rerum visarum quam in earum visione; unde visio docentis magis pertinet ad contemplationem quam ad actionem.

4. Ad quartum dicendum quod ratio illa probat quod vita contemplativa sit principium doctrinae, sicut calor non est ipsa calefactio sed calefactionis principium; invenitur autem contemplativa vita esse activae principium in quantum eam dirigit, sicut e converso activa vita ad contemplativam disponit.

5. Ad quintum patet solutio ex dictis quia respectu materiae primae doctrina cum contemplativa convenit, ut dictum est.

EL BIEN

TRADUCCIÓN Y CITAS TEXTUALES DE

ANTONIO OSUNA FERNÁNDEZ-LARGO

INTRODUCCIÓN Y NOTAS EXPLICATIVAS DE

JUAN M. ALMARZA MEÑICA

INTRODUCCIÓN

1. Contexto histórico

La cuestión disputada del *Bien* forma parte de las *Quaestiones de Veritate* disputadas en la primera estancia de Tomás de Aquino en París a lo largo de tres años (1256-1259), después de haber comentado durante los cuatro años anteriores las *Sentencias* de Pedro Lombardo. Vienen precedidas de dos trabajos meramente expositivos escritos a petición de sus hermanos y que presentan los conceptos fundamentales de la Metafísica (*De ente et essentia)* y los principios aristotélicos de la Física *(De principiis naturae).* Las *Quaestiones de Veritate* son, por lo tanto, escritos de juventud, pero ya reflejan sin duda una cierta madurez docente. Su autor, a pesar de su juventud, ya no es un bachiller que trabaje a las órdenes de un maestro. Lo hace ya con la autonomía de un maestro y conoce perfectamente la estructura conceptual de Aristóteles.

La cuestión disputada del *Bien* está inserta en un grupo temático de cuestiones que configuran toda una teoría de la volición, de la que aquí presenta únicamente el primero de los temas, su fundamento metafísico u objeto: el bien apetecible por la voluntad. La investigación corresponde al tercer año de su primera estancia en París y culmina toda una serie de cuestiones en torno al conocimiento, tema que había centrado su atención durante los dos primeros años.

Como es conocido, las cuestiones disputadas son fruto de una actividad escolar especial y representan un género literario particular que responde a los problemas *(quaestiones)* actuales y candentes, a los que no daban respuesta directa las «lecciones» que se impartían sobre los textos de las autoridades. Por ese motivo podemos encontrar en ellos los aspectos más propios y originales del pensamiento de Santo Tomás acerca de la teología de su tiempo.

¿Cuál es el problema actual que sobrepasa el marco de las lecciones habituales? El pensamiento medieval no presta atención a la circunstancia histórica, como tampoco lo hace con la subjetividad. Ambos aspectos quedan excluidos de toda consideración por su carácter circunstancial, lo que nada tiene que ver con una consideración científica, según la mentalidad de la época. Sólo se debate la cuestión como tal. Así aparece el tratado como algo intemporal y sin más sujetos que aquellos convocados en razón de su autoridad doctrinal. Sin embargo, la moderna historiografía nos obliga a dibujar el horizonte histórico y conceptual en el que se enmarca y adquiere sentido la reflexión filosófica.

La cuestión filosófico-teológica del bien no es una mera disputa escolar sino una cuestión que adquiere toda su viveza desde el horizonte del problema del maniqueísmo cátaro de la Renania y el Languedoc y posteriormente de la Lombardía, primer ámbito de predicación de la orden de Santo Domingo. La caída del castro pirenaico de Montségur en 1244,

último episodio de la cruzada convocada por el papa contra los condes de Tolosa, protectores de los cátaros occitanos —denominados albigenses en la literatura del entorno de San Bernardo de Claraval— y la incorporación del condado a la Francia de San Luis, estaba aún muy reciente.

La enseñanza de los predicadores cátaros insistía en un dualismo que oponía un Dios de bondad y de amor a las bajas realidades de un mundo marcado por la mentira, el odio y la muerte. El Dios de la bondad habría creado el mundo espiritual, el de la verdad y la luz, el de los ángeles y las almas. Este Dios no era otro que el Dios del Nuevo Testamento presentado por Cristo. Pero Satanás sería el creador de la materia y con ella de todo el mal y la corrupción que reinan en la naturaleza. Este otro Dios era en realidad el Jehová de los judíos, el Dios creador todopoderoso, celoso y violento que presenta el Antiguo Testamento. Desde esta perspectiva, la historia del Antiguo Testamento es la historia de una humanidad ciega, cada vez más encadenada a la materia a través del acto sexual como principio transmisor de la vida, y que está guiada por los demonios engañadores, que no son sino los patriarcas, los profetas y Juan el Bautista. Pero el Dios de bondad envió un ángel (Cristo) para iluminar a los hombres revelándoles su naturaleza espiritual y su libertad. Su cuerpo, al igual que los acontecimientos de su vida, no fueron más que una pura apariencia. Su acción salvadora no fue su redención sino únicamente su enseñanza espiritual: saber cómo llegar a la salvación espiritual desde la condición carnal por el largo camino del ascetismo, el esfuerzo y el sufrimiento.

Otros cátaros, en cambio, eran menos radicales, hablaban de un único Dios y mantenían su dualismo en tonos más moderados. Enseñaban que Lucifer obligó al resto de los ángeles caídos a entrar, como en una cárcel, en cuerpos modelados por él con barro. Luego, les enseño la unión carnal para perpetuar así la raza y mostrar su vinculación al mal.

El nudo de la doctrina cátara, expresada mediante la doctrina de los dos dioses o bien a través del relato de la caída de los ángeles, radicaba en la realidad del hombre, un ser híbrido, compuesto de un alma espiritual y de un cuerpo completamente material y desgarrado como permanente campo de lucha entre los dos principios. Esta doctrina cátara obligaba a medirse de una manera muy precisa con las tesis de Platón y Plotino, en quienes se apoyaba en última instancia la construcción teológica medieval a través de las figuras claves de San Agustín, Boecio y Pseudo-Dionisio.

La cuestión planteada por el catarismo es ante todo teológica o metafísica, pues en la vida práctica eran muy pocas cosas las que separaban a los cátaros de los hijos de la Iglesia salvo el matrimonio, que, como obra de la carne, carecía de sentido para ellos prefiriendo una unión libre, de mera convivencia, sin duda menos estable y fecunda. Sin embargo, su concepción del mal se dirigía directamente contra la doctrina cristiana de la creación y la encarnación: La Iglesia no podía admitir la maldad de la materia en sus raíces, puesto que era obra de Dios, ni el consiguiente pesimismo radical. La bondad de la naturaleza y la confianza en la creación y el optimismo consiguiente serán expresados por la Iglesia en la experiencia espiritual de San Francisco de Asís y en la doctrina de Santo Tomás de Aquino. Del mismo modo, la Iglesia tampoco podía admitir la aceptación de Cristo como pura realidad espiritual o doctrinal, sino como

Hijo de Dios, tanto en su carne como en su ser espiritual, es decir, realmente hecho hombre. Esa corporalidad no estaba radicalmente viciada sino llamada a la resurrección en virtud de la encarnación de Cristo.

La circunstancia concreta o el clima en que fue impartida la cuestión disputada del *Bien* en 1256 es el momento álgido del conflicto entre los maestros seculares y mendicantes de la universidad de París. El tradicional defensor de los mendicantes, Inocencio IV, había cambiado súbitamente de opinión, convencido por Guillermo de Saint-Amour, y había revocado en 1254 los privilegios de los mendicantes. Unos meses después, su sucesor Alejandro IV, antiguo visitador y protector de los franciscanos, decidió suspender las medidas tomadas contra los mendicantes y anular las decisiones tomadas por la Universidad, lo que provocó una ofensiva muy viva por parte de la universidad y de los obispos deseosos de acabar con los mendicantes y sus privilegios. El contraataque contra los mendicantes, en nombre de la universidad y de los obispos, sería encabezado por el propio Guillermo de Saint-Amour con su *Breve tratado de los peligros de los novísimos tiempos, tomados de las Escrituras,* donde denuncia a los mendicantes como falsos doctores y predicadores que ponen en peligro a las almas «seducidas por sus discursos melosos, peligro tanto más grave cuanto que se acerca el fin del mundo». No se hace esperar la respuesta por parte de Tomás de Aquino y de San Buenaventura. En el litigio llega a intervenir directamente el papa, que convoca en Anagni a las partes interesadas, condenando la obra de Saint-Amour en 1256 e imponiendo como profesores de París a Tomás y Buenaventura. El clima en que se desarrolló la disputa es manifiestamente conflictivo. A pesar de ello, tanto Santo Tomás como San Buenaventura contribuirían a restablecer la concordia, una vez que el insumiso Saint-Amour fue desterrado de París por el rey San Luis a instancias del papa.

2. Las fuentes

El pensamiento de Santo Tomás presenta por un lado como autoridades los tres referentes principales de la teología medieval de tradición platónica: San Agustín, Boecio y Pseudo-Dionisio, el autor del *Liber De causis*. Por otro lado, la tradición aristotélica transmitida a través de Avicena y recogida por su maestro San Alberto Magno. Éste, conocedor de la literatura filosófica árabe y judía, ha de armonizar el espiritualismo platonizante del Pseudo-Dionisio con el experimentalismo aristotélico que va imponiéndose desde las innovaciones de la Facultad de Artes no sólo en el ámbito de la lógica sino también de la metafísica, lo que llevará a establecer una distinción formal entre la filosofía y la teología.

La reflexión de Santo Tomás puede contar con la realizada ya por su maestro sobre el corpus del Pseudo Dionisio, cuyo primer comentario del *De divinis nominibus,* obra de la que derivará la doctrina de los trascendentales, nos ha sido transmitida en una copia autógrafa de Santo Tomás realizada hacia 1250. Una de las primeras obras de San Alberto será la *Summa de creaturis,* un tratado de teología moral que intenta fundamentar el mundo práctico en el orden metafísico. La tercera parte de la *Summa* lleva por título *De bono* y en ella realiza un comentario comparativo entre

la ética de Aristóteles y la teología moral cristiana. Esta obra de su maestro será, pues, un referente claro para Santo Tomás en su cuestión disputada sobre el mismo tema.

El estudio cronológico de las obras de Santo Tomás permite conocer que en el momento de la disputa de estas cuestiones el autor está ocupado en otras dos actividades de carácter extraacadémico pero de carácter profundamente filosófico que permiten ver correspondencias con la cuestión disputada *De Bono*.

En primer lugar, escribió el *Liber de veritate catholicae fidei contra errores,* citada en los primeros catálogos como *Liber* o *Summa contra gentiles*. Esta obra apologética, que le fue encargada por Raimundo de Peñafort a instancias del misionero Ramón Martí, para la formación de los dominicos que habían de predicar entre los musulmanes y judíos en Al-Andalus y el Magreb, fue iniciada y escrita en su mayor parte en París en 1259, durante el tercer año de su primera estancia. La concluiría en 1264 estando ya en Orvieto. La exposición de Tomás se centra en los temas que separan a los cristianos de los musulmanes. Puesto que éstos estaban familiarizados con la filosofía de Aristóteles y Avicena, en la realización de la obra se apoya fundamentalmente en ellos, particularmente en este último.

También escribió durante este período los comentarios a los tratados *De Trinitate* y *De Hebdomadibus* de Boecio, que muestran el progreso de su pensamiento. Respecto al tema del bien, es especialmente importante la segunda obra, cuyo título completo es *Cómo las sustancias, en cuanto que existen, son buenas*. El tema central que desarrolla, si los seres son buenos por naturaleza o por participación, es clave para comprender tanto su teoría de la participación como la distinción real entre ser *(actus essendi)* y esencia.

El concepto de bien, en el que investigan San Alberto y Santo Tomás, tiene una importancia central tanto en la teología como en la metafísica. Desde el punto de vista teológico, el concepto de Bien es el que articula las relaciones entre Dios y las creaturas. Desde el punto de vista filosófico, la referencia a Avicena y a Boecio en torno al concepto de ser —lo que es básico para resolver la cuestión del Bien— es la que articula su concepción metafísica. El camino le es facilitado a Santo Tomás por su maestro.

Hay que destacar que el uso de citas o referencias a determinados autores o doctrinas tiene una función diferente según el lugar que ocupa dentro de cada artículo. La elaboración del texto final, después del debate de la cuestión, da ocasión al maestro para seleccionar el material reunido, ordenarlo y redactarlo, tal como lo ordenaban los estatutos de la universidad. Las objeciones, en general, eran redactadas al final, después del debate y de la elaboración de la respuesta. Sirven, sobre todo, para clarificar la cuestión debatida en algún aspecto particular. Esa misma es la función que desempeñan los autores y doctrinas citados o aludidos en las objeciones. En cambio, los autores o doctrinas citados en el *sed contra* tienen una función diferente. Son «autoridades» buscadas a propósito y citadas en aquellas cuestiones en las que la autoridad es especialmente competente. Tienen un valor importante, decisivo en cuestiones estrictamente teológicas. La respuesta o el cuerpo del artículo explica o desarrolla en términos racionales la doctrina de las autoridades aducidas. Cuando es evidente que no hay un estricto acuerdo, Santo

Tomás hará lo indecible para integrar la doctrina de la autoridad en las tesis por él presentadas en la respuesta.

3. La doctrina metafísica de los trascendentales

La doctrina de los trascendentales representa un punto culminante en el pensamiento metafísico medieval y puede decirse que lo caracteriza en la medida que representa una cierta originalidad de pensamiento respecto a las fuentes griegas y árabes. Esta doctrina, que arranca de los comentarios al *De divinis nominibus* del Pseudo-Dionisio, se inicia con las contribuciones de Felipe el Canciller en el siglo XII, se consolida en la obra de Alejandro de Hales y San Alberto Magno y adquiere su plena configuración en el pensamiento de San Buenaventura y Santo Tomás. Uno de los textos clave de este último al respecto es precisamente la cuestión disputada del *Bien*.

Los trascendentales son los primeros conceptos *(prima intelligibilia)* del entendimiento, las primeras nociones obtenidas por simple aprehensión y cuya predicabilidad es la más amplia posible. Ante todo son conceptos y su prioridad es cognitiva. Podría decirse que son los primeros conceptos, los más universales y comunes, y como tales están presupuestos por todos nuestros conocimientos, comprendidos los primeros axiomas de la demostración.

Para Santo Tomás nuestro pensamiento es receptivo y los trascendentales en los que se resuelve son conceptos «abstractos», esto es, obtenidos de las cosas. Son por tanto los medios por los que nuestra inteligencia capta los modos de ser trascendentales y constituyen conocimientos que llevan a la realidad.

La teoría de los trascendentales expresa en primer lugar una teoría de los modos de predicación de aquellas nociones cuya predicabilidad es universal *(maxime communia)* y, en segundo lugar, una comprensión adecuada de la relación que se da entre estos primeros conceptos y las cosas. Por ello la doctrina de los trascendentales es estrictamente una ontología, constituye la clave de la estructura metafísica.

Santo Tomás utiliza tres instrumentos metodológicos para comprender la teoría de los trascendentales:

1. En primer lugar, el modelo semántico *nomen-ratio-res* elaborado por Aristóteles, esto es, las palabras *(nomen)* no significan directamente las cosas *(res)* sino que lo hacen por medio de los conceptos *(rationes)* del intelecto.

2. En segundo lugar, la teoría de los modos de significación *(modi significandi)* pues hay que tener en cuenta no sólo la cosa significada sino también el modo de significarla, bien en abstracto o bien en concreto, pues una cosa es lo blanco (modo concreto de significación) y otra cosa la blancura (modo abstracto). Lo propio de los términos concretos es el significar el supuesto o sujeto *(suppositum)* como un todo, razón por la que pueden ser predicados de sus sujetos o supuestos, mientras que los términos abstractos no se predican de sus supuestos, pues no lo significan como un todo. Para ilustrarlo, Santo Tomás utiliza con frecuencia los términos «blanco» y «blancura»: Pedro es blanco, pero no es la blancura.

Del mismo modo se refiere a los términos «hombre» y «humanidad». «Hombre» es un término concreto que significa *indistintamente* todo aquello que pertenece esencialmente al ser humano (su forma o su materia) y por consiguiente puede ser dicho de todos los individuos. En cambio, el término abstracto «humanidad» contiene en su significación únicamente aquella parte formal de su esencia que hace con precisión que el ser humano sea humano. Es sólo una parte del ser humano y como tal no se predica de los individuos. Ni la materia es lo que configura la humanidad del hombre, ni puede decirse que Pedro sea la humanidad.

Desde esta perspectiva Santo Tomás obtiene dos consecuencias: La primera es que los trascendentales difieren entre sí conceptualmente *(ratione),* no en la realidad *(re).* Solamente son distintos modos de significar o explicitar una misma realidad. La identidad real es lo que explica su convertibilidad: todo ser es verdadero, todo ser es bueno y viceversa. La extensión de su aplicación (predicabilidad) es la misma, sólo difieren por su relación conceptual a la mente (verdad) o a la voluntad (bien).

La segunda es que los términos trascendentales «ente» y «esse» significan ambos «ser», pero su modo de predicación es diferente. «Ente» *(ens)* es el término concreto que significa la totalidad del sujeto y que puede predicarse de todos los sujetos existentes concretos, lo que no se puede hacer con el término *esse*, término abstracto que es asumido como «acto de ser» *(actus essendi)* o principio de actualidad y que no expresa más que una parte o un componente formal del ser finito y como parte, aunque es la más esencial, no puede aplicarse a los individuos. La piedra y el hombre son «entes», seres concretos, pero no son «esse», aquella parte que configura lo específico del ser, la actualidad o «acto de ser». Esta distinción proporciona la clave y la originalidad del razonamiento de Santo Tomás y de San Alberto frente a los autores anteriores y sus contemporáneos: la distinción del ser entendido como ente en común y entendido como *esse* en su formalidad abstracta de *actus essendi.*

3. En tercer lugar, la resolución del conocimiento de las cosas significadas en sus primeros principios, ya que se trata de un conocimiento científico. Esta resolución puede ser *secundum rationem*, procediendo mediante el análisis de las causas intrínsecas de las cosas hasta llegar a la consideración del ser en cuanto ser y las propiedades que le pertenecen como tal, o puede ser *secundum rem*, procediendo mediante el análisis de las causas extrínsecas para llegar a la causa primera, el Ser subsistente. El procedimiento resolutivo en ambos casos es diferente. En el ejercicio de análisis de las causas intrínsecas, el conocimiento no es demostrativo *(ratio)* sino inmediato *(intellectus).* En cambio, en el descubrimiento de las causas extrínsecas *(secundum rem)* sí es demostrativo. No es correcto concluir, como se ha hecho frecuentemente, que en el primer caso tengamos un análisis meramente lógico-conceptual y en el segundo caso un análisis real-natural o metafísico, pues la resolución *secundum rationem* remite a los principios intrínsecos, reales y constitutivos de las cosas.

El camino de Santo Tomás no es la resolución *secundum rem*, la vía de la causalidad extrínseca, que da lugar a la interpretación «teológica» de Boecio, Alejandro de Hales y San Buenaventura (en última instancia del libro VI de la Metafísica de Aristóteles), sino la resolución *secundum rationem* adoptada por Avicena.

Para Santo Tomás, el objeto de la metafísica no es tratar de llegar a Dios como causa eficiente primera, sino llegar al principio intrínseco o razón formal del ser de todo ente que no es sino el *actus essendi* o actualidad, entendido como el principio más propio del ente, que lo configura como tal y que constituye el objeto propio de la metafísica: el ser en cuanto ser. Desde esta perspectiva, Dios es conceptuado metafísicamente *secundum rationem*, no como causa eficiente primera sino como *Ipsum esse subsistens*. Del mismo modo, la *ratio* de los trascendentales está en última instancia en la noción de acto de ser o actualidad y en razón de ella se establece la prioridad entre los mismos.

Santo Tomás es consciente de esta nueva resolución que le obliga a distinguir cuidadosamente entre el *esse commune* y el *esse subsistens* y a establecer la conocida tesis tomista de la distinción real del *esse* respecto a la esencia.

La peculiaridad del camino emprendido por Santo Tomás se puede apreciar en una breve comparación con el emprendido por San Buenaventura, siguiendo los pasos de Alejandro de Hales. La argumentación preferente para el Doctor Seráfico utiliza el procedimiento de la «analogía de la fe» que parte de los artículos de la fe y explicita las conclusiones que de ellos se derivan necesariamente. En el caso del bien, el punto de partida de fe es que Dios es el Sumo Bien y la argumentación necesaria está constituida por el axioma latino *Bonum est diffusivum sui* transmitido por el Pseudo Dionisio. El axioma es interpretado en una doble dirección, *ad intra* y *ad extra*. La difusión *ad intra* es presentada como comunicación entre las personas de la Trinidad *(Bonum communicativum),* línea que da lugar a la elaboración de la teología trinitaria y que será el fundamento de la difusión ad extra. La difusión *ad extra* presenta un punto clave respecto al principio neoplatónico de la emanación, que la difusión del Bien que es Dios no se realiza necesariamente (emanación) sino a partir de la voluntad divina (creación). Esta perspectiva hace que Dios, en cuanto supremo Bien, sea presentado como principio y fin en su doble camino, vía de descenso y de ascenso, que se comunica o da *(effectus)* a las creaturas como amor o caridad y que a la vez es objeto del deseo de las creaturas que tienden *(affectus)* a Él. Pero ambas vías son abordadas por San Buenaventura desde una perspectiva Trinitaria, son entendidas y desarrolladas preferentemente en clave mística o personalista más que ontológica. La vía de descenso es entendida más como amor o caridad que como causalidad o fundamento de los entes y la vía de ascenso es presentada más en clave mística que como verdadera causa final de carácter ontológico.

4. El ser, concepto clave de la metafísica y de la cuestión disputada sobre el bien

Históricamente, los mismos términos utilizados para expresar los trascendentales han sido utilizados también como nombres divinos. Esto pone el difícil problema de la relación entre trascendentalidad y trascendencia. ¿Cuál es el alcance de los trascendentales? ¿Pueden ser aplicados al ser infinito? Desde esta perspectiva tenemos dos cosas claras: que la doctrina de los trascendentales representa un punto culminante en la evolución del

pensamiento metafísico medieval y que esta doctrina representa una contribución que permite distinguirla de la metafísica clásica.

Para toda inteligencia humana el concepto «ente» es la primera comprensión de lo real *(ens in commune)*, pero sólo el metafísico reconoce su *ratio (actus essendi)*. Sólo el metafísico reconoce que los trascendentales expresan los modos generales de ser y no son géneros supremos, como lo son las categorías que expresan los modos particulares del ser. Los trascendentales no son pues categorías o modos particulares del ser, sino que las atraviesan todas y nada se escapa a su extensión.

Para Aristóteles el ente en común es el más vacío de todos nuestros conceptos y no se hace inteligible más que cuando se articula en las categorías, esto es sus modos particulares. El sentido primero de ser es *substantia* y el sentido de éste debe ser remitido en último análisis a la forma. La dirección del razonamiento de Aristóteles se orienta hacia la forma. Así, su metafísica es esencialista y no escapa al «olvido del ser» denunciado por Heidegger. Para Santo Tomás, por el contrario, nada podría ser comprendido sin el ser, pues está incluido en la comprensión de todos los demás conceptos del intelecto.

El acto de ser *(esse)* sobre el que está fundada la comprensión del *ens* es la actualidad de cada esencia o naturaleza. El acento puesto en el acto de ser y la noción de actualidad permiten comprender no sólo por qué el concepto de ser no está vacío sino también cómo todos los demás trascendentales se articulan con este concepto. Puesto que nada cae fuera de la actualidad que el ser significa, la adición que otros conceptos pueden hacer a esta inteligibilidad primera no es concebida como un añadido real que determine al ser sino como una explicitación del contenido implícito del ser.

Los trascendentales expresan los modos generales del ser y las categorías los modos especiales o particulares. La contracción del ser no se hace del mismo modo que un género es especificado y enriquecido por una diferencia cuya significación le es externa. La razón es que ninguna diferencia hay fuera del ser. En el caso de las categorías, la contracción del ser se hace según los modos de predicación, que a su vez dependen de los modos de ejercer el acto de ser: «es necesario que el *ens* se contraiga en diversos géneros según los distintos modos de predicar [...] cuantos modos algo se predica, tantos se significa el ser, es decir, tantos modos se significa que algo es». Todos los modos particulares que pueden contraer al ser no son comprensibles más que a la luz de la actualidad que es la fuente de su inteligibilidad y que ellos limitan.

Por lo que concierne a los modos trascendentales, es decir, los modos que pertenecen a todo ser en cuanto ser —modos cuya clarificación va más allá de la doctrina aristotélica de las categorías—, la adición que aportan al *ens* no habría de ser concebida bajo la forma de contracción, pues esto les haría perder su carácter trascendental, sino como una adición puramente conceptual: los trascendentales no difieren *in re* sino *in ratione*. La identidad real explica su convertibilidad; la diferencia conceptual explica que su distinción no constituye redundancia, como ha sostenido Kant.

El hilo conductor del tratado de los trascendentales proporcionándole su característica unidad y orden es la actualidad del ser: La relación di-

recta del *ens* con el acto de ser es lo que justifica que sea el *primum cognitum*. Lejos de ser el concepto más vacío, el *ens* incluye todas sus diferencias. Como objeto de la inteligencia es evidente *per se* y accesible a todo ser humano, aunque su *ratio,* su contenido y articulación de sus propiedades trascendentales (los modos generales del ser) no se manifiestan más que al análisis metafísico. El *unum* le añade al «ente» la indivisión intrínseca y la discreción extrínseca del acto de ser en la doble vertiente constitutiva y terminativa; *verum* explicita el dinamismo de la referencia del ente en primer lugar a sí mismo, a su propia forma o perfección (autenticidad), excluyendo la mixtura de formas ajenas, y a un entendimiento cognoscente. Es convertible con *ens* porque la verdad está fundada sobre el esse más que sobre la esencia; el *bonum* explicita el dinamismo de la forma en su tendencia a la plenitud o perfección y la razón de perfección del propio acto de ser. Al ser concebido el ser como actualidad, no puede darse el *bonum* fuera del acto de ser.

Siguiendo el camino iniciado por Avicena y continuado por San Alberto, Santo Tomás determinará con originalidad que el objeto de la metafísica es el ser en cuanto ser, en su formalidad de *actus essendi*, contra la interpretación «teológica» de Boecio, de Buenaventura y del VI libro de la Metafísica de Aristóteles. Concede así prioridad a la *resolutio secundum rationem* y la comunidad de predicación sobre la *resolutio secundum rem* y la comunidad de causalidad. Desde la primera perspectiva, Dios es presentado metafísicamente, en su formalidad propia, como *Ipsum Esse subsistens*. En cambio, desde la perspectiva *secundum rem* será presentado en su referencia externa como primer motor o primera causa.

La resolución *secundum rationem* del *ens* realizada por Santo Tomás en *De ente et essentia*, muestra que el concepto de ser es un concepto complejo que incluye un sujeto (esencia) y un acto de ser *(esse)* y también que el *esse* es el fundamento primero de lo real y la raíz de su inteligibilidad.

El «principio» que la metafísica busca para culminar el conocimiento de su objeto es, pues, la causa del *actus essendi*. La metafísica es ante todo «ontología», aunque incluya también el estudio de lo divino como causa del ser del ente.

Los dos tipos de resolución *(secundum rem* y *secundum rationem)* llegan a aquello de lo que trata la metafísica: el ser en cuanto ser y la causa del ser. Pero lo que aporta de nuevo la resolución *secundum rationem* frente a la resolución *secundum rem* es que el pensamiento ha llegado a resolver el ser en sus principios internos (sujeto y acto de ser). De ahí se sigue que la cuestión de la causa del ser pueda ser puesta de manera adecuada. Y que el principio que está actuando en la primera causa y en las creaturas es el acto de ser, subsistente o determinado. Esta actualidad del ser de las creaturas es la que da razón de su dinamismo en relación con Dios. Es el dinamismo del ser en su actualidad. Santo Tomás es consciente de la importancia de esta resolución y por ello, con la finalidad de evitar malentendidos, obliga a distinguir cuidadosamente el *esse commune* de la formalidad del *esse,* idéntica al *esse subsistens* en cuanto que no está limitado o determinado sustancialmente. Desde esta perspectiva del *esse,* los trascendentales expresan, de diferentes modos en la razón, este dinamismo del *esse*.

5. La doctrina trascendental del bien

Como hemos indicado, la doctrina trascendental del bien expresa un desarrollo de la actualidad del *esse* en cuanto racionalmente referido a la voluntad en su doble dimensión de *ens subsistens* y *esse* participado. Como introducción a la doctrina ética de la volición, las cuestiones tratadas son estrictamente metafísicas. Los puntos abordados se estructuran en seis cuestiones: En primer lugar se establece una comparación entre el bien y el ente: a.1: *Si el bien añade algo al ente*; a.2: *Si el ente y el bien son convertibles en los supuestos*. Estos dos primeros artículos permiten sustentar los conceptos básicos: el sentido estricto de la noción de ente como *esse* y desde ahí señalar la diferencia de razón entre ente y bien y por lo tanto su convertibilidad real. Aquí concluye el tema en su interés propiamente teológico afirmando la bondad de todas las cosas.

En segundo lugar, la comparación se establece con otro trascendental, la verdad: a.3: *Si el bien es antes que la verdad en el conocimiento*. El hecho de que los trascendentales se diferencien del ente únicamente en la razón y no en la realidad, puede inducir a confusión al estar conceptuados la verdad y la bondad, una como ser de razón y la otra como ser real. Las precisiones obligan a diferenciar dos aspectos del bien, que puede entenderse como realidad deseada (fin) o realidad poseída (perfección). Esta distinción permite dilucidar las cuestiones de prioridad de una respecto a la otra. El interés de la cuestión debatida es estrictamente filosófico.

En tercer lugar, se abordan las relaciones entre Dios y las creaturas, entre el ente subsistente o bien primero y los entes creados bajo la relación de participación (vía de descenso) y el dinamismo del fin (vía de ascenso): a.4: *Si todas las cosas son buenas por la bondad primera*; a.5: *Si el bien creado es bien por su esencia*. Ambas cuestiones presentan un interés filosófico que permite comprender de manera más adecuada racionalmente la relación entre Dios y las creaturas.

Finalmente concluye, a modo de resumen, con una célebre trilogía de San Agustín referida al bien de las creaturas: a.6: *Si el bien creado consiste en el modo, la especie y el orden*. Evidentemente, es una cuestión que está de más y responde únicamente al interés por respetar la autoridad en esta cuestión fronteriza entre teología y filosofía.

EL BIEN

1. Si el bien añade algo sobre el ser.
2. Si el ser y el bien son convertibles entre sí en las cosas reales.
3. Si el bien conforme a la razón es antes que lo verdadero.
4. Si todas las cosas son buenas por la bondad primera.
5. Si el bien creado es bueno por esencia.
6. Si el bien creado consiste en el «modo, especie y orden», como dice Agustín.

ARTÍCULO 1[1]

¿Añade el bien algo al ente?

Parece que el bien añade algo al ente por los siguientes argumentos.

ARGUMENTOS[2]. 1. Todas las cosas son entes por su esencia. Pero la criatura no es buena por su esencia, sino por participación. Luego el bien añade algo real al ente.

DE BONO

1. Utrum bonum aliquid addat super ens.
2. Utrum ens et bonum convertantur secundum supposita.
3. Utrum bonum secundum rationem sit prius quam verum.
4. Utrum omnia sint bona bonitate prima.
5. Utrum bonum creatum sit bonum per suam essentiam.
6. Utrum bonum creatum consistat in modo, specie et ordine, sicut Augustinus dicit.

ARTICULUS PRIMUS

Quaestio est de bono. Et primo quaeritur utrum bonum aliquid addat super ens. Et videtur quod sic: unumquodque enim est ens per essentiam suam; creatura autem non est bona per essentiam, sed per participationem; ergo bonum addit aliquid secundum rem super ens.

---

[1] Lugares paralelos: *In Sent.* I d.1 exp. textus; ib. d.8 q.1 a.3; *De verit* q.1 a.1; *De pot.* q.9 a.7 ad 6; *Summa* 1 q.5 a.1.

[2] Las objeciones recogidas y presentadas en este artículo reflejan en buena medida la doctrina tradicional neoplatónica y parten de un mismo supuesto equivocado: la concepción del ente como el ente común y, como tal, su identificación con la esencia. El planteamiento de Santo Tomás, siguiendo a Avicena y San Alberto, tipifica en cambio al ente formalmente por su esse o acto de ser. Desde la identificación del ente (entendido como ente en común) con la esencia, el bien añadiría al ente (esencia) algo real porque la creatura no es buena por esencia sino por participación (obj.1); añadiría algo positivo y no algo meramente negativo como en el caso del *unum* (obj.2). Esta identificación del ente con la esencia llevaría a malinterpretar a Aristóteles, considerando el bien como un predicamento dentro de un género determinado, la categoría de relación, en contra de la doctrina del propio Aristóteles (obj.3). La identificación del ente con la esencia también llevaría a considerar la difusión con que caracteriza al bien el Pseudo Dionisio *(bonum est diffusivum sui),* como una actividad añadida a la esencia y diferente

2. Puesto que el concepto de bien incluye el de ente y, sin embargo, se distingue de él por la razón, es obligado que el concepto de bien añada algo al concepto de ente. Pero lo que le añade no puede ser una negación, como ocurre con el concepto de uno, que añade la indivisión[3], pues el bien es algo positivo. Luego el bien añade algo positivo al ente, es decir, le añade algo real.

3. Alguien dijo que le añade una relación al fin. Pero se replica que, en tal caso, el bien no sería más que el ente relacionado con otra cosa y esto equivale a colocarlo en el género de los entes relativos. En consecuencia, el bien pertenece a un predicamento concreto. Pero esto va contra el Filósofo que, en *Ética I*[4] coloca el bien en todos los géneros.

4. Como parece colegirse de lo que dice Dionisio en el capítulo IV *De divinis nominibus*[5], el bien es difusivo de sí mismo y del ser. Luego tiene algo por lo que es difusivo. Y, como el difundir es una acción y toda acción procede de una esencia mediante una potencia, se sigue que una cosa se llama buena mediante una potencia sobreañadida a la esencia. Luego el bien añade algo real al ente.

5. La diferencia entre las cosas se acrecienta cuanto más se alejan del uno simple y primero. Ahora bien, en Dios ser y bien son una sola cosa real y se distinguen sólo por la razón. Luego en las criaturas deben distinguirse por algo más que por la razón, es decir, por algo real, pues más allá de la distinción de la razón sólo está la distinción real.

2. Praeterea, cum bonum in ratione sua includat ens et tamen bonum secundum rationem distinguatur ab ente, oportet quod ratio boni addat supra rationem entis; sed non potest dici quod addat super ens aliquam negationem, sicut unum quod addit super ens indivisionem, quia tota ratio boni in positione consistit; ergo aliquid positive addit bonum super ens, et ita videtur quod aliquid realiter addat.

3. Sed dicebat quod addit respectum ad finem. - Sed contra, secundum hoc enim bonum nihil aliud esset quam ens relatum; sed ens relatum concernit determinatum genus entis quod est ad aliquid; ergo bonum est in aliquo uno praedicamento determinato: quod est contra Philosophum in I Ethicorum ubi ponit bonum in omnibus generibus.

4. Praeterea, ut potest accipi ex dictis Dionysii in IV cap. De div. nominibus, bonum est diffusivum sui et esse, ergo per hoc est aliquid bonum per quod est diffusivum: sed diffundere importat actionem quamdam; actio autem ab essentia procedit mediante virtute; ergo aliquid dicitur esse bonum ratione virtutis superadditae ad essentiam; et sic bonum addit aliquid realiter super ens.

5. Praeterea, quanto magis receditur ab uno primo simplici tanto maior in rebus differentia invenitur; sed ens et bonum in Deo sunt unum re, et distinguuntur ratione; ergo in creaturis distinguuntur plus quam ratione et ita distinguuntur re cum supra distinctionem rationis non sit nisi distinctio rei.

---

de la misma (obj.4). En la simplicidad de Dios todo se identifica realmente, en este caso ser y bien, mientras que en las creaturas (se supone que en su esencia) se distinguen realmente (obj.5). Lo mismo se concluye al considerar el bien como un accidente respecto a la esencia (obj.6).

[3] Cf. ARISTÓTELES, *Metaph.* 10 c.4 (1054a23), según la cita de TOMÁS, *In Boet. De Trin.* q.4 a.1 sed c.3.

[4] *Ethic.* 1 c.6 (BK 1096a19 y 23).

[5] § 4 (MG 3,700A; Dion. 168), según TOMÁS, *Summa* 1 q.5 a.4 obj.2.

6. Lo que es accidental se distingue realmente de lo que es esencial en una cosa. Como la bondad de la criatura es accidental, pues de lo contrario no podría perderse, se sigue que el bien añade algo real al ente.

7. Todo lo que informa a otra cosa, le añade algo real, pues nada se informa a sí mismo. Y el bien se llama tal por su información, como se lee en el comentario al *De causis*[6]. Luego el bien añade algo real al ente[7].

8. Nada se determina a sí mismo. Como el bien determina al ente, se sigue que el bien añade algo real al ente.

9. Alguien dijo que el bien determina al ente por parte de la razón. —Pero se contesta que a esa razón o corresponde algo real o no. Si nada real corresponde, se sigue que se trata de una razón vacua y vana; y, si corresponde algo real, estamos ante la tesis de que el bien añade algo real al ente.

10. La especificación de la relación deriva del término con el que relaciona. Ahora bien, el término de la relación que implica el bien es el fin. Por tanto, el bien designa una relación específica y todo ser relacionado es realmente distinto del ser común. Así tenemos que el bien añade algo real al ente.

11. El bien y el ser se intercambian[8] como el hombre y lo risible[9]. Pero lo risible añade algo real al hombre, aunque se intercambie con él, que es una propiedad perteneciente al género de accidentes. Luego el bien añade algo real al ente.

6. Praeterea, accidentalia realiter addunt supra essentiam rei; sed bonitas est rei creatae accidentalis, alias non posset bonitatem amittere; ergo bonum addit aliquid realiter super ens.

7. Praeterea, omne illud quod dicitur per informationem alicuius, addit aliquid realiter super illud, eo quod nihil informatur seipso; sed bonum dicitur per informationem, ut dicitur in commento libri De causis; ergo bonum addit aliquid supra ens.

8. Praeterea, nihil determinatur se ipso; sed bonum determinat ens; ergo bonum addit aliquid super ens.

9. Sed dicebat, quod bonum determinat ens secundum rationem. —Sed contra, aut illi rationi respondet aliquid in re, aut nihil; si nihil, sequetur quod ratio illa sit cassa et vana; si autem aliquid respondet in re, ergo habetur propositum, quod bonum aliquid realiter addat super ens.

10. Praeterea, relatio specificatur secundum id ad quod dicitur; sed bonum dicit relationem ad determinatum terminum, scilicet ad finem; ergo bonum dicit specificam relationem; sed omne ens specificatum addit aliquid realiter super ens commune; ergo et bonum realiter aliquid addit

11. Praeterea, sicut bonum et ens convertuntur, ita homo et risibile; sed risibile, quamvis convertatur cum homine, addit tamen realiter super hominem, scilicet ipsam hominis proprietatem, quae est de genere accidentium; ergo et bonum realiter addit super ens.

---

[6] Comm.18 (17).

[7] Esta objeción presupone la consideración del bien como acto del ente, el cual es concebido a su vez como ente común o esencia, esto es, como potencia. Lo mismo ocurre en las objeciones siguientes, donde el bien es conceptuado como determinación de la esencia, a la que añade algo real (obj.8 y 9). De un modo análogo se razona al considerar al Bien como el ente común, al que se le añade la especificación realmente distinta del fin (obj.10). Finalmente se tipifica al Bien dentro del género de los accidentes, lo que supondría añadir algo realmente diferente a la esencia (obj.11).

[8] Cf. ARISTÓTELES, *Ethic.* 1 c.6 (1096a23).

[9] Cf. PORFIRIO, *Isagoge,* De proprio, según la versión de Boecio (ed. Minio-Paluello, p.20).

LO CONTRARIO se sigue de lo siguiente[10]. 1. Agustín dice que *nosotros somos en la medida en que Dios es bueno y en la misma medida en que somos, somos buenos*[11]. Luego el bien no añade nada al ente.

2. Cuando dos cosas se relacionan entre sí de modo que una añade algo a la otra, sea real o de razón, una cosa puede comprenderse sin referencia a la otra. Pero el ente no puede comprenderse sin el bien. Luego el bien no añade algo real ni de razón al ente. Se prueba la premisa menor: Lo que Dios puede hacer excede lo que el hombre puede comprender. Pero Dios no puede hacer un ente que no sea bueno, pues, por ser, ya es bueno, como está claro en lo que dice Boecio en *De hebdomadibus*[12]. Luego tampoco el entendimiento puede comprenderlo.

SOLUCIÓN[13]. Lo que una cosa añade a otra es de triple género: Un primer género es algo real, extrínseco a la esencia de aquello a lo que se

SED CONTRA est quod Augustinus dicit quod «in quantum Deus bonus est sumus, in quantum vero sumus, boni sumus»; ergo videtur quod bonum non addat aliquid super ens.

2. Praeterea, quaecumque ita se habent quod unum addit super alterum re vel ratione, unum eorum potest intelligi sine altero; sed ens non potest intelligi sine bono; ergo bonum non addit aliquid super ens nec re nec ratione. Probatio mediae: plus potest facere Deus quam homo intelligere; sed non potest Deus facere aliquod ens quod non sit bonum quia hoc ipso quod est a bono bonum est, ut patet per Boetium in lib. De hebdomadibus; ergo nec intellectus potest hoc intelligere.

RESPONSIO. Dicendum est, quod tripliciter potest aliquid super alterum addere: uno modo quod addat aliquam rem quae sit extra essentiam illius rei cui dicitur addi,

---

[10] Santo Tomás en el apartado de objeciones acostumbra a citar algunos Santos Padres para tener la oportunidad de explicar textos difíciles de los mismos. En el sed contra, en cambio, son citados como verdaderas autoridades. La autoridad aducida de la *Doctrina Christiana* de San Agustín alude no a una razón intrínseca o formal sino más bien a una razón extrínseca, de causalidad eficiente, puesto que Dios nos crea sin necesidad. En la *Summa* (1 q.6 a.4), al citar de nuevo a San Agustín afirmando que la bondad de cada cosa buena es Dios mismo, Santo Tomás responde expresamente que esto vale para Dios como causa ejemplar y final de todos los seres, pero no en cuanto causa formal. La cita de Boecio, que sigue a continuación, es expresamente aducida como la demostración de un silogismo: Dios no puede hacer un ente que no sea bueno por la sencilla razón de que llamamos bueno a algo por provenir del bien. Como en el caso anterior, la argumentación es externa: algo es bueno por proceder de Dios, pero no nos dice nada de la bondad formal o intrínseca de lo creado. A pesar de esta limitación se reconoce sin embargo la autoridad de Boecio.

[11] *De doctrina christ.* I c.32 (ML 34,32), según TOMÁS, *Summa* 1 q.5 a.1 sed c. Cf. *Obras completas de San Agustín,* XV (BAC) p.98.

[12] Ed. Peiper, p.172, 114.

[13] Con el fin de tipificar la diferencia que se da entre ente y bien, Santo Tomás conceptúa tres tipos de diferenciación de una cosa o tres modos de añadirle algo que permita diferenciarla: 1. A una cosa o ente se le añade algo realmente distinto, como es el caso de la blancura respecto al cuerpo. La diferencia que se introduce en la cosa es accidental, pero real. 2. Una determinada esencia se concreta mediante su determinación, tal como ocurre en las definiciones en que un género queda determinado o especificado por una diferencia, como es el caso de la razón respecto al género animal. 3. A una cosa se le impone un añadido o diferencia no real sino de razón, como es el caso de la privación. En cuanto negación o privación ésta no tiene realidad o existencia real sino de razón, esto es, la privación es conceptuada como carencia de lo que le es debido. Por lo demás, el modo como aquí se demuestra que el bien es un trascendental del ente, al que no añade nada real sino una mera relación de razón, que es la relación a un apetito, es muy similar a la demostración que usa en *De ver.* q.1 a.1 para demostrar que la verdad es un trascendental. Se trata de un razonamiento perfectamente construido y en sintonía con la doctrina de Aristóteles. Cuando en la Suma de Teología vuelva sobre este mismo tema, lo hará de un modo más compendioso. Cf. *Summa* 1 q.5 a.1. Allí ya no se detiene en explicar

añade, como, por ejemplo, lo blanco añade algo al cuerpo, pues la esencia de la blancura es extrínseca a la del cuerpo. Un segundo género de adición es a modo de limitación y concreción, como, por ejemplo, hombre añade algo a animal, no en el sentido que en el hombre haya algo real fuera de la esencia de animal, pues, en tal caso, habría que decir que no todo el hombre es animal ya que el animal sería sólo una parte del hombre. El animal se limita por el hombre, pues todo lo que determinada y actualmente se contiene en la razón de hombre, está ya implícita y como potencialmente en la razón de animal. Al igual que de la razón de hombre es tener un alma racional, de la razón de animal es tener alma, sin determinar si es racional o irracional. Pues bien, esa determinación, en virtud de la cual el hombre añade algo al animal, se funda en algo real. Un tercer género de adición es una adición sólo por parte de la razón, es decir, cuando la razón expresa algo en una cosa, que no expresa en la otra, pero eso no es algo real sino sólo lo pone la razón, ya sea que aquello que la distingue sea por limitación o sin ella. Por ejemplo, el concepto de ciego añade algo al de hombre, que es la ceguera, la cual no es una naturaleza realmente existente, sino un ente de razón que significa una privación. Así, el concepto de hombre se limita, pues no todos los hombres son ciegos, mientras que, si decimos ciego al topo [14], no limitamos por ello su naturaleza.

Pues bien, no puede ocurrir que al ente universal se añada algo del primer género, aunque sí cabría respecto a un ente particular, ya que no hay nada natural fuera de la esencia del ente universal aunque sí lo haya fuera de un ente concreto. Puede ocurrir que se añada algo al ente del

sicut album addit aliquid super corpus, quia essentia albedinis est praeter essentiam corporis. Alio modo dicitur aliquid addere super alterum per modum contrahendi et determinandi, sicut homo addit aliquid super animal, non quidem ita quod sit in homine aliqua res quae sit penitus extra essentiam animalis, alias oporteret dicere quod non totum quod est homo esset animal, sed animal esset pars hominis; sed animal per hominem contrahitur, quia id quod determinate et actualiter continetur in ratione hominis, implicite et quasi potentialiter continetur in ratione animalis; sicut de ratione hominis est quod habeat animam rationalem, de ratione autem animalis est quod habeat animam, non determinando ad rationalem vel non rationalem; ista tamen determinatio ratione cuius homo super animal addere dicitur, in aliqua re fundatur. Tertio modo dicitur aliquid addere super alterum secundum rationem tantum, quando scilicet aliquid est de ratione unius quod non est de ratione alterius, quod tamen nihil est in rerum natura sed in ratione tantum, sive per illud contrahatur id cui dicitur addi, sive non: caecum enim addit aliquid super hominem, scilicet caecitatem, quae non est aliquid ens in natura, sed rationis tantum ens est comprehendentis privationes; et per hoc homo contrahitur, non enim omnis homo caecus est; sed cum dicimus talpam caecam, non fit per hoc additum aliqua contractio.

Non autem potest esse quod super ens universale aliquid addat aliquid primo modo, quamvis illo modo possit fieri additio super aliquod ens particulare; nulla enim res naturae est quae sit extra essentiam entis universalis quamvis aliqua res sit extra

---

el paralelismo entre verdad y bondad. Razonando sobre este triple modo de diferenciación concluye: En primer lugar, el bien no añade nada realmente distinto al ente pues ninguna realidad existe fuera del ente. En segundo lugar, el ente como género se concreta o determina por sí mismo, sin añadidos externos, en diez categorías o modos diferentes de ser. En tercer lugar, el bien no puede añadir nada real al ente sino algo según la razón, esto es, una negación —como es el caso del *unum*— o una relación.

[14] Ejemplo tomado de ARISTÓTELES, *Metaph.* 5 c.22 (1022b22ss).

segundo género, pues el ente puede limitarse por los diez tipos de géneros por los que se le añade algo, si bien lo añadido no es un accidente o una diferencia ajena a su esencia, sino un modo de ser que se fundamenta en su misma existencia. En nuestro caso, el bien no añade algo al ente, ya que el bien, como el ente, está igualmente presente en los diez géneros, como se demuestra en *Ethic. I*[15].

Por consiguiente, es obligado decir que el bien o no añade nada al ente o le añade sólo algo de razón. Si fuera algo real, debería ser una limitación del ser a un género especial. Pero como la razón de ser es lo primero que se capta en el concepto del entendimiento, como dice Avicena[16], es obligado que cualquier otro nombre, o es sinónimo de ente, lo cual no se aplica al bien, pues cuando decimos ente bueno no decimos una tautología, o le añade algo distinto al menos según la razón. Tenemos, por tanto, que el bien, al no ser limitación del ente a un género, le añade algo distinto por la razón.

Lo que es distinto sólo por la razón, lo es de doble modo: o es negación o es relación. Todo lo que se expresa en absoluto significa algo realmente existente. Así, al ente, que es lo primero que concibe el entendimiento, le añade lo uno algo distinto sólo por la razón, a saber, la negación, pues decir uno equivale a decir ente indiviso[17]. En cambio, la verdad y el bien dicen algo positivo, por lo que aquello que añaden debe ser sólo una relación de razón. Y se entiende por relación sólo de razón aquella que, según el Filósofo en *Metafísica V*[18], hace referencia a algo de lo que no depende, sino más bien lo contrario, pues la misma relación es una dependencia, como sucede en la relación entre ciencia y lo escible, y

essentiam huius entis. Secundo autem modo inveniuntur aliqua addere super ens quia ns contrahitur per decem genera, quorum unumquodque addit aliquid super ens, on quidem aliquod accidens vel aliquam differentiam quae sit extra essentiam entis ed determinatum modum essendi qui fundatur in ipsa essentia rei. Sic autem bonum on addit aliquid super ens, cum bonum dividatur aequaliter in decem genera ut ens, ut patet in I Ethicorum.

Et ideo oportet quod vel nihil addat super ens vel addat aliquid, quod sit in ratione tantum; Si enim adderet aliquid reale oporteret quod per rationem boni contraheretur ens ad aliquod speciale genus. Cum autem ens sit id quod primo cadit in conceptione intellectus, ut Avicenna dicit, oportet quod omne aliud nomen vel sit synonymum enti, quod de bono dici non potest cum non nugatorie dicatur ens bonum, vel addat aliquid ad minus secundum rationem: et sic oportet quod bonum ex quo non contrahit ens addat aliquid super ens quod sit rationis tantum.

Id autem quod est rationis tantum non potest esse nisi duplex, scilicet negatio et aliqua relatio. Omnis enim positio absoluta aliquid in rerum natura existens significat. Sic ergo supra ens, quod est prima conceptio intellectus, unum addit id quod est rationis tantum, scilicet negationem: dicitur enim unum quasi ens indivisum; sed verum et bonum positive dicuntur unde non possunt addere nisi relationem quae sit rationis tantum. Illa autem relatio, secundum Philosophum in V Metaphysicae, invenitur esse rationis tantum, secundum quam dicitur referri id quod non dependet ad id ad quod refertur, sed e converso, cum ipsa relatio quaedam dependentia sit, sicut

---

[15] ARISTÓTELES, *Ethic.* 1 c.6 (1096a19 y 23).

[16] Cf. *Metaph.* 1 c.6 (f.72rbA).

[17] Cf. ARISTÓTELES, *Metaph.* 10 c.4 (1054a23), según cita de TOMÁS, *In Boet. De Trin.* q.4 a.1 sed c.3.

[18] *Metaph.* 5 c.17 (1020b26ss).

no al revés. Por ello, la relación de la ciencia a lo escible es real, mientras que la de lo escible a la ciencia es sólo de razón y, así, el Filósofo dice[19] que llamamos a lo escible una cosa relacionada, no porque él mismo se refiera a otra, sino porque otra se refiere a él. Esto mismo sucede en todas las cosas que se interrelacionan como la medida y lo medido o lo perfectivo y lo perfectible. Es necesario, pues, que la verdad y el bien añadan a la comprensión del ente una relación del tipo de lo perfectivo[20].

Y en todo ente hay que diferenciar dos cosas, que son su misma razón específica y la existencia por la que el ente subsiste en esa especie. En consecuencia, un ente puede ser perfectivo de doble modo: de un primer modo, bajo la razón de su especie y, en este caso, el ente perfecciona el entendimiento al captar la razón de ente, pero sin que el ente se haga presente en sí mismo al entendimiento. Según este modo de perfeccionar, la verdad añade algo al ente, pues la verdad está en el entendimiento, como dice el Filósofo en *Metafísica VI*[21], y en tanto el ser se dice verdadero en cuanto se adecua o es adecuable al entendimiento, por lo cual todos[22] los que rectamente definen la verdad no pueden prescindir del entendimiento. Conforme a un segundo modo, el ente es perfectivo de otro no sólo según la razón de especie, sino también según la existencia que tiene en la realidad. Éste es el modo como el bien es perfectivo, pues el bien está en las cosas, como dice el Filósofo en *Metafísica VI*[23]. Bajo el aspecto en que un ente es perfectivo y consumativo de otro, tiene razón de fin respecto de aquello que perfecciona. De ahí que quienes rectamente

patet in scientia et scibili, sensu et sensibili; scientia enim dependet a scibili, sed non e converso. Unde relatio qua scientia refertur ad scibile est realis, relatio vero qua scibile refertur ad scientiam est rationis tantum; dicitur enim scibile relatum secundum Philosophum non quia ipsum referatur sed quia aliud referatur ad ipsum. Et ita est in omnibus aliis quae se habent ut mensura et mensuratum, vel perfectivum et perfectibile. Oportet igitur quod verum et bonum super intellectum entis addant respectum perfectivi.

In quolibet autem ente est duo considerare, scilicet ipsam rationem speciei et esse ipsum quo aliquid subsistit in specie illa. Et sic aliquod ens potest esse perfectivum dupliciter: uno modo secundum rationem speciei tantum, et sic ab ente perficitur intellectus qui percipit rationem entis, nec tamen ens est in eo secundum esse naturale; et ideo hunc modum perficiendi addit verum super ens: verum enim est in mente, ut Philosophus dicit in VI Metaphysicae, et unumquodque ens in tantum dicitur verum in quantum est conformatum vel conformabile intellectui; et ideo omnes recte diffinientes verum ponunt in eius diffinitione intellectum. Alio modo ens est perfectivum alterius non solum secundum rationem speciei sed etiam secundum esse quod habet in rerum natura, et per hunc modum est perfectivum bonum; bonum enim in rebus est, ut Philosophus dicit in VI Metaphysicae. In quantum autem unum ens secundum esse suum est perfectivum alterius et consummativum, habet rationem finis respectu illius quod ab eo perficitur; et inde est quod omnes recte diffinientes bonum ponunt in ratione eius aliquid quod pertinet ad habitudinem finis: unde Philosophus dicit in I Ethicorum, quod «bonum optime diffinierunt dicentes, quod

---

[19] Cf. *Metaph.* 5 c.17 (1021a29).

[20] En la Suma de Teología dirá lo mismo con gran concisión: «al igual que el bien añade al ente la razón de apetibilidad, la verdad le añade la comparación al entendimiento». *Summa* 1 q.16 a.3.

[21] *Metaph.* 6 c.4 (1027b25).

[22] Parece hacer referencia, entre otros, a Agustín, Avicena, Alberto, Maimónides y Anselmo.

[23] *Metaph.* 6 c.4 (1027b25).

definen el bien, hagan expresa referencia a algo que se comporta como fin[24]. Por eso, el Filósofo en *Ética I*[25], dice que *muy bien definieron el bien quienes dijeron que era aquello que apetecen todas las cosas.* Por consiguiente, se dice bueno primaria y principalmente el ente perfectivo de otro a modo de fin suyo; y secundariamente se dice bueno lo que conduce al fin, como acontece en lo útil, que se llama bueno porque puede ayudarnos a alcanzar un fin, como lo sano lo es no sólo por tener salud en sí mismo sino porque produce, conserva y significa la salud[26].

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. Al primero hay que responder que, supuesto que el ente se denomina así de modo absoluto pero el bien añade una formalidad de causa final, basta considerar sólo la esencia de algo para llamarla ente, pero no para llamarla buena. Al igual que en cualquier tipo de causas, la condición de causa segunda depende de la condición de la causa primera, pero la condición de la causa primera no depende de ninguna otra, así también en las causas finales los fines secundarios participan la condición de causa final derivadamente del fin último, mientras que el fin último tiene esa condición por sí mismo. De ahí que la esencia de Dios, que es fin último de toda realidad, basta para que Dios se llame bueno por orden a ésta, pero la mera afirmación de la esencia de la criatura no basta para llamarla buena si no se la refiere a Dios como a causa final. Por lo mismo, no se llama buena por esencia, sino por participación, a saber, bajo el aspecto de la esencia considerada por la

bonum est quod omnia appetunt». Sic ergo primo et principaliter dicitur bonum ens perfectivum alterius per modum finis; sed secundario dicitur aliquid bonum quod est ductivum in finem, prout utile dicitur bonum vel quod natum est consequi finem, sicut et sanum dicitur non solum habens sanitatem, sed et faciens et conservans et significans.

1. Ad primum igitur dicendum quod cum ens dicatur absolute, bonum autem superaddat habitudinem causae finalis, ipsa essentia rei absolute considerata sufficit ad hoc quod per eam aliquid dicatur ens, non autem ad hoc quod per eam dicatur aliquid bonum. Sicut enim in aliis generibus causarum habitudo secundae causae dependet ex habitudine causae primae, primae vero causae habitudo non dependet ex aliquo alio, ita etiam est in causis finalibus quod secundi fines participant habitudinem causae finalis ex ordine ad ultimum finem, ipse autem ultimus finis habet hanc habitudinem per seipsum. Et inde est quod essentia Dei qui est ultimus finis rerum, sufficit ad hoc quod per eam Deus dicatur bonus; sed essentia creaturae posita nondum dicitur res bona nisi ex habitudine ad Deum ex qua habet rationem causae finalis. Et pro tanto dicitur quod creatura non est bona per essentiam sed per par-

---

[24] El concepto de bien se identifica con el de la causa final. Y este concepto no añade nada real al ente, sino que es el término de una relación, que sí es real, de un apetito a su objeto. También en este texto se recoge la distinción entre fin último y fin intermedio, que tiene mucho relieve en la moral.

[25] C.1 (1094a3), según la traducción del Lincolnense (ed. Gauthier, p.141). En otro lugar apuntó el significado de esta definición, a saber: «no hay que entenderlo como si todo bien fuera apetecido por todos, sino en el de que todo lo apetecido es en razón de ser bueno». *Summa* 1 q.6 a.2 ad 2. Santo Tomás trae a colación esta definición casi siempre que habla del bien, pues la considera óptima definición (cf. *De malo* 1 q.1; *In Ethic.* 1 lect.1 n.9). En las dos Sumas se cita más de veinte veces, según el índice de la Leonina. La apetibilidad es el mismo ser del bien: «bonum *proprie* est aliquid in quantum est appetibile» *(De malo* q.1 a.1); «bonum *de se* habet rationem concupiscibilis» (2-2 q.122 a.6 ad 4); «bonum *in quantum huiusmodi* diligibile est» *(Cont. Gent.* 4 c.92).

[26] Cf. ARISTÓTELES, *Topic.* 7 c.3 (153b36ss).

razón como algo diferente a su relación a Dios, a quien como fin se ordena y por la que se expresa la razón de causa final. En cambio, si hablamos bajo el aspecto de que la criatura es buena por esencia, entonces no puede prescindirse de su relación a la bondad de Dios. Y esto último es a lo que se refiere Boecio en su libro *De hebdomadibus*[27].

2. A lo segundo hay que responder que por negación no sólo se entiende algo que es sólo por la razón, sino cualquier tipo de relación, como se ha dicho.

3. A lo tercero hay que responder que toda relación real está en un género determinado, pero las relaciones no reales se encuentran en cualquier ente.

4. A lo cuarto se responde que difundir, en sentido amplio, se dice de todo tipo de causa, como sucede con influir y hacer, o cosas semejantes, pero, si se usa con propiedad la palabra, es propio sólo de la causa eficiente. Pues bien, cuando se dice que el bien por su misma razón es difusivo, no hay que entender esa difusión como una operación de la causa eficiente, sino de la causa final. En tal caso, la difusión no opera mediante una potencia sobreañadida, pues es la difusión propia de la causa final y no de la causa agente. Y esto tanto porque la causa eficiente, en cuanto tal, no es medida y perfección de lo causado, sino más bien su principio, como también porque el efecto participa la causa eficiente sólo por una semejanza en la forma, mientras que la cosa alcanza el fin en todo su ser. Y en esto consiste la razón de bien[28].

5. A lo quinto hay que responder que las cosas pueden ser una realmente en Dios de doble modo: de un primer modo, por parte de

ticipationem: uno modo scilicet in quantum ipsa essentia secundum rationem intelligendi consideratur ut aliud quid quam habitudo ad Deum, a qua habet rationem causae finalis et ad quem ordinatur ut ad finem; sed secundum alium modum creatura potest dici per essentiam bona in quantum scilicet essentia creaturae non invenitur sine habitudine ad Dei bonitatem; et hoc intendit Boetius in libro De hebdomadibus.

2. Ad secundum dicendum, quod non solum negatio dicit id quod est rationis tantum sed etiam quaedam relatio, ut dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod omnis relatio realis est in genere determinato, sed relationes non reales possunt circuire omne ens.

4. Ad quartum dicendum quod diffundere, licet secundum proprietatem vocabuli videatur importare operationem causae efficientis, tamen largo modo potest importare habitudinem cuiuscumque causae, sicut influere et facere et alia huiusmodi. Cum autem dicitur quod bonum sit diffusivum secundum sui rationem, non est intelligenda diffusio secundum quod importat operationem causae efficientis sed secundum quod importat habitudinem causae finalis; et talis diffusio non est mediante aliqua virtute superaddita: dicit autem bonum diffusionem causae finalis et non causae agentis, tum quia efficiens in quantum huiusmodi non est rei mensura et perfectio sed magis initium, tum etiam quia effectus participat causam efficientem secundum assimilationem formae tantum, sed finem consequitur res secundum totum esse suum; et in hoc consistebat ratio boni.

5. Ad quintum dicendum quod dupliciter aliqua possunt esse unum in Deo secundum rem: uno modo ex parte eius in quo sunt tantum et non ex propria ratione,

---

[27] Cf. antes nota 9.

[28] En la respuesta aclara que el principio *bonum est diffusivum sui* no hay que entenderlo en términos de causa eficiente o acción sobreañadida y distinta del agente, sino como causa final ya que sólo desde este punto de vista es perfección del ser, mientras que como causa eficiente sólo implica la actualidad de la forma.

aquel en quien están y no por su propia razón, como sucede con la ciencia y la potencia, las cuales en sí mismas no son realmente lo mismo, sino por ser de Dios. Lo que de este modo es una cosa realmente en Dios, en las criaturas difieren realmente. De un segundo modo, por la misma razón de lo que es una misma cosa realmente en Dios y, en este caso, el bien y el ente son realmente una cosa en Dios, pues de la razón de bien es no diferir realmente del ente. Por tanto, allí donde se encuentran el bien y el ente, son realmente idénticos.

6. A lo sexto hay que responder que, al igual que el ser designa algo esencial y algo accidental, también y del mismo modo el bien. Y del mismo modo que una cosa pierde su bondad, pierde también su ser esencial y accidental.

7. A lo séptimo hay que responder que, en virtud de la relación antes referida, puede suceder que el bien según la razón informe o determine al ente.

8. Lo octavo ya está respondido en lo anterior.

9. A lo noveno hay que responder que algo corresponde realmente a la razón, a saber, la dependencia del fin de lo que es por el fin. Es lo mismo que sucede también en todas las relaciones de razón.

10. A lo décimo hay que responder que, aunque el bien signifique una relación especial al fin, sin embargo tal relación conviene a todo ente y no añade nada real al ente. Luego no prueba el argumento.

11. A lo undécimo hay que responder que, si bien lo risible se intercambia con el hombre, sin embargo añade algo extraño al hombre y a su esencia. En consecuencia, nada puede añadirse al ente, como se ha dicho.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS EN CONTRA. 1. A lo primero, hay que decir que estamos conformes que el bien no añade nada real al ente.

sicut scientia et potentia; non enim scientia ex hoc quod scientia est idem quod potentia secundum rem, sed ex hoc quod est divina; et quae sic sunt unum re in Deo in creaturis inveniuntur differre secundum rem. Alio modo ex ipsa ratione eorum quae dicuntur esse unum realiter in Deo, et sic bonum et ens sunt unum in Deo realiter, quia de ratione boni est quod non differat secundum rem ab ente; et ideo ubicumque invenitur bonum et ens, sunt idem secundum rem.

6. Ad sextum dicendum quod sicut ens est quoddam essentiale et quoddam accidentale, ita et bonum quoddam accidentale et quoddam essentiale; et eodem modo amittit aliquid bonitatem sicut esse substantiale vel accidentale.

7. Ad septimum dicendum quod ex habitudine praedicta contingit quod bonum secundum rationem dicatur ens informare vel determinare.

8. Unde patet responsio ad octavum.

9. Ad nonum dicendum quod isti rationi aliquid respondet in re, scilicet realis dependentia eius quod est ad finem ad finem ipsum, sicut est et in aliis relationibus rationis.

10. Ad decimum dicendum quod quamvis bonum dicat aliquam specialem habitudinem, scilicet finis, tamen ista habitudo competit cuilibet enti nec ponit aliquid secundum rem in ente; unde ratio non sequitur.

11. Ad undecimum dicendum quod risibile quamvis convertatur cum homine, tamen addit aliquam naturam extraneam super hominem, quae est praeter essentiam hominis; sic autem nihil potest addi super ens, ut dictum est.

1. Primum vero quod in contrarium obiicitur concedimus, quod bonum non addit secundum rem supra ens.

2. A lo segundo, que defiende que el bien no añade ni siquiera según la razón al ente, se responde que algo puede entenderse sin otro de doble modo: de un primer modo, que en el mismo enunciado uno se entienda sin el otro. En este aspecto, todo lo que el entendimiento puede entender sin lo otro, lo puede hacer Dios. Y entonces el ente no puede entenderse sin el bien, como si el entendimiento entendiera que algo es ente y no es bueno. De un segundo modo, algo puede entenderse sin otro a modo de una definición, es decir, que se entienda una cosa sin entender simultáneamente la otra, como, por ejemplo, que se entienda el animal sin entender al hombre y demás especies animales. En este aspecto, cabe entender el ente sin entender el bien. Pero de ahí no se sigue que Dios pueda hacer el ente sin el bien, pues el mismo hacer ya es traer algo a la existencia[29].

Artículo 2[30]

¿Son convertibles ente y bien en cualquier realidad?

Parece que no son convertibles por las siguientes razones[31].

Argumentos. 1. Los opuestos se hacen por definición dentro de una misma cosa[32]. El bien y el mal son opuestos. Y sucede que el mal no existe en todas las cosas, pues, como dice Avicena[33], el mal no existe más allá del orbe de la luna. Luego tampoco existe allí el bien y, en consecuencia, no son convertibles.

2. Secundum vero probat quod nec etiam secundum rationem, ideo ad secundum dicendum quod dupliciter potest intelligi aliquid sine altero: uno modo per modum enuntiandi, dum scilicet intelligitur unum esse sine altero; et hoc modo quidquid intellectus potest intelligere sine altero Deus potest facere: sic autem ens non potest intelligi sine bono, ut scilicet intellectus intelligat aliquid esse ens et non esse bonum; alio modo potest intelligi aliquid sine altero per modum diffiniendi, ut scilicet intelligatur unum non cointellecto altero, sicut animal intelligitur sine homine et omnibus aliis speciebus; et sic ens potest intelligi sine bono. Nec tamen sequitur quod Deus possit facere ens sine bono, quia hoc ipsum quod est facere est producere aliquid in esse.

Articulus secundus

Secundo quaeritur utrum ens et bonum convertantur secundum supposita. Et videtur quod non: opposita nata sunt circa idem fieri; bonum autem et malum sunt opposita; cum igitur malum non sit natum in omnibus esse, quia, ut Avicenna dicit, ultra orbem Lunae non est malum, videtur quod nec bonum in omnibus entibus inveniatur; et ita bonum cum ente non convertitur.

---

[29] Una cosa es el ámbito de la esencia expresada en la definición y otra el ámbito de la realidad. Así tenemos que desde el punto de vista de la esencia, el animal pueda ser definido sin el hombre. Pero de ahí no se sigue en el orden de la realidad que pueda Dios hacer un ente real sin hacer el bien, puesto que el hacer mismo es producir algo en el ser.

[30] Lugares paralelos: *In Sent.* I d.8 q.1 a.3; *Summa* 1 q.5 a.3; *In Boet. De hebdom.* lect.3; *Cont. Gent.* 2 c.41; ibid., 3 c.20.

[31] El artículo segundo da pie para deshacer varios sofismas procedentes de confundir el orden lógico con el real o el ser actual con el potencial. En el orden lógico se presentan el bien y el mal como opuestos o contrarios. Pero en el orden real su oposición viene determinada por la privación de lo que le corresponde habitualmente o le es debido.

[32] Cf. *De verit.* q.15 a.3.

[33] Cf. *De verit.* q.5 a.4.

2. Todas las cosas que se relacionan entre sí de modo que una tenga mayor extensión que otra, no son convertibles. Y sucede que el bien tiene mayor extensión que el ente, como dice Máximo el Comentador[34] a propósito del capítulo IV *De divinis nominibus*, pues el bien se extiende a los no entes que pasan a existir por el bien. Luego no son convertibles el ente y el bien[35].

3. El bien es una perfección cuya aprehensión es deleitable, como dice Algacel[36]. Pero no todo ente posee perfección, por ejemplo, la materia prima que no tiene ninguna perfección[37]. Luego no todo ente es bueno[38].

4. En las matemáticas hay un ente, pero no hay un bien, como dice el Filósofo en *Metafísica III*[39]. Luego no son convertibles el bien y el ente.

5. En el libro *De causis* se dice que *el ser es la primera de las criaturas*[40]. Ahora bien, según el Filósofo en los *Predicamentos*, *lo primero es aquello que no es convertible con su consecuencia*[41]. Luego el bien, que es consecuencia, no es convertible con lo primero, que es el ente y, por tanto, el bien y el ente no son convertibles.

6. Lo divisible no es convertible con una de sus divisiones, por ejemplo el animal con el racional. Como el ente se divide en bueno y malo, pues hay muchas cosas malas, se sigue que el bien y el ente no son convertibles[42].

2. Praeterea, quaecumque ita se habent quod unum ad plura se extendit quam aliud, non sunt convertibilia ad invicem; sed, sicut in IV cap. De divin. nominibus dicit commentator Maximus, bonum extendit se ad plura quam ens, extendit enim se ad non entia quae per bonum vocantur in esse; ergo bonum et ens non sunt convertibilia.

3. Praeterea, sicut Algazel dicit, bonum est perfectio cuius apprehensio est delectabilis; sed non omne ens habet perfectionem, materia enim prima non habet perfectionem aliquam; ergo non omne ens est bonum.

4. Praeterea, in mathematicis est ens; non autem ibi est bonum, ut patet per Philosophum in III Metaphysicae; ergo bonum et ens non convertuntur.

5. Praeterea, in libro De causis dicitur, quod «prima rerum creatarum est esse»; sed secundum Philosophum in Praedicamentis «prius est a quo non convertitur consequentia»; ergo ab ente non convertitur consequentia ad bonum, et ita bonum et ens non convertuntur.

6. Praeterea, divisum non convertitur cum aliquo dividentium, sicut animal cum rationali; sed ens dividitur per bonum et malum cum multa entia mala dicantur; ergo bonum et ens non convertuntur.

---

[34] Cf. *Scholia* cap.5 § 1 (MG 4,309B).

[35] Confundiendo el orden lógico y el real se dice que el bien se extiende a los no entes, como es el caso de Dios que ama a las criaturas que aún no existen. En la respuesta se precisa que el bien se extiende a los no entes por la causalidad (creación), no por la predicación.

[36] Cf. *Metaph.* P.I tr.5 (Muckle) p.129.

[37] Cf. ARISTÓTELES, *Metaph.* 7 c.2 (1029a20).

[38] La confusión del ser actual y el ser potencial lleva a conceptuar la materia prima como existente y carente de perfección o de bien. Advirtiendo la distinción se indicará en la respuesta que la materia es perfecta y buena «en potencia» como corresponde a su realidad potencial.

[39] *Metaph.* 3 c.4 (996a35).

[40] Proposit.4.

[41] Cap.12 (14a34), según la versión de Boecio (Minio-Paluello, p.37).

[42] Si los entes se dividen en buenos y malos, el ente y el bien no son convertibles, pues algunos entes son malos. Es clara la transposición del orden lógico al real: ciertamente, los entes pueden dividirse lógicamente en buenos y malos, pero de ahí no se sigue que en el orden real el ente no sea convertible con el bien, ya que los malos no lo serían por razón de su ser sino de su privación.

7. A la privación también la llama ente en un cierto modo el Filósofo en *Metaphys. IV*[43]. Y, sin embargo, no es un bien, pues de serlo, el mal sería un bien, pues consiste en una privación[44]. Luego el ente y el bien no son convertibles.

8. Las cosas se llaman buenas porque derivan de un bien que es Dios, como dice Boecio en *De hebdomadibus*[45]. Ahora bien, la bondad de Dios es su misma sabiduría y justicia. Por tanto y por la misma razón, todo lo que deriva de Dios sería sabio y justo, lo cual es evidentemente falso. Luego también lo primero, es decir, que todas las cosas son buenas.

LO CONTRARIO consta por lo siguiente. 1. Todo tiende a lo que le es semejante. Y como *todo ente tiende al bien,* como dice Boecio en *De hebdomadibus*[46], se sigue que todo ente es bueno y que no puede ser bueno si no existe. Por tanto, bien y ente son convertibles.

2. Del bien no puede derivar más que el bien. Como todo ente procede de la bondad divina[47], todo ente es bueno. Y así se concluye lo mismo.

RESPUESTA. Puesto que la razón de bien consiste en que una cosa es perfectiva de otra a modo de fin, todo aquello que posee razón de fin, tiene también razón de bien[48]. Y de la razón de fin son dos cosas, a saber,

7. Praeterea, privatio etiam, secundum Philosophum in IV Metaphysicae, dicitur ens quodam modo; sed nullo modo potest dici bonum, alias malum, cuius ratio in privatione consistit, esset bonum; ergo bonum et ens non convertuntur.

8. Praeterea, secundum Boetium in libro De hebdomadibus, propter hoc omnia dicuntur esse bona, quia sunt a bono quod est Deus; sed bonitas Dei est ipsa sua sapientia et sua iustitia; ergo eadem ratione, omnia quae sunt a Deo, essent sapientia et iusta, quod est falsum; ergo et primum, scilicet quod omnia sint bona.

SED CONTRA, nihil tendit nisi in suum simile; sed «omne ens tendit in bonum» ut Boetius dicit in lib. De hebdomadibus; ergo omne ens est bonum; nec potest aliquid esse bonum nisi aliquo modo sit; ergo bonum et ens

2. Praeterea, a bono non potest aliquid esse nisi bonum; sed omne ens procedit a divina bonitate; ergo omne ens est bonum, et sic idem quod prius.

RESPONSIO. Dicendum quod cum ratio boni in hoc consistat quod aliquid sit perfectivum alterius per modum finis, omne illud quod invenitur habere rationem finis

---

[43] *Metaph.* 4 c.1 (1003b5), según interpreta AVERROES, ibid., comm.2 (VIII, 65L-M), como recoge TOMÁS, *In Sent.* I d.46 a.2 ad 1.

[44] Cf. *De verit.* q.2 a.5.

[45] Edición de Peiper, p.170, 35.

[46] Edición de Peiper, p.170, 53.

[47] Cf. aquí, obi.8.

[48] La explicación del bien a través del concepto de causalidad final está ya presente en estos primeros escritos de Sto. Tomás y será desarrollada posteriormente como una doctrina propia de su metafísica de la causalidad. Es fácil comprender el relieve de esta doctrina en los fundamentos metafísicos de la moral. «Puesto que el bien es lo que apetecen todas las cosas, y esto pertenece a la razón de fin, se sigue manifiestamente que el bien importa razón de fin», dice en *Summa* 1 q.5 a.4. Cf. también *In Metaph.* 2 lect.4 n.317; *In De div. nom.* 3 n.87; *Cont. Gent.* 1 cap.37. Lo sugiere la etimología de «appetere» *(quod omnia appetunt)*: «appetere nihil aliud est quam aliquid petere, quasi tendere in aliquid ad ipsum ordinatum». *De verit.* q.22 a.1; cf. *In De anima* lect.15 n.821; *In Ethic.* 1 lect.1. El modo de causalidad propio de la causa final es el ser apetecida o deseada: «influere causae finalis est appeti et desiderari». *De verit.* q.22 a.2; cf. *Cont. Gent.* 1 c.75; *Summa* 1-2 q.2 a.5 obi.3. El agente es tal por la causalidad final o por

que sea apetecido o deseado por quienes todavía no han alcanzado el fin y que sea amado y deleitable por quienes están en el fin, porque es de la misma razón tender a un fin y descansar en él, como es la misma razón de movimiento de la piedra el caer a un sitio y llegar a él. Pues bien, estas dos cosas competen al ser. Lo que todavía no participa del ser, tiende al mismo por apetito natural, y, así, la materia apetece la forma, como dice el Filósofo en *Física I*[49]. Y, a su vez, lo que ya posee el ser, naturalmente lo ama y conserva con toda su fuerza. De ahí que Boecio diga en *De consolatione III* que *la providencia divina otorgó a las cosas creadas por ella el tener una causa máxima de permanecer, de modo que, hasta donde pueden, desean permanecer naturalmente; por ello, no hay razón alguna para que dudes de que todo lo que existe desea por naturaleza permanecer constantemente y evitar la propia destrucción*[50]. Pues bien, el mismo existir ya tiene razón de bien, por lo que, así como es imposible que un ente no tenga existencia, también es obligado que todo ente sea bueno en la medida en que tiene existencia, si bien algunos existentes sobreañaden otras muchas razones de bien a la de su propia subsistencia[51]. Y, por

habet etiam rationem boni. Duo autem sunt de ratione finis; ut scilicet sit appetitum vel desideratum ab his quae finem nondum attingunt, et ut sit dilectum et quasi delectabile ab his quae finem participant, cum eiusdem rationis sit tendere in finem et in fine quodammodo quiescere, sicut per eamdem naturam lapis movetur ad medium, et quiescit in medio. Haec autem duo inveniuntur competere ipsi esse. Quae enim nondum esse participant in esse quodam naturali appetitu tendunt; unde et materia appetit formam, secundum Philosophum in I Physicorum. Omnia autem quae iam esse habent illud esse suum naturaliter amant et ipsum tota virtute conservant; unde Boetius dicit in III De consolatione «Dedit divina providentia creatis a se rebus hanc vel maximam manendi causam tu, quoad possunt, naturaliter manere desiderent; quare nihil est quod ullo modo queas dubitare, cuncta quae sunt appetere naturaliter constantiam permanendi, devitare perniciem». Ipsum igitur esse habet rationem boni, unde sicut impossibile est quod sit aliquid ens quod non habeat esse, ita necesse est ut omne ens sit bonum ex hoc ipso quod esse habet, quamvis etiam et in quibusdam entibus multae aliae rationes bonitatis superaddantur supra suum

---

el bien: «Nam agens est causa in quantum agit, non autem agit nisi causa finis. Unde ex fine habet suam causalitatem efficientem». *In Metaph.* 5 lect.2 n.775. Por el fin todas las causas son causas en activo: «...ab ipso (fine) omnes causae habent quod sint causae in actu». *Cont. Gent.* 3 c.18. En una palabra, la causa final o el bien es «potissima inter alias causas..., aliarum causarum causa». *In Phys* 3 lect.5 n.11; cf. *In De div. nom.* 1 lect.3 n.87.

[49] *Phys.* 1 c.15 (192a18ss).

[50] Prosa 11 (ML 63,774B).

[51] La participación del *actus essendi* es proporcionada a la capacidad ontológica de la esencia que lo recibe, la cual ejerce de principio de limitación del *actus essendi* y de composición en el ente. En este sentido, el ente ofrece un doble aspecto en su dinamismo: por un lado es una esencia ya actuada o perfeccionada (perfección primera) en su ser y por otro es ulteriormente actuable o perfectible (perfección segunda). Esta perfectibilidad o potencialidad está actuada entitativamente por el mismo actus essendi participado. El dinamismo del *actus essendi* iniciado desde la causa final es lo que se denomina inclinación *(inclinatio)* o motivo que mueve o actúa la potencia operativa del ente. Esta inclinación, en cuanto perteneciente a una naturaleza y proporcionada a la misma, es denominada *appetitus* o deseo natural que relaciona al sujeto perfectible con la perfección que le es propia. Por otra parte, esa doble perspectiva de la actualidad del ente participado permite comprender la doble dimensión del bien: en cuanto apetecido, es decir, en su razón de fin deseado por quien todavía no lo posee, y en cuanto poseído o alcanzado. Ambas dimensiones competen al mismo ente en razón de su participación del acto de ser. Así, por un lado todo ente es bueno en razón de su participación formal o intrínseca del acto de ser. Todo ente tiene en sí mismo, intrínsecamente, la razón de bien. Por

incluir el bien la razón de ente, como acabamos de mostrar[52], es imposible que algo sea bueno sin ser ente. De este modo, queda demostrado que el bien y el ente son convertibles.

SOLUCIÓN A LOS ARGUMENTOS. 1. A lo primero hay que decir que el bien y el mal se oponen como la privación y el hábito. Y no es congruente que quien tiene un hábito tenga también naturalmente una privación, ni que en quienes se encuentra un bien por naturaleza se encuentre también un mal por naturaleza. Y es que en las formas contrarias, cuando una está naturalmente presente en algo, la otra no puede estar naturalmente presente, como propone el Filósofo en *Predicamentos*[53]. Y es cierto que el bien está naturalmente en todo ente, pues se llama bueno por su mismo ser natural.

2. A lo segundo hay que decir que el bien no se extiende a los no entes por predicación, sino por causalidad, en el sentido de que los no entes apetecen el bien y así llamamos no ente al ser en potencia y no en acto. Pero el ser no tiene causalidad más que bajo la razón de causa ejemplar, la cual sin duda no se extiende más que a las cosas que existen en acto.

3. A lo tercero hay que decir que, así como la materia prima es ser en potencia y no en acto, es también perfecta en la potencia y no en el acto y buena en potencia y no en acto.

4. A lo cuarto hay que decir que lo que considera el matemático es bueno en su realidad, es decir, el mismo ser de la línea o del número son buenos. Pero el matemático no lo considera en su existencia real, sino sólo en su razón específica, es decir, de modo abstracto, y las cosas abs-

esse quo subsistunt. Cum autem bonum rationem entis includat, ut ex praedictis patet, impossibile est aliquid esse bonum quod non sit ens; et ita relinquitur quod bonum et ens convertantur.

1. Ad primum igitur dicendum quod bonum et malum opponuntur per modum privationis et habitus. Non autem oportet ut cuicumque inest habitus nata sit inesse privatio; et ideo non oportet ut in quibuscumque natum est esse bonum natum sit esse malum. In contrariis etiam quando unum inest per naturam alicui, alterum non est natum inesse eidem, secundum Philosophum in Praedicamentis. Bonum autem cuilibet enti naturaliter inest cum dicatur bonum ex ipso suo naturali esse.

2. Ad secundum dicendum quod bonum non se extendit ad non entia per praedicationem sed per causalitatem, in quantum non entia appetunt bonum, ut dicamus non entia ea quae sunt in potentia et non in actu. Sed esse non habet causalitatem nisi forte secundum rationem causae exemplaris, quae quidem causalitas non se extendit nisi ad ea quae actu esse participant.

3. Ad tertium dicendum quod sicut materia prima est ens in potentia et non in actu, ita est perfecta in potentia et non in actu, bona in potentia et non in actu.

4. Ad quartum dicendum quod ea de quibus mathematicus considerat, secundum esse quod habent in rebus bona sunt: ipsum enim esse lineae vel numeri bonum est; sed a mathematico non considerantur secundum suum esse sed solum secundum

---

otro lado, en razón del dinamismo de su *esse* participado, todo ente tiende a su fin, esto es, a la realización o actualización perfecta de la potencialidad de su esencia. Esta doble dimensión del ser participado, en sí y en su dinamismo, permite comprender la indicación de Boecio de cómo todos los entes desean naturalmente la constancia en permanecer y evitar su destrucción. La gran riqueza que encierra esta doble dimensión del ser y del bien será desarrollada ampliamente unos años después en la *Summa Theologiae*.

[52] En el art.1.

[53] Cap.10 (13a18).

tractas no son realidades sino entes de razón. Ya quedó antes dicho[54] que el bien no tiene propiamente razón de tal más que cuando existe en algún ente. Por eso, la razón de bien no compete a la línea o al número en el aspecto en que los considera el matemático, si bien en su existencia real la línea y el número son buenos.

5. A lo quinto hay que decir que el ente no se dice primero que el bien en el sentido en que lo usa la objeción, sino en otro sentido, que es el de lo absoluto respecto a lo relativo.

6. A lo sexto hay que decir que algo puede ser bueno o por su propia entidad o por alguna propiedad o disposición sobreañadidas, por ejemplo, el hombre se llama bueno o porque existe o porque tiene las cualidades de justicia, castidad o inclinación a la felicidad. El ser es convertible con el bien, y viceversa, en virtud de esa primera bondad, pero en el segundo sentido el bien es bien en una forma concreta de ente.

7. A lo séptimo hay que decir que la privación no es un ser natural, sino un ser de razón y es también un bien de razón. Conocer una privación o cualquier otra cosa similar es un bien y el conocimiento del mal es asimismo un bien, según Boecio[55].

8. A lo octavo hay que decir que, conforme a Boecio, algo se llama bueno por su propio ser, mientras que se llama justo por razón de una acción suya. El ser se difunde a todo lo que procede de Dios, mientras que no todo participa de comportamientos justos. En efecto, aunque en Dios se identifican el ser y el obrar y su justicia es su bondad, sin embargo en las criaturas se distinguen ser y obrar. De ahí que puede comunicarse a una cosa el ser y no comunicarse el obrar y, cuando se comunican ambas cosas, se distinguen el ser y el obrar. Por eso, los hombres buenos y justos

rationem speciei, considerat enim ea abstracte; non sunt autem abstracta secundum esse sed solum secundum rationem. Dictum est autem supra quod bonum non consequitur rationem speciei nisi secundum esse quod habet in re aliqua; et ideo ratio boni non competit lineae vel numero secundum hoc quod cadunt in consideratione mathematici, quamvis linea et numerus bona sint.

5. Ad quintum dicendum quod ens non dicitur esse prius bono illo modo dicendi prius quem obiectio tangit, sed alio modo, sicut absolutum respectivo.

6. Ad sextum dicendum quod aliquid potest dici bonum et ex suo esse et ex aliqua proprietate vel habitudine superaddita; sicut dicitur homo bonus et in quantum est et in quantum est iustus et castus vel ordinatus ad beatitudinem. Ratione igitur primae bonitatis ens convertitur cum bono et e converso, sed ratione secundae bonum dividit ens.

7. Ad septimum dicendum quod privatio non dicitur ens naturae sed solummodo ens rationis, et sic etiam est bonum rationis. Nam privationem cognoscere et quodcumque tale bonum est, et mali cognitio secundum Boetium, bono deesse non potest.

8. Ad octavum dicendum, quod secundum Boetium aliquid dicitur esse bonum ex ipso suo esse, sed iustum dicitur ratione alicuius suae actionis. Esse autem in omnia quae a Deo procedunt diffunditur, non autem omnia participant illud agere ad quod iustitia ordinatur. Quamvis enim in Deo sit idem agere quod esse ac per hoc sua iustitia sit sua bonitas, tamen in creaturis aliud est agere et aliud esse. Unde esse potest communicari alicui cui agere non communicatur, et quibus utrumque communicatur non est idem esse quod agere. Unde etiam homines qui sunt boni et iusti, sunt

[54] En el art.1.
[55] Cf. *De hebdomadibus* (Peiper, p.174, 157).

son buenos en cuanto existen, pero no son justos en cuanto que existen, sino en cuanto poseen la cualidad de actuar en justicia; y algo similar se podría decir de la sabiduría y demás hábitos semejantes. —Podría también responderse[56] que lo justo, sabio y cosas similares son bienes especiales, pues son perfecciones particulares, mientras que el bien designa algo absolutamente perfecto. De un Dios perfecto proceden todas las cosas perfectas, pero no con la misma perfección con que están en Dios, ya que lo que es causado no lo es según el modo de su causa, sino según el modo como es causado. Y no todas las cosas que reciben su perfección de Dios, la reciben del mismo modo. Por ello, así como es común a Dios y a todas las criaturas tener una existencia absolutamente perfecta, también tener un bien; en cambio, poseer la bondad de la sabiduría o la justicia no es común a todos, sino algunas son propias sólo de Dios, como son la eternidad y la omnipotencia, mientras que otras convienen a Dios y a las criaturas, como la sabiduría, justicia y similares.

Artículo 3[57]

¿Es el bien anterior a la verdad según la razón?

Parece que el bien es anterior a la verdad según la razón por lo siguiente.

Argumentos[58]. 1. Lo que existe en la realidad es anterior a lo que existe sólo en el conocimiento, porque nuestro conocimiento es causado

quidem boni in quantum sunt, non autem iusti in quantum sunt sed in quantum habent habitum quemdam ordinatum ad agere. Et similiter potest dici de sapientia et aliis huiusmodi. - Vel aliter dicendum secundum eumdem quod iustum et sapiens et alia huiusmodi sunt quaedam specialia bona, cum sint quaedam speciales perfectiones; bonum autem aliquid perfectum absolute designat. Ab ipso igitur Deo perfecto procedunt res perfectae, non eodem modo perfectionis quo Deus perfectus est, quia quod fit non est secundum modum agentis sed secundum modum facti; nec omnia quae a Deo perfectionem recipiunt, eodem modo recipiunt. Et ideo sicut Deo et creaturis omnibus commune est esse perfectum absolute, non autem esse perfectum hoc vel illo modo, ita esse bonum convenit Deo et omnibus creaturis; sed habere hanc bonitatem quae est sapientia vel quae est iustitia non oportet quod sit omnibus commune, sed quaedam Deo tantum conveniunt ut aeternitas et omnipotentia, quaedam vero quibusdam creaturis et Deo ut sapientia et iustitia et alia huiusmodi.

Articulus tertius

Tertio quaeritur utrum bonum secundum rationem sit prius quam verum. Et videtur quod sic: illud enim quod est in rebus est prius eo quod est in apprehensione

---

[56] Cf. Boecio aquí antes (Peiper, p.174, 164).

[57] Lugares paralelos: *Summa* 1 q.16 a.4; *In Hebr.* cap.11 lect.1.

[58] Las objeciones de este artículo se establecen fundamentalmente por desconocer la doble dimensión de los entes participados: la de la perfección ya poseída o en sí y la de su perfectibilidad, reflejando el dinamismo de la actualidad del *esse*. El ámbito de la perfectibilidad o es puramente intencional, como en el caso de la verdad, y corresponde sólo a un determinado tipo de entes, o es perfectibilidad del ser real y compete a todos los entes. Respecto a la primera objeción, parece que la razón de bien es siempre anterior a la razón de verdad pues siempre es anterior lo real a lo aprehendido. En la respuesta a la objeción se precisa que únicamente lo es desde el punto de vista de la perfectibilidad, no en sí misma.

por la realidad[59]. Y como, según el Filósofo en *Metafísica VI*[60], el bien está en la realidad y la verdad en la mente, se sigue que el bien es anterior a la verdad según la razón.

2. Según la razón, una cosa es antes perfecta en sí que perfectiva de otro. Como algo se llama bueno en cuanto es perfecto en sí y, en cambio, verdadero sólo en cuanto es perfectivo de otro, se sigue que el bien es antes que la verdad.

3. Bueno es algo por orden a la causa final y verdadero por orden a la causa formal. Como la causa final es anterior a la formal, pues el fin es la causa de todas las causas[61], se sigue que el bien es anterior a la verdad según la razón[62].

4. El bien particular es posterior al bien universal. Como la verdad es un bien particular, pues lo es del entendimiento, como dice el Filósofo en *Ética VI*[63], se sigue que el bien es por naturaleza anterior a la verdad según la razón.

5. El bien tiene razón de fin. Como el fin es lo primero en la intención, se sigue que la intención del bien es anterior a la intención de la verdad.

LO CONTRARIO consta por lo siguiente. 1. El bien es perfectivo de la voluntad y la verdad del entendimiento. Pero el entendimiento precede por naturaleza a la voluntad, luego también la verdad al bien.

2. Cuanto una cosa es más inmaterial, tanto es anterior. Pero la verdad es más inmaterial que el bien, porque el bien existe también en las cosas materiales, mientras que la verdad existe sólo en la mente inmaterial. Luego la verdad es por naturaleza anterior al bien.

tantum, eo quod apprehensio nostra causatur et mensuratur ex rebus; sed secundum Philosophum in VI Metaphysicae, bonum est in rebus verum autem in mente; ergo bonum est prius quam verum secundum rationem.

2. Praeterea, prius est aliquid in se perfectum secundum rationem quam sit alterius perfectivum; sed bonum dicitur aliquid in quantum est in se perfectum, verum autem in quantum est alterius perfectivum; ergo bonum est prius quam verum.

3. Praeterea, bonum dicitur per ordinem ad causam finalem, verum autem in ordine ad causam formalem; sed causa finalis est prior formali, quia finis est causa causarum; ergo bonum est prius quam verum secundum rationem.

4. Praeterea, particulare bonum est posterius quam bonum universale; sed verum est quoddam particulare bonum: est enim bonum intellectus, ut dicit Philosophus in VI Ethicorum; ergo bonum est naturaliter prius secundum rationem quam verum.

5. Praeterea, bonum habet rationem finis; finis autem est primum in intentione; ergo intentio boni est prior intentione veri.

SED CONTRA, bonum est perfectivum affectus, verum autem intellectus; intellectus autem naturaliter praecedit affectum; ergo et verum bonum.

2. Praeterea, quanto aliquid est immaterialius tanto est prius; sed verum est immaterialius quam bonum, quia bonum in rebus naturalibus invenitur, verum solum in mente immateriali; ergo verum est naturaliter prius bono.

---

[59] Cf. *De verit.* q.1 a.2.

[60] *Metaph.* 6 c.4 (1027b25).

[61] Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* 2 c.5 (195a24) y AVICENA, *Metaph.* VI c.5 (f.94va-vbE).

[62] La objeción procede de equiparar a los trascendentales con las causas y proponer el fin o bien como la primera de las causas. No hay equiparación entre el orden trascendental y el causal o categorial. Se resuelve señalando que la causa formal en cuanto entendida tiene prioridad considerada en sí misma.

[63] *Ethic.* 6 c.2 (1139a27).

SOLUCIÓN. Hay que decir que la verdad y el bien son susceptibles de una doble consideración: como perfecciones y como perfeccionadores, como se dijo[64]. Pero el orden entre algunas perfecciones se puede establecer de doble modo: uno, por parte de las mismas perfecciones y, otro, por parte de los sujetos perfeccionables.

Si consideramos la verdad y el bien en sí mismos, entonces la verdad es anterior al bien según la razón, puesto que la verdad es perfectiva de algo a modo de especie, mientras que el bien lo es a modo de especie y también por su ser real y, así, la razón de bien implica más cosas que la razón de verdad y viene a ser como una añadidura a ella. Resulta, pues, que el bien presupone la verdad y la verdad, a su vez, presupone la unidad, ya que la razón de verdad se completa en la aprehensión del entendimiento, pero sólo es inteligible lo que es uno, pues quien no entiende la unidad no entiende nada, como afirma el Filósofo en *Metafísica IV*[65]. En consecuencia, el orden entre estos nombres trascendentales, considerados en sí mismos, es el siguiente: después del ente viene la unidad, y, después de la unidad, la verdad y, finalmente, después de ésta, el bien[66].

En cambio, si el orden entre la verdad y el bien se fija por respecto a las cosas perfectibles, entonces, al contrario, el bien es por naturaleza anterior a la verdad. Y esto por doble razón. La primera, porque la perfectibilidad del bien se extiende a más cosas que la de la verdad. Por la verdad sólo es posible que sean perfeccionadas las cosas que pueden recibir algún ente en sí mismas o, lo que es lo mismo, tener en sí mismas algo según su propia razón y de modo distinto al que tiene en la realidad. De tal condición son sólo las cosas que pueden recibir inmaterial-

RESPONSIO. Dicendum quod tam verum quam bonum, sicut dictum [est], habent rationem perfectivorum, sive perfectionum. Ordo autem inter perfectiones aliquas potest attendi dupliciter: uno modo ex parte ipsarum perfectionum, alio modo ex parte perfectibilium. Considerando ergo verum et bonum secundum se, sic verum est prius bono secundum rationem cum verum sit perfectivum alicuius secundum rationem speciei, bonum autem non solum secundum rationem speciei, sed etiam secundum esse quod habet in re: et ita plura includit in se ratio boni quam ratio veri, et se habet quodammodo per additionem ad illam. Et sic bonum praesupponit verum, verum autem praesupponit unum, cum veri ratio ex apprehensione intellectus perficiatur; unumquodque autem intelligibile est in quantum est unum: qui enim non intelligit unum nihil intelligit, ut dicit Philosophus in IV Metaphysicae. Unde istorum nominum transcendentium talis est ordo, si secundum se considerentur, quod post ens est unum, deinde verum post unum, et deinde post verum bonum.

Si autem attendatur ordo inter verum et bonum ex parte perfectibilium, sic e converso bonum est naturaliter prius quam verum, duplici ratione: primo quia perfectio boni ad plura se extendit quam veri perfectio; vero enim non sunt nata perfici nisi illa quae possunt aliquod ens percipere in seipsis vel in seipsis habere secundum suam rationem, et non secundum illud esse quod ens habet in seipso; et huiusmodi sunt solum ea quae immaterialiter aliquid recipiunt et sunt cognoscitiva; species enim

---

[64] En el art.1.

[65] Cap.4 (1006b10) según la versión *Novae Metaph.* (edición Averroes VIII 76H).

[66] El mismo razonamiento se encuentra en la Suma de Teología: «El entendimiento, primero aprehende el ente, en segundo lugar aprehende que él conoce el ente y, en tercer lugar, aprehende que apetece el ente. Luego primero es la razón de ser, luego la de verdadero y finalmente la del bien». *Summa* 1 q.16 a.4 ad 2.

mente algo y son cognoscitivas, como es el caso de la piedra que está en el alma pero no lo está en su ser real. Pero, en cambio, por el bien son perfeccionables por naturaleza aún aquellas cosas que reciben algo en su propia materialidad, pues tal es la condición del bien, a saber, que es algo perfectivo tanto a través de su especie como de su ser, según dijimos. En virtud de ello, todas las cosas apetecen el bien, pero no todas conocen la verdad, si bien en ambas se hace patente la correspondencia entre lo perfectible y las perfecciones de bien y verdad, que es, respectivamente, el apetito de bien y el conocimiento de la verdad. La segunda razón, porque las cosas que por naturaleza son susceptibles de perfeccionarse por el bien y la verdad, se perfeccionan antes por el bien que por la verdad. En efecto, por participar del ser, se perfeccionan por el bien, como dijimos[67], y por participar del conocimiento de algo, se perfeccionan por la verdad. La cognición es posterior al ser, por lo cual, bajo esta consideración referida a las cosas perfectibles, el bien es anterior a la verdad[68].

lapidis est in anima non autem secundum esse quod habet in lapide. Sed a bono nata sunt perfici etiam illa quae secundum materiale esse aliquid recipiunt, cum ratio boni in hoc consistat quod aliquid sit perfectivum tam secundum rationem speciei quam etiam secundum esse, ut prius dictum est. Et ideo omnia appetunt bonum; sed non omnia cognoscunt verum; in utroque enim ostenditur habitudo perfectibilis ad perfectionem quae est bonum vel verum, scilicet in appetitu boni et cognitione veri. Secundo quia illa etiam quae nata sunt perfici bono et vero, per prius perficiuntur bono quam vero; ex hoc enim quod esse participant perficiuntur bono, ut dictum est; ex hoc autem quod cognoscunt aliquid perficiuntur vero. Cognitio autem est posterior quam esse, unde et in hac consideratione ex parte perfectibilium bonum praecedit verum.

---

[67] En el art.1.

[68] Santo Tomás resuelve la cuestión ateniéndose a la distinción del ser en sí (perfección actuada) y en su dinamismo (perfectibilidad). La clave del orden de los trascendentales, que difieren únicamente en la razón y no en la realidad, radica pues en la concepción del ser como actualidad o *actus essendi*. Atendiendo al ser en sí, el primer trascendental es el «ente», cuya actualidad hace que sea lo primero conocido *(primum cognitum)*. Le sigue *«res»* o «cosa» que está fundada según la razón en la determinación de esa actualidad por la esencia. En tercer lugar, el «uno» que, según la razón, añade al ente la indivisión del acto de ser. La verdad y el bien son los últimos trascendentales pues se diferencian de los anteriores en la razón por su consideración relacional del ente. En el caso de la verdad, la referencia a un entendimiento cognoscente como manifestativa del mismo. En el caso del bien, por su referencia al fin como manifestativa de su dinamismo. Al situar al ente como el primero de los trascendentales se puede advertir cómo el ser es concebido como el grado más alto de los trascendentales, como la «perfección de todas las perfecciones» *(Summa* 1 q.4 a.1 ad 3) o «actualidad de todos los actos» *(De pot.* q.7 a.2 ad 9). Se modifica así el orden jerárquico de los neoplatónicos que ponían en el culmen de lo real el Uno, al que seguían en jerarquía el pensamiento y el ser. El artículo se centra únicamente en la relación de prioridad de razón entre la verdad y el bien. Considerados en la razón propia de su relacionalidad, esto es, en sí mismos, señala la prioridad de la verdad pues ésta se manifiesta directamente en la aprehensión del intelecto, mientras que la razón de bien como fin siempre es consiguiente a esta aprehensión de la verdad. Aquí fundamentará Santo Tomás, al igual que su maestro San Alberto, la prioridad del orden especulativo respecto al orden práctico. Ahora bien, considerados la verdad y el bien en su aspecto dinámico, en su calidad de perfectibles, ocurre al revés. El bien es anterior pues la perfección que indica es la perfección del ser en su realidad, algo que tienen todos los seres como tales. El bien tiene una mayor extensión que la verdad pues todos los entes tienden a ser realizados en la actualidad de su ser, es decir, todos apetecen el bien como fin. La perfectibilidad de la verdad, en cambio, no alcanza a todo ente, sino que corresponde únicamente a aquellos entes que pueden acoger a otros entes intencionalmente, según su razón, no según su ser.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. A lo primero hay que decir que ese argumento procede del orden entre la verdad y el bien en la consideración de las cosas perfectibles y no de la verdad y el bien en sí mismas. La mente sólo es perfectible por la verdad, pero cualquier cosa es perfectible por el bien.

2. A lo segundo hay que decir que el bien tiene razón de perfecto y, también, de perfectivo, al igual que la verdad, como antes dijimos. Por eso no es probativo el argumento.

3. A lo tercero hay que decir que el fin es anterior en la causalidad a cualquier otra causa. Lo causado se perfecciona por su causa y por ello el argumento es válido en la comparación de lo perfectible a la perfección, en cuyo caso el bien es anterior. Al contrario, en una consideración absoluta de la forma y del fin, por ser la forma un fin, es anterior la forma en sí misma considerada a su consideración de fin de otro. Pero la razón de verdad surge de la misma especie en cuanto es entendida tal como es.

4. A lo cuarto hay que decir que la verdad es un tipo de bien en el sentido de que existe en un perfectible especial. Así, este argumento vale para el orden de lo perfectible a la perfección.

5. A lo quinto hay que decir que el fin es anterior en la intención respecto a las cosas que se ordenan al fin, pero no a otras causas, a no ser que ellas se ordenen al fin. Por tanto, este argumento hay que solucionarlo como el tercero. Pero también hay que recordar que, cuando se dice que el fin es anterior en la intención, se toma la intención como el acto de la mente de tender a algo. Pero cuando comparamos la intención del bien y de la verdad, la intención se toma como elemento de su definición[69]. Por tanto, es un significado equívoco en ambos casos.

1. Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de ordine veri et boni ex parte perfectibilium, non autem ex parte ipsius veri et boni; mens enim sola perfectibilis est vero, sed omnis res perfectibilis est bono.

2. Ad secundum dicendum quod bonum non solum habet rationem perfecti sed etiam perfectivi sicut et verum, ut prius dictum est, unde ratio non sequitur.

3. Ad tertium dicendum quod finis est prior in causando quam aliqua aliarum causarum; causatum autem perficitur per suam causam, unde ratio ista procedit secundum ordinem perfectibilis ad perfectionem, in quo bonum est prius. Sed absolute considerando formam et finem, cum ipsa forma sit finis, prior est ipsa forma in se considerata quam secundum quod est alterius finis; ratio autem veri ex ipsa specie consurgit, prout est intellecta sicuti est.

4. Ad quartum dicendum quod verum dicitur esse quoddam bonum in quantum habet esse in aliquo speciali perfectibili; et sic etiam haec obiectio pertinet ad ordinem perfectibilis ad perfectionem.

5. Ad quintum dicendum quod finis dicitur esse prior in intentione his quae sunt ad finem, non autem aliis causis nisi secundum quod ipsae sunt ad finem; et sic solvendum est sicut ad tertium. Et tamen sciendum quod cum dicitur quod finis est prior in intentione, intentio sumitur pro actu mentis, qui est intendere; cum autem comparamus intentionem boni et veri, intentio sumitur pro ratione quam significat diffinitio, unde aequivoce accipitur utrobique.

---

[69] Cf. ARISTÓTELES, *Metaph.* 7 c.9 (1034b20).

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS EN CONTRA[70]. 1. A lo primero hay que decir que algo es perfectible por el bien no sólo mediante la voluntad, sino también en su propio ser. Por ello, si bien el entendimiento es anterior a la voluntad, no se sigue de ello que algo sea perfeccionado antes por la verdad que por el bien.

2. A lo segundo hay que decir que ese argumento parte de la verdad y el bien en sí mismos considerados. Y, en tal caso, es aceptable.

ARTÍCULO 4[71]

¿Son buenas todas las cosas por la bondad divina?

Parece que sí por lo siguiente.

ARGUMENTOS[72]. 1. Según Boecio en el libro *De hebdomadibus*[73], si suponemos, por un imposible, que Dios existe, haciendo abstracción el entendimiento de su bondad, se seguiría que todos los demás seres serían entes pero no buenos; en cambio, sin hacer abstracción de su bondad, todas las cosas son buenas como son seres. Luego todas las cosas son buenas por la bondad primera.

2. Alguien sostenía que así sucede porque, sin entender la bondad en Dios, no se puede entender la bondad en las criaturas, pues la bon-

1. Ad primum vero quod in contrarium obicitur dicendum quod aliquid est natum perfici bono non solum mediante affectu sed etiam in quantum habet esse. Unde quamvis intellectus sit prior affectu non sequitur quod per prius perficiatur aliquid vero quam bono.

2. Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de vero et bono prout secundum se considerantur, unde concedenda est.

ARTICULUS QUARTUS

Quarto quaeritur utrum omnia sint bona bonitate prima. Et videtur quod sic, quia secundum Boetium in libro De hebdomadibus, si intelligamus per impossibile Deum esse abstracta per intellectum bonitate, sequetur omnia alia esse entia non autem esse bona; intellecta autem in Deo bonitate sequetur omnia esse bona sicut et entia; ergo omnia dicuntur bona bonitate prima.

2. Sed dicebat, quod ideo hoc contingit quod non intellecta bonitate in Deo non est bonitas in aliis creaturis, quia bonitas creaturae causatur a bonitate Dei, non quia

---

[70] Vuelve a señalar la doble consideración del bien indicada en la respuesta, como algo poseído en sí por el ente (perfección) y como algo deseado por el ente (perfectibilidad). Desde el punto de vista de la perfectibilidad, la prioridad corresponde al bien, tal como se indica en la primera respuesta a los argumentos en contra. Pero desde el punto de vista de la perfección poseída, es decir, considerados en sí mismos, es la verdad la que precede al bien.

[71] Lugares paralelos: *In Sent.* I d.19 q.5 a.2 ad 3; *Summa* 1 q.6 a.4; *Cont. Gent.* 1 c.40.

[72] El tema general que subyace a las objeciones es el de la bondad de las criaturas por participación. Hace referencia a la tradición transmitida por San Agustín y Boecio y en última instancia a Platón, lo que permite precisar el pensamiento explícitamente por referencia a Platón y a Aristóteles, confrontándose desde esta perspectiva con teólogos y filósofos contemporáneos de la tradición agustiniana. Alejandro de Hales y San Buenaventura corrigen la teoría de la emanación mediante el acto de creación, pero la bondad de las criaturas hace referencia a su causa más que a su entidad propia. En particular, en la objeción primera se indica que si hacemos abstracción de la bondad de Dios creador, sus obras tendrían existencia real aunque no serían buenas; pero entendida la bondad en Dios se sigue que sus obras sean buenas, claro está, debido a la bondad de su causa. En la respuesta, Santo Tomás señala que los entes creados son buenos en sí mismos, por su propia realidad intrínseca. La bondad increada de Dios les corresponde no en sí, sino únicamente en cuanto que ésta es entendida como causa ejemplar.

[73] Edición Peiper, p.171, 85.

dad de las criaturas es causada por la bondad de Dios y no porque se llamen las cosas buenas formalmente por la bondad de Dios. —Mas en contra está que siempre que algo se denomina de un determinado modo por la sola relación con otra cosa, su denominación no deriva de algo que le es propio formalmente, sino por aquello exterior a lo que se refiere, como, por ejemplo, la orina se denomina sana por significar la salud del animal que comprueba y no por algo propio e inherente. Ahora bien, la criatura se denomina buena por respecto a la bondad primera, puesto que todo se dice bueno porque ha fluido de un primer bien, como dice Boecio en *De hebdomadibus*[74]. Luego la criatura no se denomina buena por una bondad formal existente en ella, sino por la bondad divina[75].

3. En *De Trinitate VIII* dice Agustín: *Bueno es esto y bueno es aquello; prescinde de 'esto' y 'aquello' y mira si alcanzas el mismo bien; así verás a Dios no como un bien por otro bien, sino como el bien de todo bien*[76]. Como en virtud de aquel bien que es bien de todo bien, todas las cosas se llaman buenas, se sigue que todas las cosas se llaman buenas en virtud de la bondad divina de que hablamos.

4. Si toda criatura es buena, lo es o por una bondad inherente a sí misma o sólo por la bondad divina. Si lo es por su bondad inherente, al ser tal bondad una criatura, ella misma lo será por sí misma o por otra bondad. Si lo es por su bondad, se trata de la bondad primera, pues lo propio del bien primero es ser bueno por sí mismo, como está claro en la autoridad citada de Agustín[77]. Si, en cambio, esa bondad es por otra

denominetur res bona formaliter bonitate Dei. —Sed contra, quandocumque aliquid denominatur aliquale ex solo respectu ad alterum, non denominatur tale per aliquid sibi formaliter inhaerens, sed per id quod est extra ipsum ad quod refertur; sicut urina, quae dicitur esse sana ex hoc quod significat sanitatem animalis, non denominatur sana ab aliqua sanitate sibi inhaerente sed a sanitate animalis quam significat. Sed creatura dicitur esse bona per respectum ad primam bonitatem, quia secundum hoc unumquodque dicitur bonum quod a primo bono defluxit ut dicit Boetius in lib. De hebdomadibus; ergo creatura non denominatur bona ab aliqua formali bonitate in ipsa existente, sed ipsa bonitate divina.

3. Praeterea, Augustinus dicit VIII De Trinitate «bonum est hoc et bonum illud»; tolle hoc et illud et vide ipsum bonum, si potes; ita Deum videbis non alio bono bonum sed bonum omnis boni; sed ipso bono quod est omnis boni bonum omnia dicuntur bona; ergo divina bonitate de qua loquitur omnia dicuntur bona.

4. Praeterea, cum omnis creatura sit bona, aut est bona aliqua bonitate sibi inhaerente aut solum bonitate prima; si aliqua bonitate sibi inhaerente, cum illa bonitas sit etiam quaedam creatura et ipsa bona erit, aut ergo se bonitate aut alia. Si se bonitate ergo erit bonitas prima: haec est enim ratio primi boni, ut ex auctoritate Augustini inducta patet, quod seipso sit bonum; et sic habetur propositum, quod

---

[74] Edición Peiper, p.172, 114.

[75] Si las criaturas se dicen buenas porque fluyen de la bondad primera, como dice Boecio, no lo serían por su propia bondad intrínseca o formal sino por referencia extrínseca a la bondad divina. En la respuesta, Santo Tomás señalará que la causalidad extrínseca no excluye la inherencia intrínseca tal como ocurre cuando lo extrínseco es la razón de la determinación formal, como es el caso de la orina, pues la razón de lo sano no está intrínsecamente en ella sino sólo en el animal.

[76] Cap.3 (ML 42,949). Cf. *Obras completas de San Agustín,* V (BAC) 504.

[77] Cf. cita anterior.

bondad, sigue planteada la cuestión en esta otra y, entonces, o se procede hasta el infinito, lo cual es imposible, o se llega a una bondad que califica a la criatura y que es buena por sí misma y ésta no es otra que la bondad primera. Por tanto, en todo caso es obligado que la criatura sea buena por la bondad divina.

5. Toda verdad es verdad por la primera verdad, según Anselmo[78]. Y lo que es la verdad primera respecto a las demás verdades, es también la bondad primera respecto a las cosas buenas. Luego todas las cosas son buenas por la bondad divina.

6. Si no hay potencia para lo menos, tampoco para lo más. Y es menos el ser que el ser bueno. Y como la criatura no tiene potencia para existir, pues toda existencia viene de Dios, tampoco la tiene para el bien. Por tanto, la bondad por la que algo se llama bueno no es una bondad creada.

7. El ser, según Hilario[79], es *propio de Dios*. Y se llama propio lo que conviene a uno solo[80]. Luego no hay ningún otro ser que el de Dios. Como todas las cosas son buenas en cuanto son ser, se sigue que todas son buenas por el mismo ser divino que es su bondad.

8. La bondad primera no añade nada a la bondad, pues de lo contrario habría composición en la bondad primera. Como es verdad que todas las cosas son buenas por la bondad, es también verdad que todas las cosas son buenas por la bondad primera.

9. Ese mismo ha replicado que la bondad primera añade algo distinto según la razón, y no según la realidad, a la bondad absoluta. Mas al contrario, está que la razón a la que no responde algo real es vacía y vana. Ahora bien, no es vana la razón por la que entendemos la bondad prime-

creatura est bona bonitate prima. Si autem illa bonitas est bona bonitate alia, eadem quaestio remanet de illa; aut ergo erit procedere in infinitum, quod est impossibile, aut erit devenire ad aliquam bonitatem denominantem creaturam quae est bona se ipsa, et haec erit bonitas prima; ergo oportet omnibus modis quod creatura sit bona bonitate prima.

5. Praeterea, secundum Anselmum omne verum est verum veritate prima; sed sicut veritas prima se habet ad vera ita bonitas prima se habet ad bona; ergo omnia sunt bona bonitate prima.

6. Praeterea, quod non potest in minus non potest in maius; sed minus est esse quam esse bonum; creatura autem non potest in esse cum omne esse sit a Deo; ergo nec potest in esse bonum; ergo bonitas qua aliquid dicitur bonum non est bonitas creata.

7. Praeterea, esse secundum Hilarium est «proprium Deo»; sed proprium est quod uni soli convenit: ergo nullum est aliud esse nisi ipse Deus; sed omnia sunt bona in quantum habent esse; ergo omnia sunt bona ipso esse divino quod est eius bonitas.

8. Praeterea, bonitas prima nihil addit supra bonitatem, alias bonitas prima esset composita; sed verum est omnia esse bona bonitate; ergo etiam verum est omnia esse bona bonitate prima.

9. Ipse dicebat quod bonitas prima addit supra bonitatem absolutam secundum rationem et non secundum rem. - Sed contra, ratio cui non respondet aliquid in re est cassa et vana: sed non est vana ratio qua intelligimus bonitatem primam; ergo si

---

[78] *De verit.* c.7 y 13 (ML 158,475 y 484ss).

[79] Cf. *De Trin.* I 5 (ML 10,28C); ibid., VII 11 (ML 10,208B) y XII 24 (ML 10,447B).

[80] Cf. PORPHYRIUS, *Isagoge,* De proprio, según la versión de Boecio (edición Minio-Paluello, p.19).

ra. Luego si añadiera algo nuevo según la razón, le añadiría también algo real, lo cual es imposible, por donde se concluye que no le añade nada según la razón. Y así todas las cosas se llamarán buenas por la bondad primera, como también por la bondad absoluta.

EN CONTRA está lo siguiente. 1. Todas las cosas son buenas en cuanto son entes, pues, según Agustín, *en cuanto somos, somos buenos*[81]. Pero todas las cosas no se llaman entes formalmente por la esencia divina, sino por la esencia creada. Luego tampoco todas las cosas son buenas formalmente por la bondad primera, sino por la bondad creada.

2. Lo mudable no recibe su forma de lo inmutable, pues son cosas opuestas[82]. Como toda criatura es mudable mientras que la bondad primera es inmutable, se sigue que la criatura no se llama buena formalmente por la bondad primera.

3. Toda forma es proporcionada a lo que la perfecciona. Ahora bien, la bondad primera por ser infinita no es proporcionada a la criatura, que es finita. Luego la criatura no se llama buena formalmente por la bondad divina.

4. Según Agustín en *De Trinitate VIII*, todas las cosas creadas *son buenas por su participación del bien*[83]. Ahora bien, la bondad primera no lo es por participación del bien pues ella es la bondad total y perfecta. Luego no todas las cosas son buenas formalmente por la bondad primera.

5. En la criatura se dice que existe un vestigio de la Trinidad en cuanto es una, verdadera y buena[84] y, así, el bien es parte de ese vestigio. Pero el vestigio y sus partes son algo creado. Luego la criatura es buena por la bondad creada.

addit aliquid secundum rationem addet etiam secundum rem, quod est impossibile, et sic nec etiam secundum rationem addet, et ita omnia dicentur esse bona bonitate prima sicut et bonitate absoluta.

SED CONTRA, omnia sunt bona in quantum sunt entia, quia, secundum Augustinum, «in quantum sumus, boni sumus»; sed non dicuntur omnia entia formaliter per essentiam primam sed per essentiam creatam; ergo nec omnia sunt bona formaliter bonitate prima sed bonitate creata.

2. Praeterea, vertibile non informatur invertibili cum sint opposita; sed omnis creatura est vertibilis, bonitas autem prima est invertibilis; ergo creatura non dicitur bona formaliter bonitate prima.

3. Praeterea, omnis forma est proportionata suo perfectibili; sed bonitas prima cum sit infinita non est proportionata creaturae, cum sit finita; ergo creatura non dicitur bona formaliter bonitate prima.

4. Praeterea, secundum Augustinum VIII de Trinitate, omnia creata «participatione boni bona sunt»; sed participatione boni non est ipsa bonitas prima: ipsa enim est totalis et perfecta bonitas; ergo non omnia sunt bona bonitate prima formaliter.

5. Praeterea, creatura dicitur habere vestigium Trinitatis secundum quod est una, vera et bona, et sic bonum pertinet ad vestigium; sed vestigium et partes eius sunt aliquid creatum; ergo creatura est bona bonitate creata.

---

[81] *De doctrin. christ.* I c.32 (ML 34,32) según TOMÁS, *Summa* 1 q.5 a.1 sed c. Cf. *Obras completas...*, V (BAC) 506.

[82] Cf. JUAN DAMASCENO, *De fide* II c.27 (MG 94,960C; Bt 152).

[83] Cap.3 (MG 42,950). Cf. *Obras completas...*, V (BAC) 506.

[84] Cf. AGUSTÍN, *De Trin.* VI c.10 (ML 42,932). Cf. *Obras completas...*, V (BAC) 454.

6. La bondad primera es simplicísima, lo cual significa que ni tiene composición ni es componible con otro. En consecuencia, no puede ser forma de otra cosa, pues la forma entra en la composición de lo que es forma. Pero la bondad por la que algunas cosas se llaman buenas es una cierta forma, ya que todo ser es tal por su forma[85]. Luego las criaturas no son buenas formalmente por la bondad primera.

SOLUCIÓN. Hay que decir que sobre esta cuestión algunos se expresaron de modo distinto. Algunos, en efecto, llevados por razones frívolas, tanto fabularon que llegaron a defender que Dios es de la substancia de toda cosa. Y entre ellos, unos sostuvieron que él se identifica con la materia prima, como David de Dinant[86], otros que es la forma de cualquier cosa. Pero la falsedad de su error aparece de inmediato, pues todos hablando de Dios entienden que es el principio efectivo de todo, porque es necesario que todos los entes deriven de un primer ente. Y la causa eficiente, según la enseñanza del Filósofo en *Físicos II*[87], no se identifica con la causa material, porque sus razones son contrarias. En efecto, todo agente lo es por estar en acto, mientras que de la razón de la materia es ser en potencia. Es cierto que la causa eficiente y la forma del efecto son de la misma especie, en cuanto todo agente produce algo semejante a sí, pero no idéntico en número, puesto que no puede ser la misma cosa causa y efecto a la vez. Por ello, resulta patente que la esencia divina no es ni materia ni forma de cosa alguna, hasta el punto de que por ella pudiera llamarse la criatura formalmente

6. Praeterea, bonitas prima est simplicissima; ergo nec est in se composita nec alii componibilis, et ita non potest esse alicuius forma cum forma veniat in compositionem eius cuius est forma; sed bonitas qua aliqua dicuntur esse bona est forma quaedam, cum omne esse sit a forma; ergo creaturae non sunt bonae bonitate prima formaliter.

RESPONSIO. Dicendum quod circa hanc quaestionem diversimode aliqui posuerunt. Quidam enim, frivolis rationibus ducti, adeo desipuerunt quod ponerent Deum esse de substantia cuiuslibet rei, quorum quidam posuerunt eum esse idem quod materia prima, ut David de Dinando; quidam vero posuerunt ipsum esse formam cuiuslibet rei. Cuius quidem erroris statim falsitas aperitur. Hoc enim Deum omnes de Deo loquentes intelligunt quod est omnium principium effectivum cum oporteat omnia entia ab uno primo ente effluere. Causa autem efficiens, secundum doctrinam Philosophi in II Physicorum, cum causa materiali non coincidit in idem cum habeant contrarias rationes; unumquodque enim est agens secundum quod est actu; materiae vero ratio est esse in potentia; efficiens vero et forma effecti sunt idem specie, in quantum omne agens agit sibi simile, sed non idem numero quia non potest esse idem faciens et factum. Ex quo patet quod ipsa divina essentia neque est materia alicuius rei neque forma, ut ea possit creatura dici formaliter bona sicut forma coniuncta; sed quaelibet

---

[85] Cf. BOECIO, *De Trin.* c.2 (ML 64,1250B) y ALAN. DE INSULIS, *Regulae de sacra theologia* 14 (ML 210,629C).

[86] Según ALBERTO, *Summa de homine* q.5 a.2; cf. R. DE VAUX, «Note conjointe sur un texte retrouvé de David de Dinant»: *RSPT* 22 (1933) 244. El «algunos» quizá se refiera a la opinión de los Almaricianos, según TOMÁS, *Summa* 1 q.3 a.8. El error de David de Dinant mereció la peor calificación con que Santo Tomás reprobó a alguien: «doctrina de suma estulticia». *Summa* 1 q.3 a.8. Su doctrina afirmaba que Dios es la materia prima de todas las cosas, lo cual es una insensatez intelectual que no necesita impugnarse, aunque Santo Tomás multiplica los argumentos en su contra. Se encuentran referencias a la doctrina de este autor en *In Sent.* 2 d.17 q.1 a.1 y en *Cont. Gent.* 1 cap.17.

[87] *Phys.* II 11 (198a24).

buena como forma propia. Toda forma es cierta semejanza de Dios. Por eso, los platónicos dijeron que todas las cosas son buenas formalmente por la bondad divina, pero no como forma propia sino como forma distinta.

Para entender esto hay que recordar que Platón [88] sostenía que las cosas que pueden separarse por la razón estaban también separadas en el ser. Así, sostenía que, de igual modo que puede entenderse al hombre sin entender a Sócrates y Platón, también puede existir el hombre sin existir Sócrates o Platón, y a esto lo llamaba el hombre *per se* o idea del hombre, y por su participación Sócrates y Platón se llamaban hombres. Y así como imaginaba un hombre común a Sócrates y Platón y a cualquier otro concreto, así también imaginaba un bien común a todas las cosas buenas y que cabría entender el bien sin entender este o aquel bien concreto. De este modo, sostenía que existe el bien separado de todas las cosas buenas particulares y que éste era el bien *per se* o la idea de bien, por cuya participación todas las cosas se llaman bienes, como aparece en el Filósofo en *Ética I* [89]. La diferencia, sin embargo, que hay entre la idea de bien y la idea de hombre es que la idea de hombre no se extiende a todas las cosas, mientras que la idea de bien se extiende a todas las cosas, incluidas también las ideas, pues también la misma idea de bien es un bien particular y por ello habría que decir que el mismo bien *per se* era el principio universal de todas las cosas, que es Dios. De donde se sigue en esta postura que todas las cosas se llaman buenas por la bondad primera que es Dios, al igual que, según el mismo Platón, Sócrates y Platón se llaman hombres por la participación del hombre separado y no por tener una humanidad inherente.

Esta opinión la siguieron en cierto punto los porretanos, cuando decían [90] que de la criatura predicamos el bien sin más, como, por ejemplo,

forma est Dei quaedam similitudo. Et ideo platonici dixerunt quod omnia sunt bona formaliter bonitate prima non sicut forma coniuncta sed sicut forma separata.

Ad cuius intellectum sciendum est quod Plato ea quae possunt separari secundum intellectum, ponebat etiam secundum esse separata. Et ideo, sicut homo potest intelligi praeter Socratem et Platonem, ita ponebat hominem esse praeter Socratem et Platonem, quem dicebat per se hominem et ideam hominis, cuius participatione Socrates et Plato homines dicebantur. Sicut autem inveniebat hominem communem Socrati et Platoni, et omnibus huiusmodi, ita etiam inveniebat bonum esse commune omnibus bonis, et posse intelligi bonum non intelligendo hoc vel illud bonum. Unde et ponebat bonum esse separatum praeter omnia bona particularia; et hoc ponebat esse per se bonum sive ideam boni, cuius participatione omnia bona dicerentur, ut patet per Philosophum in I Ethicorum. Sed hoc differebat inter ideam boni et ideam hominis, quod idea hominis non se extendebat ad omnia, idea autem boni se extendit ad omnia etiam ad ideas. Nam etiam ipsa idea boni est quoddam particulare bonum, et ideo oportebat dicere quod ipsum per se bonum esset universale omnium rerum principium, quod Deus est. Unde sequitur secundum hanc opinionem, quod omnia denominentur bona ipsa bonitate prima quae Deus est, sicut Socrates et Plato secundum Platonem dicebantur homines participatione hominis separati non per humanitatem eis inhaerentem.

Et hanc opinionem aliquo modo porretani secuti sunt: dicebant enim quod de creatura praedicamus bonum simpliciter, ut cum dicitur homo est bonus, et bonum

---

[88] Según ARISTÓTELES, *Metaph.* III 7 (997b8) y *Phys.* II 3 (193b35).

[89] *Ethic.* I 4 (1095a26).

[90] GILB. PORR., *Comment. Super lib. Quomodo substantiae bonae sint* (ML 64,1317ss), según refieren *Summa fr. Alexandri* I pars n.105 (p.165) y ALBERTO, *De bono* q.1 a.2 (edic. Col.

cuando se dice que el hombre es bueno, y también el bien con alguna añadidura, como cuando decimos que Sócrates es un buen hombre. Así, pues, decían que la criatura se llama buena sin más por la bondad primera y no por alguna bondad inherente, algo así como si la bondad divina fuera la bondad absoluta y común. Pero cuando se habla de este o aquel bien de una criatura, se denomina así por una bondad creada, pues las bondades particulares creadas equivalen a las ideas particulares de Platón. Sin embargo, esta opinión es reprobada por el Filósofo de múltiples maneras, tanto porque las quididades y formas de las cosas son intrínsecas a las cosas particulares y no existen separadas de ellas, como se prueba abundantemente en *Metafísica VII,* como también y sobre todo porque esta tesis no tiene, supuestas las ideas, efectividad en el caso del bien, ya que el bien no se predica unívocamente de los bienes y Platón no les asignaba a ellos una idea (razón por la cual procede contra él el Filósofo en *Ética I).*

La falsedad de esta opinión aparece especialmente en lo que se refiere a nuestro propósito en razón de que todo agente produce algo semejante a sí, por lo cual, si la bondad primera es causa efectiva de todos los bienes, es obligado que imprima su semejanza en las cosas producidas, y por ello cada cosa se llamará buena por la forma que tiene en sí introducida a semejanza del bien sumo y, más todavía, por la bondad primera como ejemplar y causa eficiente de toda bondad creada. En este último sentido, puede aceptarse la opinión de Platón. En consecuencia, afirmamos que, según la opinión común, todas las cosas son buenas formalmente por la bondad creada, como una forma inherente a ellas; y por la bondad increada, como una forma ejemplar[91].

aliquo addito, ut cum dicimus Socrates est bonus homo. Dicebant igitur quod creatura dicitur bona simpliciter non aliqua bonitate inhaerente sed bonitate prima, quasi ipsa bonitas absoluta et communis esset bonitas divina; sed cum dicitur creatura bonum hoc vel illud, denominatur a bonitate creata quia particulares bonitates creatae sunt sicut et ideae particulares secundum Platonem. Sed haec opinio a Philosopho improbatur multipliciter: tum ex hoc quod quidditates et formae rerum insunt ipsis rebus particularibus et non sunt ab eis separatae, ut probatur multipliciter in VII Metaphysicae; tum etiam, suppositis ideis, quod specialiter ista positio non habeat locum in bono, quia bonum non univoce dicitur de bonis, et in talibus non assignabatur una idea secundum Platonem —per quam viam procedit contra eum Philosophus in I Ethicorum—. Specialiter tamen quantum ad propositum pertinet, apparet falsitas praedictae positionis ex hoc quod omne agens invenitur sibi simile agere; unde si prima bonitas sit effectiva omnium bonorum, oportet quod similitudinem suam imprimat in rebus effectis, et sic unumquodque dicetur bonum sicut forma inhaerente per similitudinem summi boni sibi inditam, et ulterius per bonitatem primam sicut per exemplar et effectivum omnis bonitatis creatae. Et quantum ad hoc opinio Platonis sustineri potest. Sic igitur dicimus secundum communem opinionem, quod omnia sunt bona creata bonitate formaliter sicut forma inhaerente, bonitate vero increata sicut forma exemplari.

XXVIII p.8). Gilberto de la Porrée es un filósofo francés que en la primera mitad del siglo XII había defendido que las formas son los ejemplares de las realidades sensibles, en clara continuidad con las doctrinas de Platón.

[91] La tesis magistral aquí defendida es un tema central del pensamiento teológico de Santo Tomás. La bondad inherente a las criaturas no es formalmente la bondad divina, sino una forma creada que se compara con la bondad divina como una forma ejemplada y causada. Y ésta se configura a semejanza del ejemplar divino precisamente porque es una bondad creada por Dios y, conforme al principio aristotélico aquí recogido, todo agente deja una semejanza de sí en lo

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. A lo primero hay que decir que, según lo referido antes, las criaturas en modo alguno serían buenas si no se entendiese la bondad en Dios, pues la bondad de la criatura tiene como ejemplar la bondad divina. Luego no cabe afirmar que la criatura sea buena por la bondad divina si no es refiriéndolo a la causa ejemplar.

2. A lo segundo hay que decir que algo recibe su denominación por referencia a otro, de doble modo: de un primer modo, cuando esa misma referencia es la razón de la denominación, como, por ejemplo, la orina se llama sana por referencia a la salud del animal. Y es que de la razón de sano, cuando se predica de la orina, es el ser signo de la salud del animal. En este caso, la denominación de algo por referencia a otro se hace por algo extrínseco a lo que se refiere y no por una forma inherente a sí misma. Un segundo modo de denominarse algo por referencia a otro sucede cuando esa referencia es la causa de la denominación y no su razón, como, por ejemplo, el aire se dice que luce por el sol, no porque la referencia del aire al sol sea la luz del aire, sino porque la oposición del aire al sol causa la luz. Es de este segundo modo como la criatura se llama buena por referencia a Dios. Por tanto, no prueba el argumento.

3. A lo tercero hay que decir que Agustín sigue en muchas cosas la opinión de Platón, pero sólo hasta el punto en que no contraría alguna verdad de fe. Por eso, sus palabras hay que entenderlas de modo que la bondad divina se llame el bien de todo bien en el sentido de primera causa eficiente y ejemplar de todo bien, pero sin excluir la bondad creada, por la que las criaturas se denominan buenas por una forma inherente.

4. A lo cuarto hay que decir que no es el mismo el caso de las formas generales y el de las formas especiales. En las formas especiales, la predi-

1. Ad primum igitur dicendum quod, sicut tactum est prius, pro tanto creaturae non essent bonae nisi bonitas intelligeretur in Deo quia bonitas creaturae exemplatur a divina bonitate; unde non sequitur quod creatura dicatur bona bonitate increata nisi sicut forma exemplari.

2. Ad secundum dicendum quod dupliciter denominatur aliquid per respectum ad alterum: uno modo quando ipse respectus est ratio denominationis, et sic urina dicitur sana per respectum ad sanitatem animalis; ratio enim sani secundum quod de urina praedicatur est esse signum sanitatis animalis; et in talibus quod denominatur per respectum ad alterum non denominatur ab aliqua forma sibi inhaerente sed ab aliquo extrinseco ad quod refertur. Alio modo denominatur aliquid per respectum ad alterum quando respectus non est ratio denominationis sed causa; sicut si aer dicatur lucens a sole, non quod ipsum referri aerem ad solem sit lucere aeris sed quia directa oppositio aeris ad solem est causa quod luceat; et hoc modo creatura dicitur bona per respectum ad Deum; unde ratio non sequitur.

3. Ad tertium dicendum quod Augustinus in multis opinionem Platonis sequitur, quantum fieri potest secundum fidei veritatem; et ideo verba sua sic sunt intelligenda ut ipsa divina bonitas dicatur esse bonum omnis boni in quantum est causa efficiens prima et exemplaris omnis boni, sine hoc quod excludatur bonitas creata, qua creaturae denominantur bonae sicut forma inhaerente.

4. Ad quartum dicendum quod aliter se habet in formis generalibus et aliter in formis specialibus. In formis enim specialibus non recipitur praedicatio concreti de

---

causado, ya que obran por su forma. Los entes, pues, son buenos por la bondad propia e inherente a los mismos y no por la bondad divina. Esta tesis debe ser completada, por lo demás, con otra doctrina filosófica de Santo Tomás, que es la doctrina de la participación, de origen platónico. Aquí se insinúa tal doctrina platónica cuando se afirma que «en este sentido (como forma ejemplar) puede aceptarse la doctrina de Platón».

cación de lo concreto no deriva del abstracto, pues no se dice que la blancura es blanca o el calor es cálido, como explica Dionisio en el capítulo II *De divinis nominibus*[92].

Pero en las formas generales esta predicación se efectúa así, pues afirmamos que la esencia es ente y la bondad buena y la unidad una, etc. La razón de esto es que lo primero que cae en la aprehensión del entendimiento es el ente[93] y de ahí que todo lo que posteriormente aprehende el entendimiento, lo entiende como ente. Por ello, cuando aprehende la esencia de un ente, afirma que esa esencia es un ente, y lo mismo cualquier otra forma general o especial y, así, dice la bondad es ente, la blancura es ente, etc. Y como hay cosas que acompañan indisociablemente a la razón de ente, como lo uno, el bien y otras similares, es obligado que éstas se prediquen de cualquier cosa aprehendida por la misma razón que el ente. Decimos, en efecto, que la esencia es una y buena, y que la unidad es una y buena y lo mismo de la bondad, de la blancura y de cualquier otra forma, sea general o especial. En cambio, lo blanco, que es forma especial, no acompaña inseparablemente la razón de ente y, en virtud de ello, puede aprehenderse la forma de blancura sin que se le atribuya el ser una cosa blanca y sin que tengamos que decir que la blancura es blanca. Lo blanco, en efecto, se dice de un solo modo, mientras que el ente, lo uno, lo bueno y demás similares, que necesariamente predicamos de cualquier cosa aprehendida, se dicen de modos diversos, por ejemplo, una cosa se llama ente porque subsiste en sí, otra porque es principio de subsistencia, como la forma, otra porque es disposición de un subsistente, como la cualidad, otra porque es privación de la disposición de un subsistente, como la ceguera. En consecuencia, cuando decimos que la esencia es ente, si a continuación argüimos: luego es ente por algo, o por sí o por otro, el razonamiento no se sostiene, pues no se significa que el ser sea ente como es ente algo que subsiste en su ser, sino como algo

abstracto, ut dicatur albedo est alba, vel calor est calidus, ut patet etiam per Dionysium in II cap. De divinis nominibus. Sed in formis generalibus huiusmodi praedicatio recipitur: dicimus enim quod essentia est ens, et bonitas bona, et unitas una, et sic de aliis. Cuius ratio est quia illud quod primo cadit in apprehensione intellectus est ens, unde oportet quod cuicumque apprehenso per intellectum intellectus attribuat hoc quod est ens. Et ideo cum apprehendit essentiam alicuius entis, dicit illam essentiam esse ens; et similiter unamquamque formam generalem vel specialem, ut bonitas est ens, albedo est ens, et sic de aliis. Et quia quaedam sunt quae concomitantur rationem entis inseparabiliter, ut unum, bonum, et huiusmodi, oportet quod haec etiam de quolibet apprehenso praedicentur eadem ratione qua ens; unde dicimus: essentia est una et bona, et similiter dicimus unitas est una et bona, et ita etiam de bonitate et albedine, et qualibet forma generali vel speciali. Sed album, quia est speciale, non concomitatur inseparabiliter rationem entis; unde potest apprehendi forma albedinis sine eo quod attribuatur ei esse album, unde non cogimur dicere albedo est alba: album enim uno modo dicitur, ens autem et unum et bonum et alia huiusmodi, quae de quolibet apprehenso necesse est dici, multipliciter dicuntur. Aliquid enim dicitur ens quia in se subsistit, aliquid quia est principium subsistendi ut forma, aliquid quia est dispositio subsistentis ut qualitas, aliquid quia est privatio dispositionis subsistentis ut caecitas. Et ideo cum dicimus essentia est ens, si procedatur sic, ergo est aliquo ens, vel se vel alio, processus non sequitur, quia non dicebatur hoc modo esse ens sicut aliquid subsistens in esse suo est ens sed sicut quo

[92] § 8 (MG 3,645D; Dion. 100).
[93] Cf. AVICENA, *Metaph.* I c.6 (f.72rbA).

por lo que se es ente. De donde se sigue que no hay que preguntarse cómo la misma esencia existe mediante otro, sino cómo algo sea otro por esencia. Y, de modo semejante, al hablar de una bondad buena, no la llamamos buena como algo subsistente en la bondad, sino como llamamos bueno aquello por lo que algo es bueno. De este modo, no debe cuestionarse si la bondad es buena por su propia bondad o por otra, sino si algo es bueno por la misma bondad y que o es distinto de la misma bondad, como ocurre en las criaturas, o se identifica con la misma bondad, como ocurre con Dios.

5. A lo quinto hay que decir que, de modo también semejante, hay que distinguir en el caso de la verdad, o sea, que todas las cosas son verdaderas por la verdad primera, a modo de primer ejemplar, y sin embargo son verdaderas con la verdad creada como forma inherente a ellas. Y, sin embargo, es distinta la aplicación a la verdad y a la bondad. Y es que la razón de verdad consiste en una cierta adecuación o conmensuración, pues algo se denomina mensurado o conmensurado por algo exterior, como la tela por la vara de medir[94], y, según este aspecto, Anselmo entiende que todas las cosas son verdaderas por la verdad primera en el sentido de que toda cosa está conmensurada por el entendimiento divino al cumplir aquello a lo que la divina providencia le ordenó o predestinó. Pero, en cambio, la razón de bondad no consiste en una conmensuración. Luego no vale la semejanza.

6. A lo sexto hay que decir que la criatura no tiene potencia para la existencia en el aspecto en que no se da a sí misma la existencia; pero sin embargo sí tiene potencia en el aspecto de ser principio formal de ser, pues así cualquier forma confiere la existencia. Y es en este segundo aspecto como la bondad creada puede hacer una cosa buena como principio formal.

7. A lo séptimo hay que decir que al afirmar que el ser es propio de Dios, no hay que entenderlo como si no existiera otro ser que el increado,

aliquid est. Unde non oportet quaerere quomodo ipsa essentia aliquo sit sed quomodo aliquid alterum sit per essentiam. Similiter cum dicitur bonitas bona, non hoc modo dicitur bona quasi in bonitate subsistens sed hoc modo quo bonum dicimus illud quo aliquid bonum est. Et sic non oportet inquirere utrum bonitas sit bona se bonitate vel alia, sed utrum ipsa bonitate sit aliquid bonum quod sit alterum ab ipsa bonitate, sicut est in creaturis, vel quod sit idem cum ipsa bonitate, sicut est in Deo.

5. Ad quintum dicendum quod similiter etiam distinguendum est de veritate, scilicet quod omnia sunt vera veritate prima sicut exemplari primo, cum tamen sint vera veritate creata sicut forma inhaerente. Sed tamen alia ratio est de veritate et bonitate. Ipsa enim ratio veritatis in quadam adaequatione sive commensuratione consistit: denominatur autem aliquid mensuratum vel commensuratum ab aliquo exteriori, sicut pannus ab ulna; et per hunc modum intelligit Anselmus omnia esse vera veritate prima, in quantum scilicet unumquodque est commensuratum divino intellectui implendo illud ad quod divina providentia ipsum ordinavit vel praescivit. Ratio autem bonitatis non consistit in commensuratione, unde non est simile.

6. Ad sextum dicendum quod creatura non potest hoc modo inesse quod a seipsa esse habeat; potest tamen aliqua inesse ita quod sit formale principium essendi, sic enim quaelibet forma inesse potest; et per hunc etiam modum bonitas creata potest inesse bonum tamquam formale principium.

7. Ad septimum dicendum quod cum dicitur esse est proprium Deo, non est intelligendum quod nullum aliud esse sit nisi increatum sed quod solum illud esse

[94] Es un ejemplo de ALBERTO, *Phys.* IV tr.3 c.17.

sino más bien que sólo el ser divino es propiamente ser en cuanto que, en razón de su inmutabilidad, no conoce el pasado ni el futuro. En cambio, el ser de la criatura se dice que es por cierta semejanza a aquel primer ser, ya que, en razón de la mutabilidad de la criatura, es una mezcla de tener el ser que no fue y que será. —Pero podría también responderse que el ser es propio de Dios, porque sólo Dios es su propio ser, mientras que las demás cosas tienen ser, pero no el ser divino.

8. A lo octavo hay que decir que la bondad primera no añade nada real a la bondad absoluta, pero sí le añade algo de razón.

9. A lo noveno hay que decir que, como enseña el Comentador en el libro *De causis*[95], la misma bondad pura se individúa y se distingue de todos los demás porque no es susceptible de añadírsele algo, pues no es en absoluto de la razón de la bondad el que se le añada o no se le añada algo. Y es que si fuera de su razón recibir añadidura, entonces cualquier bondad recibiría añadidura y no existiría la bondad pura. De modo semejante, si fuese de su razón no recibir añadidura, no recibiría ninguna bondad y toda bondad sería pura, al igual que no pertenece a la razón de animal el ser racional o irracional. Y, en consecuencia, esto mismo de no poder recibir añadidura contrae la bondad absoluta y distingue la bondad primera, que es bondad pura, de las demás bondades. Ahora bien, el no recibir añadidura, por ser una negación, es un ente de razón, que, sin embargo, se funda en la simplicidad de la bondad primera. Luego no procede decir que la razón es vacía y vana.

proprie dicitur esse, in quantum ratione suae immutabilitatis non novit fuisse vel futurum esse; esse autem creaturae dicitur esse per quamdam similitudinem ad illud primum esse, cum habeat permixtionem eius quod est futurum esse vel fuisse, ratione mutabilitatis creaturae. - Vel potest dici quod esse est proprium Deo, quia solus Deus est suum esse, quamvis alia esse habeant, quod esse non est esse divinum.

8. Ad octavum dicendum quod bonitas prima nihil addit secundum rem supra bonitatem absolutam; addit autem aliquid secundum rationem.

9. Ad nonum dicendum quod sicut dicit Commentator in libro De causis, ipsa bonitas pura ex hoc ipso individuatur et a cunctis aliis dividitur, quod non recipit aliquam additionem: non enim est de ratione bonitatis absolute ut recipiat additionem vel non recipiat; si enim esset de ratione eius recipere additionem, tunc quaelibet bonitas additionem reciperet et nulla esset bonitas pura. Similiter etiam si esset de ratione eius non recipere additionem, nulla bonitas reciperet, et omnis bonitas esset bonitas pura, sicut etiam de ratione animalis non est neque rationale neque irrationale. Et ideo hoc ipsum quod est non posse recipere additionem contrahit bonitatem absolutam et distinguit primam bonitatem, quae est bonitas pura, ab aliis bonitatibus: hoc autem quod est non recipere additionem, cum sit negatio est ens rationis; et tamen fundatur super simplicitate bonitatis primae; unde non sequitur quod ratio sit cassa et vana.

---

[95] Comm.9 (8).

Artículo 5 [96]

¿Es el bien creado bueno por su esencia?

Parece que el bien creado sí es bueno por esencia, por lo siguiente.

Argumentos. 1. Aquello sin lo cual una cosa no puede existir, le es esencial. Pero la criatura no puede existir sin la bondad, pues no puede existir algo creado por Dios que no sea bueno. Luego la criatura es buena por esencia.

2. La criatura tiene el ser y el ser buena por el mismo motivo, pues por tener ser ya es buena, como dijimos antes [97]. Como la criatura tiene el ser por su esencia, luego también es buena por su esencia.

3. Todo lo que conviene a algo en cuanto es tal cosa, le es esencial. Y el bien conviene a la criatura en cuanto es, pues, como dice Agustín, *en tanto cuanto somos, somos buenos* [98]. Luego la criatura es buena por esencia.

4. Al ser la bondad una forma creada inherente a la criatura, según vimos [99], o es forma substancial o es accidental. Si es forma accidental, la criatura puede existir alguna vez sin ella, lo cual no puede afirmarse de una criatura. Luego queda que sea forma substancial, pero toda forma de este género o es la esencia de la cosa o parte esencial. Luego la criatura es buena por esencia.

5. Según Boecio en el libro *De hebdomadibus* [100], las criaturas son buenas en cuanto fluyeron de un primer bien. Y como fluyeron del primer bien por su esencia, se sigue que son buenas por su esencia.

Articulus quintus

Quinto quaeritur utrum bonum creatum sit bonum per suam essentiam. Et videtur quod sic: illud enim sine quo res non potest esse videtur ei esse essentiale; sed creatura sine bonitate esse non potest, quia non potest esse aliquid creatum a Deo quod non sit bonum; ergo creatura est bona per essentiam.

2. Praeterea, creatura ab eodem habet esse et esse bonum, quia ex hoc ipso quod habet esse bona est, ut prius ostensum est; sed creatura habet esse per suam essentiam; ergo est etiam bona per suam essentiam.

3. Praeterea, quidquid convenit alicui in quantum huiusmodi, est ei essentiale; sed bonum convenit creaturae in quantum est quia, ut dicit Augustinus, «in quantum sumus, boni sumus»; ergo creatura est bona per sui essentiam.

4. Praeterea, cum bonitas sit quaedam forma creata creaturae inhaerens, ut ostensum est, aut erit forma substantialis, aut accidentalis; si accidentalis, aliquando sine ea creatura esse poterit, quod de creatura dici non potest; ergo relinquitur quod sit forma substantialis; sed omnis talis forma vel est essentia rei vel pars essentiae; ergo creatura est bona per suam essentiam.

5. Praeterea, secundum Boetium in libro de hebdomadibus, creaturae sunt bonae in quantum a primo bono fluxerunt; sed per suam essentiam fluxerunt a primo bono; ergo per suam essentiam sunt bonae.

---

[96] Lugares paralelos: *Summa* 1 q.6 a.3; *Cont. Gent.* 1 c.38; *In Boet. De hebd.* lect.3 y 4; *In Dion. De div. nomin.* c.4 lect.1; ibid., c.13 lect.1; *Comp. theol.* c.109.

[97] En el art.2.

[98] Cf. a.4 sed c.4.

[99] En el art.4.

[100] Edición Peiper, p.172, 114.

6. Lo que es denominante es siempre más simple o igualmente simple que lo denominado. Pero ninguna forma sobreañadida a la esencia es más simple o igualmente simple que la misma esencia, por lo cual ninguna forma sobreañadida a la esencia denomina la esencia, como se comprueba en que no se puede decir que la esencia es blanca y, en cambio, sí denomina la bondad a la esencia. Luego la bondad no es forma sobreañadida a la esencia y así cualquier criatura es buena por su esencia.

7. Lo uno se convierte con el ente [101], como asimismo el bien [102]. Y la unidad por la que se llama uno lo que se identifica con el ente, no significa una forma sobreañadida a la esencia de la cosa, como dice el Comentador en *Metafísica IV* [103]. Y como cada cosa es una por su esencia, también será buena por su esencia.

8. Si la criatura es buena por alguna bondad sobreañadida a la esencia, al ser bueno todo lo que existe, aquella bondad también será buena por ser algo, pero no lo podría ser por otra bondad, pues entonces procederíamos hasta el infinito, luego lo será por su esencia. En consecuencia, por la misma razón, se podrá sostener que la misma criatura es buena por su esencia.

LO CONTRARIO consta por lo siguiente. 1. Nada que se aplica a algo por participación le puede convenir por esencia. Y la criatura se llama buena por participación, como está claro en Agustín, *De Trinitate VIII* [104]. Luego la criatura no es buena por esencia.

2. Todo lo que es bueno por su esencia es un bien substancial. Pero las criaturas no son bienes substanciales, como está claro en el libro *De hebdomadibus* de Boecio [105]. Luego las criaturas no son buenas por esencia.

6. Praeterea, semper denominans est simplicius vel aeque simplex denominato; sed nulla forma superaddita essentiae est simplicior vel aeque simplex ipsi essentiae; ergo nulla alia forma superaddita essentiae denominat ipsam essentiam: non enim possumus dicere quod essentia sit alba; sed ipsa essentia rei denominatur bonitate, quaelibet enim essentia bona est; ergo bonitas non est forma superaddita essentiae, et sic quaelibet creatura est bona per suam essentiam.

7. Praeterea, sicut unum convertitur cum ente ita et bonum; sed unitas a qua dicitur unum quod convertitur cum ente, non dicit aliquam formam superadditam essentiae rei, ut Commentator dicit in IV Metaphysicae, sed unaquaeque res est una per suam essentiam: ergo et unaquaeque est bona per suam essentiam.

8. Praeterea, si creatura est bona per aliquam bonitatem superadditam essentiae, cum omne quod est bonum sit, illa etiam bonitas cum sit res quaedam bona erit; non autem alia bonitate quia sic iretur in infinitum, sed per essentiam suam; ergo eadem ratione poterit poni quod creatura ipsa esset bona per suam essentiam.

SED CONTRA, nihil quod dicitur de aliquo per participationem convenit ei per suam essentiam; sed creatura dicitur bona per participationem, ut patet per Augustinum, VIII De Trinitate; ergo creatura non est bona per essentiam.

2. Praeterea, omne illud quod est bonum per essentiam suam est substantiale bonum; sed creaturae non sunt substantialia bona, ut patet per Boetium in libro De hebdomadibus; ergo creaturae non sunt bonae per essentiam.

---

[101] Cf. ARISTÓTELES, *Metaph.* 4 c.2 (1003b22) y *Metaph.* 10 c.3 (1054a12).
[102] Cf. ARISTÓTELES, *Ethic.* 1 c.6 (1096a23).
[103] Comm.3 (VIII 67B).
[104] C.3 (ML 42,950). Cf. *Obras completas...*, V (BAC) 506.
[105] Edición Peiper, p.171, 75.

3. Si de una cosa se predica algo esencialmente, lo opuesto no puede predicarse de la misma. Pero de algunas criaturas se predica lo opuesto al bien, es decir, el mal. Luego la criatura no es buena por esencia.

SOLUCIÓN. Hay tres autores que defienden que las criaturas no son buenas por esencia sino por participación: Agustín [106], Boecio [107] y el autor del libro *De causis* [108], quien dice que sólo Dios es la bondad pura. Pero su opinión común obedece a razones diversas. Para clarificar esto hay que recordar que, según lo que dijimos [109], así como el ser se diversifica en substancial y accidental, también se diversifica la bondad. La diferencia entre ambos consiste en que una cosa se dice que es ente absolutamente por su ser substancial, mientras que por su ser accidental no se dice ser absolutamente. Por ello, al ser la generación un movimiento hacia el ser [110], si alguien posee el ser substancial, se dice que es generado sin más, pero cuando posee el ser accidental se dice que es generado sólo en cierto aspecto; y lo mismo sucede con la corrupción que es la pérdida del ser.

En cambio, en el tema de la bondad sucede lo contrario, pues algo se dice bueno sólo en cierto aspecto en razón de la bondad substancial y se dice bueno sin más en razón de la bondad accidental. Así, al hombre injusto no le llamamos bueno sin más, sino sólo en cierto aspecto, es decir, en cuanto es hombre, mientras que al hombre justo le llamamos bueno sin más. Y la razón de esta diversidad es la siguiente. Una cosa se dice que es un ente cuando se la considera en absoluto, pero se llama buena por respecto a otras cosas, como se dijo [111]. Y es que una cosa se perfecciona en sí misma para subsistir en sus elementos esenciales, mientras que no se

3. Praeterea, de quocumque praedicatur aliquid essentialiter oppositum eius de eo praedicari non potest; sed oppositum boni praedicatur de aliqua creatura, scilicet malum; ergo creatura non est bona per essentiam.

RESPONSIO. Dicendum, quod secundum tres auctores oportet dicere creaturas non esse bonas per essentiam sed per participationem, scilicet secundum Augustinum, Boetium et auctorem libri De causis, qui dicit solum Deum esse bonitatem puram: sed tamen diversis rationibus ad unam positionem moventur. Ad cuius evidentiam sciendum est quod, ut ex dictis patet, sicut multiplicatur esse per substantiale et accidentale, sic etiam et bonitas multiplicatur; hoc tamen inter utrumque differt, quod aliquid dicitur esse ens absolute propter suum esse substantiale, sed propter esse accidentale non dicitur esse absolute. Unde cum generatio sit motus ad esse, cum aliquis accipit esse substantiale dicitur generari simpliciter; cum vero accipit esse accidentale, dicitur generari secundum quid; et similiter est de corruptione, per quam esse amittitur.

De bono autem est e converso, nam secundum substantialem bonitatem dicitur aliquid bonum secundum quid, secundum vero accidentalem dicitur aliquid bonum simpliciter; unde hominem iniustum non dicimus bonum simpliciter sed secundum quid, in quantum est homo; hominem vero iustum dicimus simpliciter bonum. Cuius diversitatis ista est ratio. Nam unumquodque dicitur esse ens in quantum absolute consideratur, bonum vero, ut ex dictis patet, secundum respectum ad alia. In seipso autem aliquid perficitur ut subsistat per essentialia principia, sed ut debito modo se habeat ad omnia quae sunt extra ipsum non perficitur nisi mediantibus accidentibus

---

[106] *De Trin.* VIII c.3 (ML 42,950). Cf. *Obras completas...*, V (BAC) 506.
[107] Cf. antes sed c.2.
[108] Prop.9 (8).
[109] En el art. 1 ad 6.
[110] Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* 5 c.2 (225a12 y 17).
[111] En el art. obi.1.

perfecciona por algo que le es extrínseco más que mediante accidentes sobreañadidos a su esencia, porque las acciones por las que uno se relaciona en cierto modo con otro brotan de la esencia mediante virtudes sobreañadidas a la esencia y, por ello, no se califica en absoluto de buena una cosa más que cuando está completa tanto en sus elementos substanciales como accidentales [112].

Pues bien, todo lo que la criatura tiene de perfección, tanto por los principios substanciales como accidentales simultáneamente unidos, todo lo tiene Dios por la unidad simple de su ser, ya que su esencia es su sabiduría, justicia y fortaleza y demás similares, que en nosotros son algo sobreañadido a la esencia. Y es que en Dios su absoluta bondad es lo mismo que su esencia, mientras que en nosotros es algo sobreañadido a la esencia y, en consecuencia, en nosotros la bondad completa o absoluta se acrecienta, disminuye y hasta se pierde por completo, aún permaneciendo siempre la bondad substancial, mientras que no así en Dios. A esto parece referirse Agustín [113] cuando dice que Dios es bueno por esencia y nosotros por participación.

superadditis essentiae, quia operationes quibus unum alteri quodam modo coniungitur, ab essentia mediantibus virtutibus essentiae superadditis progrediuntur; unde absolute bonitatem non obtinet nisi secundum quod completum est secundum substantialia et secundum accidentalia principia.

Quidquid autem creatura perfectionis habet ex essentialibus principiis et accidentalibus simul coniunctis, hoc totum Deus habet per unum suum esse simplex; eius enim essentia est eius sapientia et iustitia et fortitudo et alia huiusmodi quae in nobis sunt essentiae superaddita. Et ideo ipsa absoluta bonitas in Deo idem est quod eius essentia; in nobis autem consideratur secundum ea quae essentiae superadduntur. Et pro tanto bonitas completa vel absoluta et augetur et minuitur et totaliter aufertur, non autem in Deo, quamvis substantialis bonitas in nobis semper maneat. Et secundum hunc modum videtur dicere Augustinus quod Deus est bonus per essentiam, non autem per participationem.

---

[112] San Agustín, Boecio y el Pseudo-Dionisio consideran necesario decir que las criaturas no son buenas por esencia sino por participación, aunque indican motivos o modos diversos. San Agustín establece la diferencia en torno a la esencia: En Dios la bondad es idéntica a su esencia, es sustancial, absoluta, perfecta, y por lo tanto no puede ni aumentar ni disminuir. En nosotros, en cambio, la bondad es algo que se sobreañade a la esencia o naturaleza y como tal no es sustancial sino accidental. Por ello puede aumentar, disminuir e incluso desaparecer. Para el autor del *Liber De causis* la diferencia entre la bondad de Dios y la nuestra viene marcada ante todo por el ser, que es su esencia. La esencia divina es su ser, es el puro ser subsistente, ser que en las criaturas se da recibido o participado. Lo mismo se puede decir de su bondad. La bondad de Dios es la bondad pura, identificada con su esencia, que es el ser absoluto o subsistente. La bondad de las criaturas, al igual que su ser, es participada. Boecio, en cambio, señala la diferencia entre la bondad divina y la de las criaturas desde el punto de vista de la causa final. Dios es el último fin, de donde se sigue que todo otro fin tenga relación a esta causa final. El fin de la criatura se subordina al orden del creador y sólo tiene razón de bien presupuesto el orden del creador, de ahí que su bondad, al igual que su carácter de fin, sea por participación. En su comentario al tratado *De hebdomadibus* de Boecio, Santo Tomás precisa su concepción de la participación respecto a la de éste, distinguiendo tres géneros o modos de participación: En primer lugar, la participación lógica de la especie en el género o del individuo en la especie; en segundo lugar, la participación predicamental, de la sustancia en los accidentes y de la materia en la forma; y, finalmente, la participación ontológica del efecto en su causa (lect.2 n.24). El que corresponde al ser *(esse)* es el tercero, pues el ser no es ni un género ni un accidente. La participación en el ser es ontológica y expresión de la causalidad. En cambio, el discurso boeciano tiene un carácter lógico y se limita a fijar el sentido de ciertos conceptos y relaciones intencionales.

[113] En sed c.1.

Pero hay otra diferencia entre la bondad de Dios y la nuestra. La bondad esencial no se refiere a la naturaleza considerada en absoluto, sino en su mismo ser, pues también la humanidad, por ejemplo, no tiene razón de bien o de bondad sino en cuanto existe. Pero la misma naturaleza o esencia divina es su mismo ser, mientras que la naturaleza o esencia de cualquier cosa creada no es su ser sino que es un ser participado de otro. Y, así, Dios es el ser puro, pues él es su mismo ser subsistente, pero en la criatura es un ser recibido o participado. Por ello, aun en el supuesto de que la bondad absoluta se dijera de la criatura según su ser substancial, no obstante aún seguiría en pie que tiene la bondad por participación, al igual que tiene un ser participado. Pero Dios es la bondad por esencia, en cuanto su esencia es su mismo ser. Y parece que a esto se refiere el Filósofo en el libro *De causis* [114], cuando dice que sólo la bondad divina es la bondad pura.

Y hay todavía otra diferencia entre la bondad divina y la de la criatura, que es la siguiente. La bondad tiene razón de causa final. Dios es causa final por ser el fin último y primer principio de todas las cosas, de donde se sigue necesariamente que cualquier otro fin no tenga razón ni referencia de fin más que por orden a la causa primera, pues la causa segunda no influye en el efecto sin el influjo de la causa primera, como se confirma en el libro *De causis* [115]. En consecuencia, también el bien, que tiene razón de fin, no puede decirse de la criatura si no es presuponiendo el orden del Creador a la criatura. Y aún en el supuesto de que la criatura fuera su mismo ser, como es Dios, todavía permanecería que el ser de la criatura no tiene razón de bien más que presuponiendo su orden al Creador y, por consecuencia, seguiría llamándose buena por participación y no por lo que en absoluto es en sí misma. Ahora bien, el ser divino, que tiene la razón

Sed adhuc inter Dei bonitatem et nostram alia differentia invenitur. Essentialis enim bonitas non attenditur secundum considerationem naturae absolutam sed secundum esse ipsius; humanitas enim non habet rationem boni vel bonitatis nisi in quantum esse habet. Ipsa autem natura vel essentia divina est eius esse; natura autem vel essentia cuiuslibet rei creatae non est suum esse sed est esse participans ab alio. Et sic in Deo est esse purum, quia ipse Deus est suum esse subsistens; in creatura autem est esse receptum vel participatum. Unde dato quod bonitas absoluta diceretur de re creata secundum esse suum substantiale, nihilominus adhuc remaneret habere bonitatem per participationem, sicut et habet esse participatum. Deus autem est bonitas per essentiam, in quantum eius essentia est suum esse. Et haec videtur esse intentio Philosophi in libro De causis, qui dicit solam divinam bonitatem esse bonitatem puram.

Sed adhuc alia differentia invenitur inter divinam bonitatem et creaturae: bonitas enim habet rationem causae finalis; Deus autem habet rationem causae finalis cum sit omnium ultimus finis sicut et primum principium; ex quo oportet ut omnis alius finis non habeat habitudinem vel rationem finis nisi secundum ordinem ad causam primam, quia secunda causa non influit in causatum nisi praesupposito influxu causae primae, ut patet in libro De causis. Unde et bonum quod habet rationem finis non potest dici de creatura, nisi praesupposito ordine Creatoris ad creaturam. Dato igitur quod creatura esset ipsum suum esse, sicut et Deus, adhuc tamen esse creaturae non haberet rationem boni nisi praesupposito ordine ad Creatorem; et pro tanto adhuc diceretur bona per participationem, et non absolute in eo quod est. Sed esse divinum,

[114] Prop.9 (8).
[115] Prop.1.

de bien independientemente de cualquier otra cosa, tiene la razón de bien por sí mismo. Y a esto parece referirse Boecio en su libro *De hebdomadibus*[116].

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. A lo primero hay que decir que la criatura no puede dejar de ser buena en su bondad esencial, que es una bondad limitada; pero sí puede dejar de ser buena en su bondad accidental, que es la bondad sin más o absoluta. Además, la misma bondad que se refiere a su ser substancial, no es la misma esencia de la cosa sino un ser participado y esto también presupone un orden al primer ser subsistente por sí.

2. A lo segundo hay que decir que aquello por lo que una cosa tiene su ser, es decir, su ser substancial, tiene también el ser bueno en cierto aspecto. Pero no tiene su ser sin más ni el ser bueno sin más por lo mismo formalmente, como resulta de lo dicho. Y por eso no prueba el argumento.

3-4. Lo mismo hay que decir a lo tercero y cuarto.

5. A lo quinto hay que decir que la criatura no sólo deriva de Dios según su esencia, sino también según su ser, en lo que primariamente consiste la razón de bondad substancial; y también además según las perfecciones sobreañadidas en las que consiste la bondad absoluta, y éstas no son la esencia de las cosas. Además, la misma relación por la que la esencia de la cosa se refiere a Dios como a principio, es distinta de la esencia.

6. A lo sexto hay que decir que la esencia se denomina buena del mismo modo que el ente, de donde se sigue que si tiene el ser por participación, también es buena por participación. El ser y el bien en común es más simple que la esencia porque es también más común, pues se predican tanto de la esencia como de aquello por lo que la esencia subsiste e, incluso, de los mismos accidentes.

quod habet rationem boni non praesupposito aliquo alio, habet rationem boni per seipsum: et haec videtur esse intentio Boetii in libro De hebdomadibus.

1. Ad primum igitur dicendum quod creatura non potest esse non bona bonitate essentiali, quae est bonitas secundum quid; potest tamen esse non bona bonitate accidentali, quae est bonitas absoluta et simpliciter. Et praeterea ipsa bonitas quae attenditur secundum esse substantiale, non est ipsa essentia rei, sed esse participatum, et hoc etiam praesupposito ordine ad primum esse per se subsistens.

2. Ad secundum dicendum, quod ab eo a quo res habet esse, habet esse bonum secundum quid, scilicet secundum esse substantiale; non autem ab eodem formaliter habet esse simpliciter et esse bonum simpliciter, ut ex dictis patet, et propter hoc ratio non sequitur.

3-4. Et similiter dicendum ad tertium, et quartum.

5. Ad quintum dicendum quod creatura non solum est a Deo secundum essentiam suam sed secundum esse suum, in quo praecipue consistit ratio bonitatis substantialis; et etiam secundum perfectiones superadditas in quibus consistit bonitas absoluta; et haec non sunt essentia rei. Et praeterea ipse respectus quo essentia rei refertur ad Deum ut ad principium est aliud quam essentia.

6. Ad sextum dicendum quod hoc modo essentia denominatur bona sicut et ens, unde sicut habet esse per participationem ita et bona est per participationem; esse enim et bonum communiter acceptum est simplicius quam essentia quia et communius, cum dicantur non solum de essentia sed etiam de eo quod per essentiam subsistit et iterum de ipsis accidentibus.

---

[116] En sed c.2.

7. A lo séptimo hay que decir que lo uno que se convierte con el ente se entiende según la razón de negación que añade al ente[117]. Pero el bien no añade negación al ente, sino más bien algo positivo. Luego no vale la semejanza.

8. A lo octavo hay que decir que la bondad de la cosa se dice buena al igual que el ser de una cosa se dice ente, es decir, no porque sea así por otra cosa, sino porque por su mismo ser se dice que la cosa es, como por esta bondad se dice también que la cosa es buena. Por ello, así como no se sigue que la misma substancia de la cosa no se diga por su ser algo que ella no es, pues su ser no se dice ente por otro ser distinto a sí mismo, tampoco se sigue la razón anterior en el caso de la bondad. Sí, en cambio, se sigue en el caso de la unidad, a la que se refiere el Comentador en *Metafísica IV*[118], porque lo uno es indiferente que se refiera al ser o a la esencia. Por tanto, la esencia de la cosa es una por sí misma y no por su ser y, así, no es una por participación, como sucede en el ente y en el bien.

Artículo 6[119]

¿Consiste el bien de la criatura en el «modo, especie y orden», como dice Agustín?[120]

Parece que no por lo siguiente.

Argumentos. 1. El bien tiene razón de fin, según el Filósofo[121]. Pero toda la razón de fin está en un orden. Luego toda la razón de bien consiste en el orden y las otras dos sobran.

7. Ad septimum dicendum quod unum quod convertitur cum ente, dicitur se cundum rationem negationis quam addit supra ens; bonum autem non addit negatio nem super ens, sed eius ratio in positione consistit, et ideo non est simile.

8. Ad octavum dicendum quod hoc modo bonitas rei dicitur bona sicut et esse rei dicitur ens, non quia eius sit aliquid aliud esse sed quia per hoc esse res esse dicitur, et quia hac bonitate res bona dicitur. Unde sicut non sequitur quod ipsa substantia rei non dicatur per esse aliquod quod ipsa non sit, quia esse eius non dicitur ens per aliquod esse aliud ab ipso, ita etiam praedicta ratio non sequitur de bonitate; sequitur autem de unitate, de qua introducit eam Commentator in IV Metaphysicae, quia unum indifferenter se habet ad hoc quod respiciat essentiam vel esse. Unde essentia rei est una per seipsam, non propter esse suum; et ita non est una per aliquam participationem, sicut accidit de ente et bono.

Articulus sextus

Sexto quaeritur utrum bonum creaturae consistat in 'modo, specie et ordine', sicut Augustinus dicit. Et videtur quod non quia bonum habet rationem finis secundum Philosophum; sed tota ratio finis consistit in ordine; ergo et tota ratio boni in ordine consistit, et ita alia duo superfluunt.

---

[117] Cf. Aristóteles, *Metaph.* 10 c.4 (1054a23), como recoge Tomás, *In Boet. De Trin.* q.4 a.1 sed c.3.

[118] Cf. antes obi.7.

[119] Lugares paralelos: *Summa* 1 q.5 a.5.

[120] *De natura boni* c.3 (ML 42,553). Cf. *Obras completas...*, III (BAC) 980.

[121] *Ethic.* 1 c.1 (1094a3), según Tomás, *De verit.* q.1 a.1.

2. El ente, el bien y el uno difieren intencionalmente. Ahora bien, la razón de ente consiste en la especie y la del uno en el modo. Luego la razón de bien no está en la especie ni en el modo.

3. La especie designa la causa formal. Ahora bien, según algunos [122], el bien se distingue de la verdad en que ésta tiene razón de causa formal y el bien de causa final. Luego la especie no pertenece a la razón de bien.

4. Al ser el bien y el mal opuestos, se refieren a lo mismo. Pero, como dice Agustín en la obra *LXXXIII Cuestiones*: *Todo mal pertenece a la especie de privación* [123]. Luego toda la razón de bien está en la calificación de especie y, en consecuencia, sobran el modo y el orden.

5. El modo pertenece a las cosas que siguen lo existente. Pero alguna bondad pertenece a la esencia de lo existente, luego el modo no es de la razón de bien.

6. Lo que Dios puede hacer mediante una cosa, no lo hace mediante muchas. Y Dios pudo hacer la criatura buena por una sola de estas cosas, pues cualquiera de ellas tiene la condición de buena. Luego no es necesario que se requieran las tres.

7. Si las tres pertenecen a la razón de bien, las tres deben estar en cualquier bien. Y cualquiera de las tres es buena, luego en cualquier bien está cualquiera de las tres y así no hay por qué distinguirlas entre sí.

8. Si las tres son buenas, deben tener el modo, la especie y el orden. Luego el modo sería del modo y la especie de la especie, y así se procedería hasta el infinito.

2. Praeterea, ens et bonum et unum secundum intentiones differunt; sed ratio entis consistit in specie, unius vero ratio consistit in modo; ergo boni ratio non consistit in specie et modo.

3. Praeterea, species nominat causam formalem; sed in hoc distinguitur bonum et verum secundum quosdam, quod verum dicit rationem causae formalis, bonum autem rationem causae finalis; ergo species non pertinet ad rationem boni.

4. Praeterea, malum et bonum cum sint opposita attenduntur circa idem; sed, sicut Augustinus dicit in libro LXXXIII Quaestionum, «totum malum de speciei privatione repertum est»; ergo tota ratio boni in positione speciei consistit, et ita superfluunt, (ut) videtur modus et ordo.

5. Praeterea, modus est de consequentibus rem; sed aliqua bonitas pertinet ad essentiam rei; ergo modus non est de ratione boni.

6. Praeterea, quae Deus potest facere per unum non facit per plura; sed Deus potuit facere creaturam per unum istorum, quia quodlibet horum habet quamdam rationem bonitatis; ergo non oportet quod quodlibet istorum trium requiratur ad rationem boni.

7. Praeterea, si ista tria sunt de ratione bonitatis, tunc in quolibet bono oportet ista tria esse; sed quodlibet istorum trium est bonum; ergo in quolibet istorum sunt ista tria, et ita unum non debet contra aliud dividi.

8. Praeterea, si ista tria sint bona, oportet quod habeant modum, speciem et ordinem; ergo modi erit modus, et specici species, et sic in infinitum.

---

[122] Cf. *Summa fr. Alexandri* I pars n.88 (p.140); ibid., n.104 (p.163); ALBERTO, *De bono* tr.1 q.1 a.10 (edición Col. XXVIII p.20); BUENAVENTURA, *Super Sent.* I d.3 p.1 a.unic. q.2.

[123] Quaestio 6 (ML 40,13). Cf. *Obras completas...*, XL (BAC) 69.

9. El modo, la especie y el orden quedan disminuidos por el pecado, según Agustín [124]. Pero la bondad substancial de una cosa no disminuye por el pecado. Luego la razón de bien no consiste universalmente en las tres.

10. De lo que es la razón de bien no se predica el mal. Pero de estas tres se predica el mal, según Agustín en *De natura boni*, pues *el mal modo es una mala especie* [125], y lo mismo los otros dos. Luego la razón de bien no consiste en estas tres cosas.

11. Ambrosio dice en el *Hexaemeron* que *la naturaleza de la luz no está en el número, peso y medida, como sucede con otras criaturas* [126]. Pero de estas tres cosas se forman las tres de que estamos hablando, según Agustín [127]. Al ser la luz buena, se sigue que la razón de bien no incluye las tres.

12. Según Bernardo [128], el modo de la caridad es no tener modo. Y, sin embargo, la caridad es buena, luego no requiere las tres.

LO CONTRARIO consta por lo siguiente. 1. Dice Agustín en *De natura boni* [129] que *donde estas tres cosas son grandes, grande es el bien, y donde son pocas, es poco, y donde no existen, no hay bien*. Luego la razón de bien consiste en las tres.

2. En el mismo libro dice Agustín [130] que en tanto una cosa se dice buena en cuanto es *moderada, especificada y ordenada.*

3. La criatura se llama buena por respecto a Dios, como propone Boecio en *De hebdomadibus* [131]. Pero Dios tiene una relación de triple causalidad con la criatura: eficiente, final y formal ejemplar. Luego la criatura se

9. Praeterea, modus, species et ordo diminuitur per peccatum, secundum Augustinum; sed bonitas substantialis rei non diminuitur per peccatum; ergo ratio boni universaliter non consistit in tribus praedictis.

10. Praeterea, id quod est de ratione boni, non recipit praedicationem mali; sed haec tria recipiunt praedicationem mali, secundum Augustinum in libro De natura boni: dicitur enim «malus modus, mala species», et sic de aliis; ergo ratio boni non consistit in his tribus.

11. Praeterea, Ambrosius dicit in Hexaemeron quod «natura lucis non est in numero, pondere et mensura ut alia creatura»; sed ex his tribus secundum Augustinum constituuntur tria praedicta; cum ergo lux sit bona, ratio boni non includit tria praedicta.

12. Praeterea, secundum Bernardum modus caritatis est non habere modum, et tamen caritas bona est; ergo non requirit tria praedicta.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit in libro De natura boni, quod «ubi haec tria sunt magna magnum bonum est, ubi parva, parvum, ubi nulla nullum»; ergo ratio boni in his tribus consistit.

2. Praeterea, Augustinus in eodem libro, dicit quod secundum hoc aliqua dicuntur bona quod sunt «moderata, speciosa, ordinata».

3. Praeterea, creatura dicitur bona secundum respectum ad Deum, sicut vult Boetius in libro De hebdomadibus; sed Deus habet ad creaturam habitudinem triplicis causae, scilicet efficientis, finalis et formalis exemplaris; ergo et creatura dicitur esse bona secundum habitudinem ad Deum in ratione triplicis causae; sed secundum

---

[124] Cf. *De nat. boni* c.4 (ML 42,553). Cf. *Obras completas...*, III (BAC) 982.
[125] C.23 (ML 42,558). Cf. *Obras completas...*, V (BAC) 1000.
[126] I c.9 (ML 14,154B).
[127] *De Gen. ad litt.* IV c.3 (ML 34,299). Cf. *Obras completas...*, XV (BAC) 728.
[128] *De diligendo Deo* c.1 (ML 182,974), según TOMÁS, *Summa* 2-2 q.27 a.6 sed c.
[129] C.3 (ML 42,553). Cf. *Obras completas...*, III (BAC) 980.
[130] Cf. nota anterior.
[131] Edición Peiper, p.172, 114.

dice buena por su relación a Dios bajo esta triple causalidad. Pues bien, según se compara la criatura a Dios como a causa eficiente, tiene el modo que Dios le ha prefijado; si se compara como a causa ejemplar, tiene la especie; y si se compara a él como a fin, tiene el orden [132]. Por tanto, el bien de la criatura consiste en el modo, especie y orden.

4. Todas las criaturas se ordenan a Dios mediante la criatura racional, que es la única capaz de bienaventuranza, o sea, de conocerlo mediante la razón. Por tanto, si la criatura es buena porque se ordena a Dios, para ser buena se requieren las tres cosas, o sea que sea un existente, que sea cognoscible y que sea ordenada. Pues bien, es existente por algún modo, es cognoscible por alguna especie y es ordenada por un orden. Luego el bien de la criatura consiste en las tres.

5. En Sab 11,21 se dice que *creaste todas las cosas según número, peso y medida* [133]. Pero según Agustín en *Super Genesim ad litteram IV, la medida predetermina el modo a toda cosa, el número le confiere especie y el peso le da el orden* [134]. Por tanto, la bondad de la criatura consiste en estas tres, a saber, el modo, especie y orden, puesto que la criatura según esto es buena por ser causada por Dios.

SOLUCIÓN. Hay que decir que la razón de bien consiste en esas tres cosas dichas, según enseña Agustín [135]. Para aclarar esto hay que saber que un nombre puede expresar una relación de doble modo: de un primer modo, que el nombre se imponga para significar la misma relación, como, por ejemplo, el nombre de padre o hijo o la misma paternidad. Pero hay otros nombres que comportan una relación de otro modo, que es significar la cosa en algún género que conlleva relación, aunque el nombre no

hoc quod comparatur ad Deum ut ad causam efficientem habet modum sibi a Deo praefixum; ut autem comparatur ad eum ut (ad) causam exemplarem habet speciem; ut autem comparatur ad eum ut ad finem habet ordinem; ergo bonum creaturae consistit in modo, specie et ordine.

4. Praeterea, creaturae omnes ordinantur in Deum mediante rationali creatura quae est sola capax beatitudinis; hoc autem est in quantum a rationali creatura cognoscitur; ergo cum creatura sit bona ex hoc quod ordinatur ad Deum, ad hoc quod sit bona tria requiruntur, scilicet quod sit existens, quod sit cognoscibilis, quod sit ordinata. Est autem existens per aliquem modum, cognoscibilis per speciem, ordinata autem per ordinem; ergo in his tribus consistit bonum creaturae.

5. Praeterea, Sap. XI dicitur «Omnia in numero, pondere et mensura constituisti»; sed secundum Augustinum IV Super Genesim ad litteram «mensura cuilibet rei modum praefigit, numerus speciem praebet, pondus vero dat ordinem»; ergo in his tribus modo, specie et ordine, bonitas creaturae consistit, cum creatura secundum hoc sit bona quod a Deo sit disposita.

RESPONSIO. Dicendum, quod ratio boni in tribus praedictis consistit, secundum quod Augustinus dicit. Ad huius autem evidentiam sciendum est quod aliquod nomen potest respectum importare dupliciter: uno modo sic quod nomen imponatur ad significandum ipsum respectum, sicut hoc nomen pater vel filius, aut paternitas ipsa; quaedam vero nomina dicuntur importare respectum quia significant rem alicuius generis quam comitatur respectus, quamvis nomen non sit impositum ad ipsum res-

---

[132] Cf. BUENAVENTURA, *Super Sent.* II d.35 a.2 q.1.

[133] Según el texto de Agustín, p. e., *Contra adv. leg. et proph.* I c.6 (ML 42,607). Cf. *Obras completas...*, XXXVIII (BAC) 685.

[134] C.3 (ML 34,299). Cf. *Obras completas...*, XV (BAC) 728.

[135] Cf. *De natura boni* c.3 (ML 42,553). Cf. *Obras completas...*, V (BAC) 980.

se haya impuesto para significar tal relación, como, por ejemplo, el nombre de ciencia está escogido para significar una cualidad, a la que sigue una relación, pero no para significar dicha relación.

Ahora bien, la razón de bien significa una relación, en el sentido de que el nombre de bien ha sido impuesto para significar no sólo la misma relación, sino también aquello a lo que sigue tal relación y hasta la misma relación. La relación que comporta el nombre de bien es la referencia de lo perfectivo, en el sentido de que algo tiene por naturaleza perfeccionar no sólo bajo la razón de su especie, sino también bajo la razón de ser real. Y es éste el modo como el fin perfecciona las cosas que son para el fin. Puesto que las criaturas no son su mismo ser, tienen el ser recibido y, por lo mismo, su ser es finito y limitado por la medida de aquello en lo que se recibe.

Por tanto, entre las tres cosas que propone Agustín, la última, que es el orden, es la relación que comporta el nombre de bien, mientras que las otras dos, la especie y el modo, causan tal relación. La especie, en efecto, pertenece a la misma razón de lo especificativo, la cual en cuanto existe en algo, se recibe de un modo determinado, ya que todo lo que está en otro está según el modo del que lo recibe [136]. Y, así, cualquier bien, en cuanto es perfectivo bajo la razón de especie, posee también ser modo, especie y orden, a saber, especie, en cuanto a la misma razón de especie; modo, en cuanto a su ser; y orden, en cuanto a su condición de perfectivo [137].

pectum significandum; sicut hoc nomen scientia est impositum ad significandum qualitatem quamdam quam sequitur quidam respectus, non autem ad significandum respectum ipsum.

Et per hunc modum ratio boni respectum implicat non quia ipsum nomen boni significet ipsum respectum solum sed quia significat id ad quod sequitur respectus cum respectu ipso.

Respectus autem importatus in nomine boni est habitudo perfectivi secundum quod aliquid natum est perficere non solum secundum rationem speciei, sed etiam secundum esse quod habet in rebus; hoc enim modo finis perficit ea quae sunt ad finem. Cum autem creaturae non sint suum esse, oportet quod habeant esse receptum; et per hoc earum esse est finitum et terminatum secundum mensuram eius in quo recipitur.

Sic igitur inter ista tria quae Augustinus ponit, ultimum, scilicet ordo, est respectus quem nomen boni importat, sed alia duo, scilicet species et modus, causant illum respectum. Species enim pertinet ad ipsam rationem speciei, quae quidem secundum quod in aliquo esse habet, recipitur per aliquem modum determinatum, cum omne quod est in aliquo, sit in eo per modum recipientis. Ita igitur unumquodque bonum, in quantum est perfectivum secundum rationem speciei et esse simul habet modum, speciem et ordinem: speciem quidem quantum ad ipsam rationem speciei, modum quantum ad esse, ordinem quantum ad ipsam habitudinem perfectivi.

---

[136] Esta sentencia, bajo distintas formas, se atribuye a varios autores, por ejemplo: *Liber De causis* (Comm.10 y 12); TOMÁS, en *In Sent.* II d.17 q.2 a.1 obi.3 la atribuye también a Dionisio *(De div. nom.* c.4 § 1: MG 3,693B; Dion. 146 y en *De cael. hier.* c.12 § 2: MG 3,293A; Dion. 937); también se atribuye a BOECIO, *De consol.* V pr.4: ML 63,848C.

[137] San Agustín, después de exponer su doctrina sobre el bien y los bienes contraria a la de Plotino en *De natura boni, contra Manicheos* (c.XXVII col.560), asigna tres características al bien creado, con las cuales es posible discernirlo: *modus, species, ordo.* El bien, «en cuanto está en el ser», es según el modo, la especie y el orden de cada ente. En su exposición, San Agustín, después de presentar que Dios es el bien inmutable, eterno e inmortal, que las cosas proceden *ab illo* («de él» como causa eficiente y hechas de la nada) y no *de illo* («de él» como fuente original o por emanación de sí mismo), indica que aunque todas las cosas procedan de la nada no están hechas del mismo *modo.* Sin embargo, todas, cada una en su *especie* (en su esencia o en su grado

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. A lo primero hay que decir que ese argumento sería convincente si el nombre de bien fuera impuesto para designar la misma relación, lo cual es falso por lo dicho. Luego el argumento no prueba.

2. A lo segundo hay que decir que el bien no difiere por la razón del ente y del uno, como si las razones de ambos fueran opuestas, sino más bien porque la razón de bien incluye la razón de ente y de uno y les añade algo.

3. A lo tercero hay que decir que, según el Filósofo en *Metafísica VIII*[138], al igual que en los números quitar o añadir una unidad varía la especie del número, así también en las definiciones cualquier cosa añadida o sustraída constituye una especie diversa. La especie, de por sí, sólo constituye la razón de verdad, en el sentido de que la verdad es perfectiva sólo bajo la forma de especie, como es claro por lo dicho[139]. Pero la razón de bien se constituye simultáneamente por la especie y el modo, pues es perfectivo tanto bajo la razón de especie como del ser.

1. Ad primum igitur dicendum quod ratio illa procederet si nomen boni esset impositum ad significandum ipsam habitudinem; quod falsum est ut ex dictis patet, et propter hoc ratio non sequitur.

2. Ad secundum dicendum quod bonum non differt ratione ab ente et uno quasi habeant oppositas rationes, sed quia ratio boni includit rationem entis et unius, et aliquid addit.

3. Ad tertium dicendum, quod secundum Philosophum in VIII Metaphysicae, sicut in numeris quaelibet unitas vel addita vel remota variat numeri speciem, ita in diffinitionibus quidlibet additum vel remotum diversam speciem constituit. Ex ipsa igitur specie tantum constituitur ratio veri, in quantum verum est perfectivum secundum rationem speciei tantum, ut ex dictis patet; sed ex specie simul et numero constituitur ratio boni, quod est perfectivum non solum secundum speciem sed etiam secundum esse.

---

de ser), proceden de Dios y en cuanto son «natura» son buenas. Por tanto, todas las cosas, sean las más altas o las más bajas, el espíritu o la materia indistintamente, son buenas. Concluye San Agustín que ninguna naturaleza es mala sino un mayor o menor bien. Por el contrario, Plotino, con quien se confronta San Agustín, habla de emanación en vez de creación de la nada, y considera que allí donde esté presente el Uno estará presente el Bien y el Ser. Desde la perspectiva de la unidad, el bien es «determinación y medida», mientras que el mal es «ilimitación y desmesura». El mal originario o primero es la absoluta carencia de unidad, esto es, la materia ilimitada e informe, carente de figuras, especies, formas, medidas y límites. Los cuerpos o todo lo que es de naturaleza sensible, en cuanto participan de la materia son males particulares y en cuanto males son no-entes. El sentido agustiniano de la trilogía *modus, species, ordo,* así como la trilogía sinónima que utiliza otras veces, *mensura, numerus, pondus,* tiene como referente el lenguaje plotiniano. Este artículo es una explicación de la doctrina de San Agustín, en los textos citados a lo largo del artículo, de que las cosas se dicen buenas porque son moderadas, especificadas y ordenadas. Es una explicación que había sido aceptada por otros escolásticos anteriores, pero Santo Tomás le da un sentido acorde con la metafísica de las causas. En todo ente creado existe una perfección ontológica que es su integridad o la plenitud de ser que responde a su naturaleza. Esa perfección es su bondad. Y en ella podríamos distinguir tres formalidades: *a)* la potencial o previa a la forma esencial y es la que limita o condiciona a un existir concreto: el «modus» o medida de la perfección natural; *b)* la esencial o constitutiva del ser, como el alma se dice la perfección del hombre y lo completa en su entidad específica: la «species» o la forma substancial; *c)* la inclinación a su fin o a su suprema perfección natural, la plenitud de su ser: el «ordo» o la tensión a su fin natural. Así se integran la perfección de la causa material, de la formal y de la final. Y el bien entitativo de todo ente las expresa en la unidad del bien ontológico. Toda criatura tiene una esencia recibida y limitada *(modus),* pero ese ser es perfección formal *(species)* y hace referencia a un fin externo *(ordo).* En la Suma de Teología se repite esta explicación de una manera más clarividente pero con la misma profundidad. Cf. *Summa* 1 q.5 a.5.

[138] *Metaph.* 8 c.3 (1043b36).

[139] En el art.3.

4. A lo cuarto se responde que cuando Agustín dice que todo mal se constituye como privación de especie, no excluye las otras dos, pues, como él mismo dice en ese libro, *donde hay una especie, debe haber también un modo* [140]. Y, a su vez, el orden sigue a la especie y al modo, pero cita sólo la especie porque las otras dos siguen a la especie.

5. A lo quinto hay que decir que donde hay algo recibido, debe estar el modo, pues lo recibido se limita por el receptor. Por eso, como el ser accidental y esencial de la criatura sea recibido, el modo está presente tanto en lo accidental como en lo esencial.

6. A lo sexto hay que decir que, puesto que la razón de bien está integrada por estos tres, Dios no pudo hacer que algo fuera bueno y no tuviera especie, modo y orden, como tampoco pudo hacer que existiera un hombre que no fuera animal racional.

7. A lo séptimo hay que decir que también el modo, la especie y el orden, considerados individualmente, son bienes, pero no bajo el aspecto en que el bien designa aquello por lo que el subsistente en el bien es bueno, sino bajo el aspecto de que el principio de bondad es bueno. Por tanto, no es necesario que cada uno de ellos tenga, a su vez, modo, especie y orden, como tampoco es necesario que la forma tenga forma aunque sea un ser y todo ser lo sea por su forma. Y esto es lo que dicen algunos [141], que cuando se dice que todo tiene especie, forma y orden, se entiende de las cosas creadas, pero no de las concreadas.

8. La misma respuesta sirve para lo octavo.

9. A lo noveno hay que decir que algunos [142] afirman que el modo, especie y orden, en cuanto integran el bien de la naturaleza y quedan disminuidos por el pecado, por pertenecer al orden moral, son una misma

4. Ad quartum dicendum quod, cum dicit Augustinus quod totum malum est repertum de speciei privatione, non excludit alia duo, quia, ut ipse in eodem libro dicit, «ubi est aliqua species, necessario est aliquis modus»; ordo etiam consequitur speciem et modum, sed nominat speciem tantum quia alia duo ipsam speciem consequuntur.

5. Ad quintum dicendum quod ubicumque est aliquid receptum, oportet ibi esse modum, cum receptum limitetur secundum recipiens; et ideo cum esse creaturae et accidentale et essentiale sit receptum, modus non solum invenitur in accidentalibus sed etiam in substantialibus.

6. Ad sextum dicendum quod cum in istis tribus ratio boni constituatur, non potuit a Deo fieri quod aliquid esset bonum non habens speciem, modum et ordinem, sicut ab eo fieri non potuit quod esset aliquis homo qui non esset animal rationale.

7. Ad septimum dicendum quod etiam modus, species et ordo, singulum eorum est bonum, non in illo modo dicendi bonum quo subsistens in bonitate est bonum, sed quo principium bonitatis bonum est. Unde non oportet quod singulum eorum habeat modum, speciem et ordinem, sicut non oportet quod forma habeat formam quamvis sit ens et omne ens sit per formam. Et hoc est quod quidam dicunt quod cum dicitur omnia habere modum, speciem et ordinem, intelligitur de creatis non de concreatis.

8. Et per hoc patet solutio ad octavum.

9. Ad nonum dicendum quod quidam dicunt modum, speciem et ordinem secundum quod constituunt bonum naturae et secundum quod diminuuntur per pecca-

---

[140] Quaestio 6 (ML 40,13). Cf. *Obras completas...*, XL (BAC) 69.

[141] Cf. *Summa fr. Alexandri* I pars n.111 (p.174).

[142] Cf. *Summa fr. Alexandri* I pars n.114 (p.180); BUENAVENTURA, *Super Sent.* II d.35 a.2 q.1; ALBERTO, *De bono* tr.1 q.2 a.1 ad 9 (edición Col. XXVIII p.25).

cosa realmente y difieren sólo por la razón. Es lo mismo que sucede con la voluntad, que puede considerarse o que es una y misma en cuanto es una cierta naturaleza y, así, hay en ella un modo, especie y orden constituyendo el bien de la naturaleza, o también en cuanto es voluntad, que posee orden a la gracia y entonces se le atribuyen modo, especie y orden, que pueden disminuirse por el pecado, pues pertenecen al bien ético. —Pero podría mejor decirse que como el bien sigue al ser y el bien se constituye por la especie, modo y orden, al igual que es distinto el ser substancial y el accidental, también consta que es distinta la forma substancial y accidental y ambas poseen un modo propio y un orden propio.

10. A lo décimo hay que decir que, según Agustín en el libro *De natura boni*[143], el modo, especie y orden no se llaman malas por serlo de por sí, sino porque *son menores de lo que debieran ser*, o porque *no se acomodan a lo que debieran acomodarse*. Por tanto, son malas por alguna privación en lo que respecta al modo, especie y orden, pero no porque lo sean por sí mismas.

11. A lo undécimo hay que decir que las palabras de Ambrosio hay que entenderlas no en el sentido de que la luz carezca en absoluto de modo, teniendo una limitada especie y virtud, sino en el sentido de que no está determinada respecto de algunos cuerpos, pues alcanza a todos los cuerpos, dado que todos ellos son iluminables por naturaleza y pueden recibir cualesquiera efectos suyos, como consta claramente en Dionisio, en el capítulo IV *De divinis nominibus*[144].

12. A lo duodécimo hay que decir que la caridad, considerada según la existencia que tiene en el sujeto, tiene modo y así es una criatura. Pero, en cambio, en cuanto referida al objeto infinito que es Dios, no tiene modo más allá del cual no pudiera progresar nuestra caridad.

tum, prout pertinent ad bonum moris, esse eadem secundum rem sed differre secundum rationem; sicut patet in voluntate, quod ipsa una et eadem potest considerari in quantum est natura quaedam, et sic est in ea modus, species et ordo constituentia bonum naturae; vel in quantum est voluntas, prout habet ordinem ad gratiam, et sic attribuitur ei modus, species et ordo, quae possunt diminui per peccatum, quae constituunt bonum moris. - Vel potest melius dici quod cum bonum consequatur esse et bonum per speciem, modum et ordinem constituatur, sicut est aliud esse substantiale et accidentale, ita constat esse aliam formam substantialem et accidentalem; et utraque proprium modum habet et proprium ordinem.

10. Ad decimum dicendum quod secundum Augustinum in libro De natura boni, modus, species et ordo non ideo dicuntur mala quia in se mala sint sed quia vel «minora sunt quam esse debeant», vel quia «non accommodantur quibus accommodanda sunt»; et ideo ex aliqua privatione circa modum, speciem et ordinem dicuntur mala, non autem ex seipsis.

11. Ad undecimum dicendum quod verbum Ambrosii non est hoc modo intelligendum quod lux omnino careat modo, cum habeat limitatam speciem et virtutem, sed quia non determinatur respectu aliquorum corporalium eo quod ad omnia corporalia se extendit, in quantum omnia nata sunt vel illuminari vel alios effectus per lucem recipere, ut patet per Dionysium in IV cap. De divinis nominibus.

12. Ad duodecimum dicendum quod caritas secundum esse suum quod habet in subiecto modum habet, et sic creatura quaedam est; prout vero comparatur ad obiectum infinitum quod Deus est, non habet modum ultra quem caritas nostra procedere non debeat.

---

[143] C.23 (ML 42,558). Cf. *Obras completas...*, V (BAC) 1000.
[144] § 4 (MG 3,697C; Dion. 164).

CUESTIONES DISPUTADAS SOBRE EL ALMA

TRADUCCIÓN, INTRODUCCIÓN Y NOTAS DE

DONATO GONZÁLEZ-REVIRIEGO, O.P.

INTRODUCCIÓN

1. Autenticidad

Entre las numerosas cuestiones disputadas atribuidas a Santo Tomás se menciona comúnmente la que lleva por título *De anima.* Todos los manuscritos que consignan el autor de esta obra coinciden en dar el nombre de Santo Tomás, opinión que se halla refrendada también por los antiguos catálogos. Si a esto se añade que la crítica interna no ofrece ningún argumento de peso en sentido contrario, queda a buen recaudo la autenticidad tomasina de la cuestión *De anima.*

2. Cronología y lugar de redacción

El problema del lugar y fecha de composición del tratado *De anima* divide a los estudiosos que han abordado el tema con dedicación y competencia. Mientras algunos sostienen que Santo Tomás compuso la cuestión *De anima* en París en 1269, en la edición crítica leonina se opta por otra solución. Aduciendo varios argumentos de crítica externa e interna se llega a la conclusión formulada en los términos siguientes: «En cuanto a las cuestiones *De anima,* proponemos situarlas entre 1266-1267, habida cuenta de que la serie que las precede, a saber, las cuestiones *De Potentia,* se disputaron en Roma entre 1265 y 1266»[1].

Por otra parte, se sabe que en noviembre de 1268 el Maestro General de la Orden de Predicadores, Juan el Teutónico, le envió de nuevo a París para que se encargara por segunda vez de la Cátedra de Teología para Extranjeros. El motivo de esta decisión fue doble: el recrudecimiento de los ataques de los maestros seculares contra los mendicantes y la efervescencia de las doctrinas averroístas.

Fue, pues, en el convento de Santa Sabina, en Roma, donde Santo Tomás redactó estas cuestiones *De anima,* como resultado de las disputas públicas ordinarias del curso académico 1266-1267, ya que él era entonces el regente del Estudio que el capítulo celebrado en Agnani en 1265 había decidido erigir en Santa Sabina de Roma y confiarlo a su dirección.

3. ¿Cuestión disputada única o múltiple?

Aunque esta obra ha sido tradicionalmente más conocida como *Quaestio disputata de anima,* sin embargo, los más autorizados catálogos la han registrado como *Quaestiones de anima.*

---

[1] *Quaestiones disputatae de anima* (Roma 1996) 22.

El texto editado por Marietti en 1949 presenta la obra como una *Cuestión disputada,* dividida en 21 artículos. En cambio, la edición crítica leonina, publicada en 1996, lleva por título *Quaestiones disputatae de anima,* y comprende 21 cuestiones. Es una posición más lógica y razonable, en consonancia con el origen escolástico del debate doctrinal que llevó al Aquinate a redactar este escrito *Sobre el alma.*

Y, además, debe añadirse que está avalada por unas palabras muy significativas del mismo Santo Tomás, que apuntan claramente a la multiplicidad de las cuestiones disputadas *Sobre el alma.* Al tratar de explicar en dicho escrito la conveniencia de la unión del alma racional con el cuerpo humano dice lo siguiente: «Es evidente por las cuestiones disputadas anteriores»[2]. A primera vista esta frase indica manifiestamente que la obra *De anima* no trata de una sola cuestión disputada, sino que incluye varias. Así parecen entenderlo también los anotadores de la edición leonina, pues en el aparato crítico correspondiente a la página 66 remiten la referencia de la cita aludida a las cuestiones 1 y 7 del mencionado escrito[3].

4. Contenido de la obra

Santo Tomás no escribió un manual completo de psicología racional. Sin embargo, en diversas ocasiones desarrolló temas pertenecientes a esa disciplina.

Pero entre todos sus tratados psicológicos destaca por su agudeza y profundidad el que ahora comentamos. Hay motivos para pensar que, al diseñar el esquema estructural de esta obra, tuvo en cuenta la *Summa de anima* de Juan de la Rochelle, quien considera el alma bajo tres aspectos principales: según su ser absoluto, según su ser en el cuerpo y, por fin, según su ser en el estado de separación.

Santo Tomás dedica siete cuestiones a investigar la esencia del alma, siete al estudio de su unión con el cuerpo y siete al estado de separación.

El sabio dominico eligió algunas de las más importantes y actuales cuestiones dentro del contexto cultural de su tiempo y que tienen, por otra parte, una vigencia permanente. Las relaciones del alma con el cuerpo, la objetividad del conocimiento, la naturaleza de las facultades del alma, la espiritualidad e inmortalidad del alma, su individualidad y unicidad son cuestiones de gran trascendencia incluso en nuestros días.

Ofrecen especial interés las cuestiones que se refieren a la vida intelectual del alma separada, tanto desde un punto de vista natural como sobrenatural. Las dificultades que a la luz meramente filosófica pudieran presentarse se superan merced a la ayuda recibida de la revelación. «Estos artículos, por tanto, sirven en gran manera para una recta y más profunda intelección de lo que se propone en la Suma de Teología»[4].

Para cerrar este apartado es conveniente traer aquí la tabla que señala de una manera esquemática y explícita el paralelismo entre las *Cuestiones*

---

[2] *Quaestiones disputatae,* II (Turín-Roma 1949) 280.
[3] O.c., 66.
[4] O.c., 280.

disputadas sobre el alma, la *Suma de teología,* la *Suma contra los gentiles* y otras obras de Santo Tomás [5].

De anima	Summa Theol. I Pars	Contra Gent.	Otras obras
Art. 1	Quaest. 75, art. 2	L. 2, c.68-70	De unit intell. contra averroistas, c.2.
» 2	» 75, » 4		
» 3	» 76, » 2	L. 2, c.59.73-75	De unit. int., c.6; Opusc. de Fide, c.84.
» 4	» 79, » 3		Opusc. de Fide, c.82.
» 5	» 76,2 y 79,5	L. 2, c.76 y 78	Opusc. de Fide, c.85; De unit. intell.
» 6	» 75, art. 5		Quodl. 3, q.8, a.20.
» 7	» 75, » 7	L. 2. c.74	
» 8	» 76, » 5	L. 2, c.90	
» 9	» 76, » 7	L. 2, c.71	Quodl. 12, q.6, a.9.
» 10	» 76, » 8	L. 2, c.72	
» 11	» 70, » 3	L. 2, c.58	Quodl. 11, q.5, a.5; Opusc. de Fide, c.89-91.
» 12	» 77, » 1		Quodl. 10, q.3, a.5; Opusc. de Fide, c.88.
» 13	» 77, » 3		
» 14	» 75, » 6	L. 2, c.79-81	Quodl. 10, q.3, a.6; Opusc. de Fide, c.83.
» 15	» 89, » 1	L. 2, c.96?	De Verit., q.19, a.1; Opusc. de Fide, c.81.
» 16	» 88, » 1-2	L. 3, c.41-45	
» 17	» 89, » 2	L. 2, c.98?	Quodl. 3, q.9, a.21.
» 18	» 89, » 3	L. 2, c.101	De Verit., q.8, a.4.
» 19	» 77, » 8		Quodl. 10, q.4, a.8.
» 20	» 89, » 4	L. 2, c.100?	De Verit., q.2, a.6 y q.19, a.2; Quodl. 7, q.1, a.3 y Quodl. 12, q.7, a.11.
» 21	» 64, » 4 ad 1um	L. 4, c.90	De Verit., q.26, a.1; Opusc. de Fide, c.184; Quodl. 2, q.7, a.1 y Quodl. 3, q.9, a.21.

5. Versiones en lengua vulgar

Son muy escasas las versiones conocidas de esta obra en lengua vulgar.

La primera de la que tenemos noticia es la versión inglesa hecha por John P. Rowan, y publicada en 1949 con el título *The soul.*

En 1999 vio la luz la edición castellana *Cuestiones disputadas sobre el alma,* traducida y anotada por Ezequiel Téllez. El texto latino que le sirve de base para esta versión es el de la primera edición crítica moderna

[5] M. L'ABBÉ F. HEDDE, *Quaestiones Disputatae De Anima* (París 1912) XXV.

realizada a mediados del siglo XX por James H. Robb, de la Universidad de Marquette [6].

También está ya anunciada la edición bilingüe en latín e italiano de las *Quaestiones Disputatae De Anima,* pero todavía se halla en la fase de preparación.

6. Nuestra edición

La edición de las *Cuestiones disputadas sobre el alma,* que publicamos en la BAC, es una edición bilingüe en latín y castellano. El texto latino transcrito es el de la edición crítica leonina, publicado en 1996, pero despojado de su erudito y copioso aparato crítico y adaptado a la ortografía actual del latín.

Nuestra versión castellana es la primera que se hace directamente de la edición leonina. Hemos incluido bastantes notas, con el objeto de facilitar al lector una mejor comprensión de la doctrina contenida en este magnífico tratado de antropología filosófica tomista. En la realización de esta labor nos han prestado un buen servicio tanto el aparato crítico de la edición leonina como la edición del texto latino anotado en francés a cargo de M. L'abbé F. Hedde, que apareció en 1912.

Al final de la obra hemos añadido dos artículos de especial interés doctrinal en la materia que nos ocupa, pues algunos los atribuyen a Santo Tomás, aunque su autenticidad no parece estar resuelta de manera definitiva e incontestable. El primero trata de la inmortalidad del alma humana y el segundo del conocimiento del alma por sí misma.

---

[6] ST. THOMAS AQUINAS, *Quaestiones De anima:* a newly Established Edition of the Latin Text with an *Introduction and Notes* (Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1968).

Cuestión 1

¿Puede el alma humana ser una forma y algo concreto?[1]

Argumentos por los que parece que el alma humana no puede ser una forma y algo concreto.

1. Si el alma humana es algo concreto, es subsistente y tiene por sí misma un ser completo. Pero lo que adviene a alguna cosa después del ser completo le adviene de modo accidental, como la blancura al hombre o también el vestido al cuerpo. Por tanto, el cuerpo unido al alma le adviene a ésta de modo accidental. Luego si el alma es algo concreto no es forma sustancial del cuerpo.

2. Si el alma es algo concreto, es necesario que sea algo individualizado, pues ningún universal es algo concreto. Luego se individualiza por alguna otra cosa o por sí misma. Si lo hace por otra cosa y es forma del cuerpo es necesario que se individualice por el cuerpo, ya que las formas se individualizan por la materia propia, y así se seguirá que removido el cuerpo se hará desaparecer la individuación del alma, y de este modo el alma no podrá ser subsistente por sí misma ni algo concreto. Y si se individualiza por sí misma, o es una forma simple o es algo compuesto de materia y forma. Si es una forma simple, se seguirá que un alma indivi-

Quaestio prima

Quaestio est de anima. Et primo quaeritur utrum anima humana possit esse forma et hoc aliquid. Et videtur quod non. Si enim anima humana est hoc aliquid, est subsistens et habens per se esse completum. Quod autem advenit alicui post esse completum advenit ei accidentaliter, ut albedo homini aut etiam vestimentum corpori. Corpus igitur unitum animae advenit ei accidentaliter. Si ergo anima est hoc aliquid, non est forma substantialis corporis.

2. Praeterea. Si anima est hoc aliquid, oportet quod sit aliquid individuatum. Nullum enim universalium est hoc aliquid. Aut igitur individuatur ex aliquo alio aut ex se. Si ex alio, et est forma corporis, oportet quod individuetur ex corpore, nam formae individuantur ex propria materia, et sic sequetur quod remoto corpore tolletur individuatio animae, et sic anima non poterit esse per se subsistens nec hoc aliquid. Si autem ex se individuatur, aut est forma simplex aut est aliquid compositum ex materia et forma. Si est forma simplex, sequetur quod una anima individuata ab alia differre non poterit nisi secundum formam; differentia autem secundum for-

---

[1] Lugares paralelos: *In Sent.* II d.1 q.2 a.4; d.17 q.1 a.2 ad 1; q.2 a.1; *Cont. Gent.* II c.56-59; *De Potentia* q.3 a.9.11; *Summa* q.75 a.2; q.76 a.1; *De spirit. creat.* a.2; *De unitate intellectus* c.3; *In De anima* III 7; *Comp. theologiae* I c.80.67.

La expresión *hoc aliquid* es traducción literal del griego *tòde ti*. La empleó Aristóteles para designar las sustancias. Santo Tomás la hace equivalente a *un individuo determinado* (*In Categ.* 3b10-13). Ezequiel Téllez, de manera un tanto libre, la traduce: *una realidad concreta* (*Cuestiones disputadas sobre el alma* a.1, nota 1 [Pamplona 1999] 3).

Quede consignado aquí, como mero dato cronológico, que cinco años antes que Téllez otro escritor había adoptado ya esta misma versión. Citando la I cuestión *De anima* traduce el autor aludido: «La realidad concreta —*hoc aliquid*— propiamente es el individuo en el género de substancia». Y un poco más adelante: «Se requieren por tanto dos cosas para ser una realidad concreta: *hoc aliquid*» (A. Lobato, O.P., *El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy*. I: *El hombre en cuerpo y alma* [Valencia 1994] 321).

dualizada no podrá ser diferente de otra sino según la forma. Ahora bien, la diferencia según la forma causa diversidad de especie; se seguirá, pues, que las almas de los diversos hombres son específicamente diferentes. Luego también los hombres serían diferentes específicamente, si el alma es forma del cuerpo, puesto que cada cosa recibe la especie de la forma propia. Pero si el alma es compuesta de materia y forma, es imposible que sea forma del cuerpo absolutamente toda, pues la materia no es forma de ninguna cosa. Así pues, se concluye que es imposible que el alma sea al mismo tiempo algo concreto y forma.

3. Si el alma es algo concreto se sigue que es un individuo. Pero todo individuo se halla en alguna especie y en algún género. Por consiguiente, se concluye que el alma tiene género propio y especie propia. Ahora bien, es imposible que algo que tiene una especie propia reciba un sobreañadido de otro para la constitución de su especie, porque como bien dice el Filósofo en VIII *Metaphysicae*[2], las especies de las cosas son como los números, en los cuales cualquiera cosa que se quita o se añade cambia la especie. Mas la materia y la forma se unen para la constitución de la especie. Por consiguiente, si el alma es algo concreto no se unirá al cuerpo como forma de la materia.

4. Habiendo hecho Dios las cosas por su bondad, que se manifiesta en los diversos grados de las mismas, estableció tantos grados de seres como permitió la naturaleza de aquéllas. Por tanto, si el alma humana puede subsistir por sí misma —lo que es necesario decir si es algo concreto—, se sigue que las almas que existen por sí son un grado de seres. Ahora bien, las formas sin la materia no constituyen un grado distinto de seres. Luego si el alma es algo concreto, no será forma de materia alguna.

mam facit diversitatem speciei; sequetur igitur quod animae diversorum hominum sint specie differentes; unde et homines specie differrent, si anima est forma corporis, cum unumquodque a propria forma speciem sortiatur. Si autem anima est composita ex materia et forma, impossibile est quod secundum se totam sit forma corporis, nam materia nullius est forma. Relinquitur igitur quod impossible sit animam simul esse hoc aliquid et formam.

3. Praeterea. Si anima est hoc aliquid, sequitur quod sit individuum quoddam. Omne autem individuum est in aliqua specie et in aliquo genere. Relinquitur igitur quod anima habet proprium genus et propriam speciem. Impossibile est autem quod aliquid habens propriam speciem recipiat superadditionem alterius ad speciei eiusdem constitutionem, quia ut dicit Philosophus VIII Methaphysicae species rerum sunt sicut numeri, in quibus quicquid subtrahitur vel additur speciem variat. Materia autem et forma uniuntur ad speciei constitutionem. Si igitur anima est hoc aliquid non unietur corpori ut forma materiae.

4. Praeterea. Cum Deus res propter suam bonitatem fecerit, quae in diversis rerum gradibus manifestatur, tot gradus entium instituit quot potuit rerum natura pati. Si igitur anima humana potest per se subsistere, quod oportet dicere si est hoc aliquid, sequitur quod animae per se existentes sint unus gradus entium. Formae autem non sunt unus gradus entium seorsum sine materiis. Igitur anima, si est hoc aliquid, non erit forma alicuius materiae.

---

[2] ARISTÓTELES, *Metaph.* VIII 3 (1043b33-1044a2); SANTO TOMÁS, *In Metaph.* VIII c.3 lect.4 n.1723. Se trata de una comparación a la que Aristóteles recurre con frecuencia, para explicar la discontinuidad de la especie.

5. Si el alma es algo concreto que puede subsistir por sí, es necesario que sea incorruptible, puesto que ni tiene contrario ni se compone de contrarios. Y si es incorruptible no puede ser proporcionada a un cuerpo corruptible, cual es el cuerpo humano. Ahora bien, toda forma es proporcionada a su materia. Por consiguiente, si el alma es algo concreto no será forma del cuerpo humano.

6. Nada subsistente es acto puro, excepto Dios. Si el alma, pues, es algo concreto, en tanto que subsistente por sí, habrá en ella alguna composición de acto y potencia, y así no podrá ser forma, porque la potencia no es acto de nada. Luego si el alma es algo concreto, no será forma.

7. Si el alma es algo concreto capaz de subsistir por sí, no es necesario que se una al cuerpo sino por algún bien de ella misma. Así pues, o se une por un bien esencial, o por un bien accidental. No puede hacerlo por un bien esencial, porque es capaz de existir sin el cuerpo; ni tampoco por un bien accidental, que parece ser principalmente el conocimiento de la verdad, que el alma humana recibe a través de los sentidos, los cuales no pueden existir sin órganos corpóreos. Pero algunos sostienen que las almas de los niños, que mueren aun antes de nacer, tienen conocimiento cierto de las cosas naturales, el cual, sin embargo, consta que no lo adquirieron por los sentidos. Luego, si el alma es algo concreto, no hay ninguna razón por la que se una al cuerpo como forma.

8. La forma y una cosa concreta se dividen desde el punto de vista de la oposición. En efecto, dice el Filósofo en II *De anima*[3] que la sustancia se divide en tres cosas, una de las cuales es la forma, otra la materia y la tercera algo concreto. Ahora bien, los opuestos no se dicen de una misma cosa. Luego el alma humana no puede ser forma y algo concreto.

5. Praeterea. Si anima est hoc aliquid et per se subsistens, oportet quod sit incorruptibilis, cum neque contrarium habeat, neque ex contrariis composita sit. Si autem est incorruptibilis non potest esse proportionata corpori corruptibili quale est corpus humanum. Omnis autem forma est proportionata suae materiae. Si igitur anima est hoc aliquid non erit forma corporis humani.

6. Praeterea. Nihil subsistens est actus purus nisi Deus. Si igitur anima est hoc aliquid, utpote per se subsistens, erit in ea aliqua compositio actus et potentiae. Et sic non poterit esse forma, quia potentia non est alicuius actus. Si igitur anima est hoc aliquid, non erit forma.

7. Praeterea. Si anima est hoc aliquid, potens per se subsistere, non oportet quod corpori uniatur nisi propter aliquod bonum ipsius. Aut igitur propter aliquod bonum essentiale, aut accidentale. Propter bonum essentiale non, quia sine corpore potest subsistere; nec etiam propter bonum accidentale, quod praecipue videtur esse cognitio veritatis quam anima humana per sensus accipit, qui sine organis corporeis esse non possunt, quia animae puerorum etiam ante quam nascantur morientium dicuntur a quibusdam certam cognitionem rerum naturalium habere, quam tamen constat quod per sensus non acquisierunt. Si igitur anima est hoc aliquid, nulla ratio est quare corpori uniatur ut forma.

8. Praeterea. Forma et hoc aliquid ex opposito dividuntur. Dicit enim Philosophus in II De anima quod substantia dividitur in tria, quorum unum est forma, aliud materia, et tertium quod est hoc aliquid. Opposita autem non dicuntur de eodem. Ergo anima humana non potest esse forma et hoc aliquid.

---

[3] ARISTÓTELES, *De anima* II 1 (412a6-9); SANTO TOMÁS, *In De anima* II c.1 lect.1 n.215.

9. Aquello que es algo concreto subsiste por sí. Ahora bien, es propio de la forma que exista en otro; cosas que parecen ser opuestas. Por consiguiente, si el alma es algo concreto, no parece que sea forma.

10. Pero podría decirse que, al corromperse el cuerpo, el alma permanece algo concreto y subsistente por sí, mas entonces perece en ella la razón de forma. —Pero en contra está: Todo lo que puede separarse de una cosa, permaneciendo su sustancia, está presente en aquélla de modo accidental. Así pues, si permaneciendo el alma después del cuerpo, perece en ella la razón de forma, se sigue que la razón de forma le conviene de modo accidental. Pero no se une al cuerpo para la constitución del hombre sino en cuanto es forma. Luego se une al cuerpo de modo accidental, y consiguientemente el hombre es un ser accidental; lo cual es inadmisible.

11. Si el alma humana es algo concreto y que existe por sí, es necesario que tenga por sí alguna operación propia, porque a cada cosa que existe por sí le corresponde alguna operación propia. Pero el alma humana no tiene ninguna operación propia, porque el mismo entender, que parece ser principalmente lo propio suyo, no es el del alma sino del hombre por medio del alma, como se dice en I *De anima*[4]. Luego el alma no es algo concreto.

12. Si el alma humana es forma del cuerpo, es necesario que tenga alguna dependencia con respecto al cuerpo. La forma, en efecto, y la materia dependen entre sí mutuamente. Mas lo que depende de alguno no es algo concreto. Luego, si el alma es forma del cuerpo, no es algo concreto.

13. Si el alma es forma del cuerpo es necesario que sea uno el ser del alma y del cuerpo, pues de la materia y de la forma se hace uno según el ser. Pero no puede darse un ser del alma y del cuerpo, puesto que son de diversos géneros. El alma, en efecto, está en el género de la sustancia

9. Praeterea. Id quod est hoc aliquid per se subsistit; formae autem proprium est ut sit in alio; quae videntur esse opposita. Si igitur anima est hoc aliquid, non videtur quod sit forma.

10. Sed dicebat quod corrupto corpore anima remanet hoc aliquid et per se subsistens, sed tunc perit in ea ratio formae. —Sed contra. Omne quod potest abscedere ab aliquo, manente substantia eius, inest ei accidentaliter. Si igitur anima remanente post corpus perit in ea ratio formae, sequitur quod ratio formae conveniat ei accidentaliter. Sed non unitur corpori ad constitutionem hominis nisi prout est forma. Ergo unitur corpori accidentaliter, et per consequens homo erit ens per accidens, quod est inconveniens.

11. Praeterea. Si anima humana est hoc aliquid et per se existens, oportet quod per se habeat aliquam propriam operationem, quia uniuscuiusque rei per se existentis est aliqua propria operatio. Sed anima humana non habet aliquam propriam operationem quia ipsum intelligere, quod maxime videtur esse eius proprium, non est animae sed hominis per animam, ut dicitur in I De anima. Ergo anima humana non est hoc aliquid.

12. Praeterea. Si anima humana est forma corporis, oportet quod habeat aliquam dependentiam ad corpus. Forma enim et materia a se invicem dependent. Sed quod dependet ab aliquo non est hoc aliquid. Si igitur anima est forma corporis, non est hoc aliquid.

13. Praeterea. Si anima est forma corporis oportet quod animae et corporis sit unum esse, nam ex materia et forma fit unum secundum esse. Sed animae et corporis

[4] Ibid., I 4 (408b13-15); SANTO TOMÁS, ibid., I c.4 lect.10 n.150.

incorpórea, mientras que el cuerpo se halla en el género de la sustancia corpórea. Luego el alma no puede ser forma del cuerpo.

13bis. El alma tiene un ser propio por sus principios. Si, pues, tiene algún ser común al cuerpo, se sigue que tiene un doble ser, lo cual es imposible.

14. El ser del cuerpo es corruptible y resultante de las partes constitutivas. En cambio, el ser del alma es incorruptible y simple. Luego no es uno el ser del cuerpo y del alma.

15. Pero podría decirse que el cuerpo humano tiene el mismo ser del cuerpo por medio del alma. —En contra está lo que dice el Filósofo en II *De anima*[5], que el alma es *el acto de un cuerpo natural orgánico*. Así pues, lo que se compara al alma como la materia al acto es ya un cuerpo natural orgánico, lo cual no puede darse sino por medio de alguna forma por la que se constituya en el género de cuerpo. Luego el cuerpo humano tiene su ser además del ser del alma.

16. Los principios esenciales, que son la materia y la forma, se ordenan al ser. Pero para aquello que en la naturaleza se puede tener por una sola cosa no se requieren dos. Por consiguiente, si el alma, siendo algo concreto, tiene en sí un ser propio, no se le añadirá según la naturaleza el cuerpo como la materia a la forma.

17. El ser se compara a la sustancia del alma como su acto, y así es necesario que sea lo supremo en el alma. Pero lo inferior no llega a aquello que es superior según lo supremo en él, sino más bien según lo ínfimo. Pues dice Dionisio en VII *De divinis nominibus*[6] que la sabiduría divina

non potest esse unum esse, cum sint diversorum generum. Anima enim est in genere substantiae incorporeae, corpus vero in genere substantiae corporee. Igitur anima non potest esse forma corporis.

13 bis. Praeterea. Anima habet esse proprium ex suis principiis. Si igitur habet aliquod esse commune corpori sequitur quod habeat duplex esse, quod est impossibile.

14. Praeterea. Esse corporis est corruptibile et ex partibus quantitativis resultans. Esse autem animae est incorruptibile et simplex. Ergo corporis et animae non est unum esse.

15. Sed dicebat quod corpus humanum ipsum esse corporis habet per animam. —Sed contra. Philosophus dicit in II De anima quod anima est actus corporis physici organici. Hoc igitur quod comparatur ad animam ut materia ad actum est iam corpus physicum organicum, quod non potest esse nisi per aliquam formam qua constituatur in genere corporis. Habet igitur corpus humanum suum esse praeter esse animae.

16. Praeterea. Principia essentialia, quae sunt materia et forma, ordinantur ad esse. Sed ad id quod potest haberi in natura ab uno non requiruntur duo. Si igitur anima, cum sit hoc aliquid, habet in se proprium esse, non adiungetur ei secundum naturam corpus ut materia formae.

17. Praeterea. Esse comparatur ad substantiam animae ut actus eius, et sic oportet quod sit suppremum in anima. Inferius autem non contingit id quod est superius secundum suppremum in eo, sed magis secundum infimum. Dicit enim Dyonisius VII cap. De divinis nominibus quod divina sapientia coniungit fines primorum principiis

---

[5] Ibid., II 1 (412a27-28).

[6] Pseudo-Dionisio, *De divinis nominibus* VII c.4 (MG 3,871). Durante mucho tiempo se creyó que este autor cristiano era el Dionisio Areopagita convertido por San Pablo. De ahí deriva en parte la alta estima en que fue tenida su doctrina especialmente en la Edad Media. En realidad, se trata de un misterioso personaje, filósofo y teólogo, que escribió sus obras hacia fines del siglo V, y se esforzó en conciliar el neoplatonismo con la teología cristiana. Por eso,

une los fines de los primeros a los principios de los segundos. Luego el cuerpo que es inferior al alma no llega al ser, que es lo supremo en ella.

18. Los que tienen un mismo ser tienen también una misma operación. Así pues, si el alma humana se une al cuerpo, también su operación, que es el entender, será común al alma y al cuerpo, lo cual es imposible, como se prueba en III *De anima*[7]. Por consiguiente, no es uno el ser del alma y del cuerpo. De donde se sigue que el alma no es forma del cuerpo y algo concreto.

EN CONTRA está que cada uno recibe la especie por la forma propia. Pero el hombre es hombre en cuanto es racional. Luego el alma racional es la forma propia del hombre. Y es algo concreto y subsistente por sí, ya que obra por sí, pues el entender no es mediante un órgano corpóreo, como se prueba en III *De anima*[8]. Luego el alma humana es algo concreto y forma.

2. La perfección última del alma humana consiste en el conocimiento de la verdad que se lleva a cabo por el entendimiento. Pero para que el alma se perfeccione en el conocimiento de la verdad necesita unirse al cuerpo, porque entiende por medio de fantasmas[9], que no existen sin el cuerpo. Luego es necesario que el alma se una al cuerpo como forma, aun cuando sea algo concreto.

secundorum. Corpus igitur quod est inferius anima non contingit ad esse, quod est suppremum in ipsa.

18. Praeterea. Quorum est unum esse, et una operatio. Si igitur esse animae humanae coniungatur corpori, et operatio eius, quae est intelligere, erit communis animae et corpori, quod est impossibile, ut probatur in III De anima. Non est igitur unum esse animae humanae et corporis. Unde sequitur quod anima non sit forma corporis et hoc aliquid.

SED CONTRA. Unumquodque sortitur speciem per propriam formam. Sed homo est homo in quantum est rationalis. Ergo anima rationalis est propria forma hominis. Est autem hoc aliquid et per se subsistens cum per se operetur: non enim est intelligere per organum corporeum, ut probatur in III De anima. Anima igitur humana est hoc aliquid et forma.

2. Praeterea. Ultima perfectio animae humanae consistit in cognitione veritatis quae est per intellectum. Ad hoc autem quod perficiatur anima in cognitione veritatis indiget uniri corpori, quia intelligit per phantasmata quae non sunt sine corpore. Ergo necesse est quod anima uniatur corpori ut forma, etiam si sit hoc aliquid.

---

modernamente se le designa con el sobrenombre del Pseudo-Dionisio. Ejerció gran influencia en Santo Tomás, hasta el punto de que es el autor más citado, con excepción de San Agustín, por el Aquinate.

[7] ARISTÓTELES, *De anima* III 4 (429a24-27).

[8] Ibid.

[9] Como Santo Tomás menciona muy frecuentemente los fantasmas en la cuestión del conocimiento humano, conviene hacer notar, para evitar erróneas interpretaciones, que ese término no ha logrado desprenderse de cierta imprecisión, originada ya en su misma fuente aristotélica. A veces se emplea para significar la especie expresa de la imaginación o fantasía, pero en otras ocasiones se refiere también a las especies de la cogitativa y de la memoria. Teniendo en cuenta que la elaboración final del objeto sensible es obra del sentido supremo o cogitativa, puede afirmarse que, en orden al conocimiento intelectual, el fantasma debe entenderse preferentemente «como la imagen de la fantasía en cuanto conocida por la cogitativa, beneficiándose de la experiencia pasada acumulada en la memoria, en íntima sinergia» (M. ÚBEDA, O.P., «Introducción al tratado del hombre», en *Suma Teológica*. Edición bilingüe, III/2 [BAC, Madrid 1959] 78).

SOLUCIÓN. Hay que afirmar que algo concreto se dice propiamente el individuo en el género de la sustancia. En efecto, dice el Filósofo en *Praedicamentis*[10] que *las sustancias primeras*[11] significan, sin duda, *algo concreto,* mientras que *las segundas,* aunque parezcan significar algo concreto, sin embargo, significan más bien *una cualidad esencial*[12]. Ahora bien, el individuo en el género de la sustancia no sólo implica que puede subsistir por sí, sino que es algo completo en alguna especie y género de sustancia. De ahí que el Filósofo en *Praedicamentis*[13] llame a las manos, a los pies y a cosas semejantes partes de las sustancias más bien que sustancias primeras o segundas, porque, aunque no estén en otro como en un sujeto, lo que es propio de la sustancia, sin embargo, no participan completamente la naturaleza de alguna especie. Por consiguiente, no se hallan en alguna especie ni en algún género sino por reducción.

Así pues, siendo dos las características que pertenecen al concepto de aquello que es algo concreto, algunos negaron ambas al alma humana, diciendo que el alma es una armonía, como Empédocles[14], o una complexión, como sostiene Galeno[15], o algo semejante. Así, el alma no podría ni subsistir por sí, ni ser algo completo en alguna especie o en algún género de sustancia, sino que será solamente una forma, semejante a otras formas materiales.

RESPONSIO. Dicendum quod hoc aliquid proprie dicitur individuum in genere substantiae. Dicit enim Philosophus in Praedicamentis quod primae substantiae indubitanter hoc aliquid significant, secundae vero substantiae, etsi videantur hoc aliquid significare, magis tamen significant quale quid. Individuum autem in genere substantiae non solum habet ut per se possit subsistere, sed quod sit aliquid completum in aliqua specie et genere substantiae. Unde Philosophus in Praedicamentis manus, pedes et huiusmodi nominat partes substantiarum magis quam substantias primas vel secundas, quia licet non sint in alio sicut in subiecto, quod proprium substantiae est, non tamen participant complete naturam alicuius speciei. Unde non sunt in aliqua specie neque in aliquo genere nisi per reductionem.

Duobus igitur existentibus de ratione eius quod est hoc aliquid, quidam utrumque animae humanae abstulerunt, dicentes animam esse armoniam, ut Empedocles, aut complexionem, ut Galienus, aut aliquid huiusmodi. Sic enim anima neque per se subsistere poterit, neque erit aliquid completum in aliqua specie vel in aliquo genere substantiae, sed erit forma tantum, similis aliis materialibus formis.

Sed haec positio stare non potest. Nec quantum ad animam vegetabilem, cuius operationes oportet habere aliquod principium supergrediens qualitates passivas et

---

[10] ARISTÓTELES, *Categ.* V (3b10-23).

[11] *Sustancia primera* es la que no está en el sujeto ni se dice del sujeto; la *sustancia segunda* es la que no está en el sujeto, pero es predicable del sujeto. La *sustancia primera* es el sujeto individual o concreto, por oposición a la *sustancia segunda,* o sustancia universal, como es el género y la especie.

[12] Cualidad esencial es aquello que determina la esencia misma de una cosa, es decir, la diferencia específica, la cual, por tanto, se dice que se predica *in quale quid.* Se predica *in quale, lo que se predica a modo de adjetivo,* y si la voz adjetiva expresa una propiedad que pertenece a la esencia de la cosa, entonces la predicación se denomina *in quale quid,* por ejemplo: *racional* se predica del hombre *in quale quid.*

[13] ARISTÓTELES, *Categ.* V (3a28-31).

[14] Empédocles de Agrigento (490-430) era físico, médico y filósofo de tendencia ecléctica. Profesó la teoría de los cuatro elementos: agua, aire, fuego y tierra.

[15] Galeno nació en Pérgamo (129-199) y ejerció la medicina con éxito en Roma. También cultivó la filosofía con tendencia ecléctica platónica, pues aunque se inclina a la filosofía aristotélica la mezcla con ideas platónicas y estoicas. Se le atribuye el descubrimiento de la cuarta figura del silogismo.

Pero esta opinión no puede sostenerse. Ni en cuanto al alma vegetativa, cuyas operaciones es necesario que tengan algún principio que sobrepase las cualidades pasivas[16] y activas, que en la nutrición y crecimiento juegan sólo un papel instrumental, como se prueba en II *De anima*[17]. Por otra parte, la complexión y la armonía no trascienden las cualidades elementales. Y de modo parecido no puede sostenerse tampoco en cuanto al alma sensitiva, cuyas operaciones consisten en recibir las especies separadas de la materia, como se prueba en II *De anima*[18], aunque las cualidades activas y pasivas no se extienden, sin embargo, más allá de la materia. Y mucho menos puede mantenerse en cuanto al alma racional, cuyas operaciones consisten en abstraer las especies[19] no sólo de la materia sino de todas las condiciones materiales individuantes, lo cual se requiere para el conocimiento universal. Pero en el alma racional puede considerarse propiamente algo más importante todavía, porque no sólo recibe las especies inteligibles sin la materia, mas tampoco es posible en su operación propia comunicar con algún órgano corporal a la manera como el ojo es el órgano de la vista, según se prueba en III *De anima*[20]. Y así es necesario que el alma intelectiva obre por sí, puesto que tiene una operación propia, que no comunica con el cuerpo. Y como cada cual obra en cuanto está en acto, es necesario que el alma intelectiva tenga un ser absoluto por sí misma, que no dependa del cuerpo. Pues las formas que tienen un ser dependiente de la materia de un sujeto no obran por sí mismas. El calor, en efecto, no actúa, sino lo cálido[21].

activas, quae in nutriendo et augendo se habent instrumentaliter tantum, ut probatur in II De anima; complexio autem et armonia qualitates elementares non trascendunt. Similiter autem non potest stare quantum ad animam sensibilem, cuius operationes sunt in recipiendo species sine materia, ut probatur in II De anima, cum tamen qualitates activae et passivae ultra materiam se non extendant, utpote materiae dispositiones existentes. Multo autem minus potest stare quantum ad animam rationalem, cuius operationes sunt in abstrahendo species non solum a materia sed ab omnibus conditionibus materialibus individuantibus, quod requiritur ad cognitionem universalis. Sed adhuc aliquid amplius proprie in anima rationali considerari oportet, quia non solum absque materia conditionibus materiae species intelligibiles recipit, sed nec etiam in eius propria operatione possibile est communicare aliquod organum corporale, ut sic aliquid corporeum sit organum intelligendi, sicut oculus est organum videndi, ut probatur in III De anima. Et sic oportet quod anima intellectiva per se agat, utpote propriam operationem habens absque corporis communione. Et quia unumquodque agit secundum quod est in actu, oportet quod anima intellectiva habeat esse per se absolutum, non dependens a corpore. Formae enim quae habent esse dependens a materia vel subiecto non habent per se operationen. Non enim calor agit, sed calidum.

---

[16] Según la Física antigua existían cuatro primeras cualidades, dos activas: el calor y el frío, y dos pasivas: lo húmedo y lo seco. Esta teoría se hallaba relacionada con los cuatro célebres elementos.

[17] ARISTÓTELES, *De anima* II 4 (416b17-30). SANTO TOMÁS, *In De anima* II c.4 lect.VII n.322.

[18] Ibid., II 12 (424a17-24). SANTO TOMÁS, ibid., c.12 lect.XXIV n.551-553.

[19] Especie en el orden cognoscitivo es la representación del objeto que se forma en una facultad cognoscitiva. La especie inteligible es una semejanza de la cosa entendida y representa la esencia de una cosa material como universal.

[20] ARISTÓTELES, *De anima* III 3 (429a24-27); SANTO TOMÁS, *In De anima* III c.4 lect.VII n.684-685.

[21] Lo cálido significa algo concreto, es decir, el sujeto caliente.

Y por esta razón los filósofos posteriores indicaron que la parte intelectiva del alma era algo que subsiste por sí misma. Pues dice Aristóteles en I *De anima*[22] que el entendimiento parece ser una sustancia y que no se corrompe. Y equivale a lo mismo la enseñanza de Platón[23], quien mantiene que el alma es inmortal y subsistente por sí, por el hecho de que se mueve a sí misma. Tomó, pues, el movimiento en sentido amplio por toda operación, para que de este modo se entienda que el entendimiento se mueve a sí mismo porque obra por sí mismo. Pero en otro lugar supuso Platón[24] que el alma no sólo subsistía por sí, sino que también tenía en sí la naturaleza completa de una especie. Pues él sostenía que en el alma se hallaba toda la naturaleza de la especie, definiendo al hombre no algo compuesto de alma y cuerpo, sino un alma que usaba del cuerpo, de manera que la relación del alma con el cuerpo es como la del piloto con la nave, o como la del que está vestido con la vestimenta.

Pero esta postura no puede mantenerse. Porque es manifiesto que aquello por lo que vive el cuerpo es el alma. Y el vivir es el ser de los vivientes[25]. Consiguientemente, el alma es aquello por lo que el cuerpo humano tiene el ser en acto. Ahora bien, la forma es de tal naturaleza. Luego el alma humana es forma del cuerpo. De nuevo, si el alma estuviera en el cuerpo como el piloto en la nave, no daría la especie ni al cuerpo ni a sus partes. Lo contrario de esto es evidente, porque, retirándose el alma, cada una de las partes del cuerpo no retiene su nombre primitivo sino equívocamente[26]. El ojo de un muerto, en efecto, se dice ojo equívocamente, como el pintado o el de una estatua, y de manera semejante sucede con las otras partes. Y además, si el alma se hallase en el cuerpo como el piloto en la nave, se seguiría que la unión del alma y del cuerpo sería accidental. Por consiguiente, la

Et propter hoc posteriores philosophi iudicaverunt partem animae intellectivam esse aliquid per se subsistens. Dicit enim Aristotiles in I De anima quod intellectus videtur esse substantia quaedam et non corrumpi. Et in idem redit dictum Platonis, ponentis animam immortalem et per se subsistentem ex eo quod movet se ipsam. Large enim accipit motum pro omni operatione, ut sic intelligatur quod intellectus movet se ipsum quia se ipso operatur. Sed ulterius posuit Plato quod anima non solum per se subsisteret, sed quod etiam haberet in se completam naturam speciei. Ponebat enim totam naturam speciei in anima esse, diffiniens hominem non aliquid compositum ex anima et corpore, sed animam corpore utentem, ut sit comparatio animae ad corpus sicut nautae ad navem, vel sicut induti ad vestem.

Sed haec positio stare non potest. Manifestum est enim id quo vivit corpus animam esse. Vivere autem est esse viventium. Anima ergo est quo habet corpus humanum esse actu. Huiusmodi autem forma est. Est igitur anima humana corporis forma. Iterum, si anima esset in corpore sicut nauta in navi, non daret speciem neque corpori neque partibus eius; cuius contrarium apparet ex hoc quod, recedente anima, singulae partes corporis non retinent pristinum nomen nisi aequivoce. Dicitur enim oculus mortui aequivoce oculus, sicut pictus aut lapideus, et simile est de aliis partibus. Et praeterea, si anima esset in corpore sicut nauta in navi, sequeretur quod unio animae et corporis esset accidentalis. Mors igitur, quae significat eorum separationem, non

---

[22] ARISTÓTELES, *De anima* I 4 (408b18-27); SANTO TOMÁS, *In De anima* I c.4 lect.X n.163.

[23] PLATÓN, *Phaedrus,* 245C-246A.

[24] PLATÓN, *Alcibiades* I 129E-130C. Aunque esta obra es de dudosa autenticidad, reproduce, no obstante, la doctrina de Platón.

[25] Lo que quiere decir este axioma aristotélico es que la vida es esencial a los vivientes.

[26] Equívoco se dice de un mismo término que se atribuye a varios objetos con *significación* completamente diversa, por ejemplo, el nombre *cisne* aplicado a una constelación y a un ave.

muerte que significa la separación de ambos, no sería una corrupción sustancial; lo cual evidentemente es falso. Se concluye, pues, que el alma es algo concreto que puede subsistir por sí, no como teniendo en sí una especie completa, sino como completando la especie humana en cuanto es forma del cuerpo. Y así es a la vez forma y algo concreto.

Esto ciertamente puede mostrarse por el orden de las formas naturales. En efecto, se sabe que entre las formas de los cuerpos inferiores tanto más alta es una forma cuanto más se asemeja y se acerca a los principios superiores. Esto, en verdad, puede considerarse por parte de las propias operaciones de las formas. Porque, en efecto, las formas de los elementos, que son ínfimas y muy cercanas a la materia, no tienen ninguna operación que sobrepase las cualidades activas y pasivas tales como la rarefacción y la condensación y otras cosas semejantes, que parecen ser disposiciones de la materia. Pero sobre éstas se hallan las formas de los cuerpos mixtos[27], que además de las operaciones dichas tienen alguna operación consiguiente a la especie que reciben de los cuerpos celestes[28], como el diamante atrae al hierro, no por el calor o el frío o algo semejante, sino por cierta participación de la virtud celeste. Y sobre éstas se hallan de nuevo las almas de las plantas[29], que tienen una semejanza no sólo con los cuerpos celestes, sino con los motores[30] de los mismos, en cuanto que son principios de un cierto movimiento, moviéndose algunos a sí mismos. Y por encima de éstas se hallan todavía las almas de los brutos, que tienen ya una semejanza con la sustancia que mueve los cuerpos celestes, no sólo en la operación por

esset corruptio substantialis, quod patet esse falsum. Relinquitur igitur quod anima est hoc aliquid ut per se potens subsistere, non qua habens in se completam speciem, sed qua perficiens speciem humanam ut est forma corpori. Et sic simul est forma et hoc aliquid.

Quod quidem ex ordine formarum naturalium considerari potest. Invenitur enim inter formas inferiorum corporum tanto aliqua altior quanto superioribus principiis magis assimilatur et appropinquatur. Quod quidem ex propriis formarun operationibus perpendi potest. Formae enim elementorum, quae sunt infimae et materiae propinquissime, non habent aliquam operationem excedentem qualitates activas et passivas, et rarum et densum et alia huiusmodi, quae videntur esse materiae dispositiones. Super has autem sunt formae mixtorum corporum, quae praeter praedictas operationes habent aliquam operationem consequentem speciem quam sortiuntur ex corporibus caelestibus, sicut quod adamas attrahit ferrum, non propter calorem aut frigus aut aliquid huiusmodi, sed ex quadam participatione virtutis caelestis. Super has autem formas sunt iterum animae plantarum, quae habent similitudinem non solum ad ipsa corpora caelestia sed ad motores ipsorum, in quantum sunt principia cuiusdam motus, quibusdam se ipsa moventibus. Super has autem sunt ulterius animae brutorum, quae similitudinem iam habent ad substantiam moventem caelestia corpo-

---

[27] Los elementos eran considerados cuerpos simples y más imperfectos, en número de cuatro, a saber: tierra, agua, fuego y aire. Los cuerpos mixtos, en cambio, son cuerpos de una mezcla y unión de los cuatro elementos. Son, pues, cuerpos compuestos y más perfectos que los anteriores.

[28] Los antiguos atribuían a los astros un papel importante sobre el mundo de la esfera sublunar.

[29] Con el nombre de alma se designa aquí el principio vital de las plantas, es decir, el principio de la vida vegetativa.

[30] En la época medieval se creía que los astros eran movidos por los ángeles. Se los concebía como incorruptibles y con movimiento.

la que mueven los cuerpos, sino también en cuanto que en sí mismas son capaces de conocer, aunque el conocimiento de los brutos es solamente de cosas materiales y materialmente, por lo que necesita de órganos corporales. Y sobrepasando a éstas, por último, se hallan las almas humanas, que tienen una semejanza con las sustancias superiores incluso en el género del conocimiento. Porque pueden conocer las cosas inmateriales por la vía de la intelección. Sin embargo, son inferiores a aquéllas en que las almas humanas por su naturaleza deben adquirir el conocimiento inmaterial del entendimiento del conocimiento de las cosas materiales, que se alcanza a través de los sentidos.

Así pues, por la operación del alma humana puede conocerse el modo de ser de la misma[31]. Porque en cuanto tiene una operación que trasciende las cosas materiales, también su ser se halla elevado sobre el cuerpo, no dependiendo de él. Y en la medida en que es naturalmente capaz de adquirir un conocimiento inmaterial de cosas materiales, es evidente que no puede completarse su especie sin la unión del cuerpo. Porque una cosa no es completa en su especie, si no tiene lo que se requiere para la operación propia de la especie. Por consiguiente, el alma humana en cuanto se une al cuerpo como forma y, sin embargo, tiene un ser elevado por encima del cuerpo, que no depende de él, es manifiesto que ella está situada en la frontera de las cosas corporales y de las sustancias separadas[32].

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. Al primero hay que decir que aunque el alma tenga un ser completo, no se sigue, sin embargo, que el cuerpo se le una accidentalmente, ya porque aquel mismo ser que es del alma se comunica al cuerpo para que sea uno solo el ser de todo el

ra, non solum in operatione qua movent corpora sed etiam in hoc quod in se ipsis cognoscitivae sunt, licet brutorum cognitio sit materialium tantum et materialiter, unde organis corporalibus indigent. Super has autem ultimo sunt animae humanae, quae similitudinem habent ad superiores substantias etiam in genere cognitionis, quia immaterialia cognoscere possunt intelligendo. In hoc tamen ab eis deficiunt, quod cognitionem immaterialem intellectus ex cognitione quae est per sensum materialium animae humanae naturam acquirendi habent.

Sic igitur ex operatione animae humanae modus esse ipsius cognosci potest. In quantum enim habet operationem materialia transcendentem, esse etiam suum est supra corpus elevatum, non dependens ex ipso. In quantum vero immaterialem cognitionem ex materiali nata est acquirere, manifestum est quod complementum suae speciei esse non potest absque corporis unione. Non enim aliquid completum est in specie nisi habeat ea quae requiruntur ad propriam operationem speciei. Sic igitur anima humana in quantum unitur corpori ut forma et tamen habet esse elevatum supra corpus, non dependens ab eo, manifestum est quod ipsa est in confinio corporalium et separatarum substantiarum constituta.

1. Ad primum ergo dicendum quod licet anima habeat esse completum, non tamen sequitur quod corpus ei accidentaliter uniatur, tum quia illud idem esse quod est animae communicatur corpori ut sit unum esse totius compositi, tum etiam quia etsi possit per se subsistere non tamen habet speciem completam, sed corpus advenit ei ad complementum speciei.

---

[31] Como la operación sigue al ser, el obrar es proporcionado al ser, y en consecuencia, se puede determinar el modo de ser por el modo de obrar.

[32] Se llaman sustancias separadas las que existen independientes de toda materia.

compuesto, ya también porque aunque pueda subsistir por sí, con todo, no tiene una especie completa, sino que el cuerpo le adviene para completar la especie.

2. Al segundo hay que decir que cada cosa tiene el ser y la individuación según lo mismo. Los universales, en efecto, no tienen ser en la realidad de las cosas en cuanto son universales, sino sólo en cuanto están individualizados[33]. Luego así como el ser del alma viene de Dios como de un principio activo, y está en el cuerpo como en la materia, y, con todo, el ser del alma no perece al perderse el cuerpo, así también la individuación del alma, aunque tenga alguna relación con el cuerpo, no perece, sin embargo, al desaparecer el cuerpo.

3. Al tercero hay que decir que el alma humana no es algo concreto como la sustancia que tiene especie completa, sino como una parte del que tiene especie completa, según consta claramente de lo dicho. Luego la argumentación no concluye.

4. Al cuarto hay que decir que aunque el alma humana puede subsistir por sí misma, sin embargo, no tiene por sí misma su especie completa. De ahí que no podría ser que las almas separadas constituyeran un grado distinto de entes.

5. Al quinto hay que decir que el cuerpo humano es la materia proporcionada al alma humana, pues se compara con ella como la potencia con el acto. Sin embargo no es necesario que sea igual a ella en la virtud de ser, porque el alma humana no es una forma contenida totalmente en la materia; lo cual es evidente, porque alguna operación de aquélla sobrepasa la materia. No obstante, puede decirse de otra manera según la enseñanza de la fe[34] que el cuerpo humano al principio fue constituido incorruptible de algún modo, y que por el pecado in-

2. Ad secundum dicendum quod unumquodque secundum idem habet esse et individuationem. Universalia enim non habent esse in rerum natura ut universalia sunt, sed solum secundum quod sunt individuata. Sicut ergo esse animae est a Deo sicut a principio activo, et est in corpore sicut in materia, nec tamen esse animae perit pereunte corpore, ita etiam individuatio animae, etsi aliquam relationem habeat ad corpus, non tamen perit corpore pereunte.

3. Ad tertium dicendum quod anima humana non est hoc aliquid sicut substantia completam speciem habens, sed sicut pars habentis speciem completam, ut ex dictis patet. Unde ratio non sequitur.

4. Ad quartum dicendum quod licet anima humana per se possit subsistere, non tamen per se habet speciem completam. Unde non posset esse quod animae separatae constituerent unum gradum entium.

5. Ad quintum dicendum quod corpus humanum est materia proportionata animae humanae. Comparatur enim ad eam ut potentia ad actum. Non tamen oportet quod ei adaequetur in virtute essendi, quia anima humana non est forma a materia totaliter comprehensa, quod patet ex hoc quod aliqua eius operatio est supra materiam. Potest tamen aliter dici secundum sententiam fidei quod corpus humanum in principio aliquo modo incorruptibile constitutum est, et per peccatum necessitatem

---

[33] De esta manera evita Santo Tomás tanto el realismo exagerado como el nominalismo.

[34] Aunque Santo Tomás de ordinario utiliza la luz de la razón cuando se trata de temas filosóficos, en esta ocasión recurre a la fe para iluminar la presente cuestión con una nueva luz sobre el pecado original y la consiguiente mortalidad del cuerpo humano, de la que quedará libre en la resurrección.

currió en la necesidad de morir, de la cual se librará otra vez en la resurrección. Luego es accidental que el cuerpo no alcanza la inmortalidad del alma.

6. Al sexto hay que decir que el alma humana, siendo subsistente, está compuesta de potencia y acto, pues la sustancia misma del alma no es su ser[35], sino que se compara a éste como la potencia al acto. Sin embargo, de esto no se sigue que el alma no pueda ser forma del cuerpo, porque también, tratándose de otras formas, lo que es como forma y acto en relación con una cosa, es como potencia en relación con otra; por ejemplo, lo diáfano[36], que adviene formalmente al aire, está, sin embargo, en potencia con respecto a la luz.

7. Al séptimo hay que decir que el alma se une al cuerpo no sólo por el bien que es la perfección sustancial, es decir, para que se complete la especie humana, sino también por el bien que es la perfección accidental, esto es, para que se perfeccione en el conocimiento intelectual, que el alma adquiere a través de los sentidos. Porque este modo de entender es natural al hombre. Y no se opone a esto el que las almas separadas de los niños o de otros hombres usen de otro modo de entender, porque les compete más bien por razón de la separación que por razón de la especie humana.

8. Al octavo hay que decir que no es de la razón de aquello que es algo concreto que esté compuesto de materia y forma, sino sólo que pueda subsistir por sí. Por lo tanto, aunque un compuesto sea algo concreto, sin embargo, no se excluye que no pueda corresponder a otras cosas que sean algo concreto.

moriendi incurrit, a qua iterum in resurrectione liberabitur. Unde per accidens est quod ad immortalitatem animae non pertingit.

6. Ad sextum dicendum quod anima humana, cum sit subsistens, composita est ex potentia et actu, nam ipsa substantia animae non est suum esse, sed quod comparatur ad ipsum ut potentia ad actum. Nec tamen sequitur quod anima non possit esse forma corporis, quia etiam in aliis formis id quod est ut forma et actus in comparatione ad unum est in comparatione ad aliud ut potentia, sicut diaphanum quod formaliter advenit aëri tamen est in potentia respectu luminis.

7. Ad septimum dicendum quod animae unitur corpus et propter bonum quod est perfectio substantialis, ut scilicet compleatur species humana, et propter bonum quod est perfectio accidentalis, ut scilicet perficiatur in cognitione intellectiva, quam anima acquirit ex sensibus. Hic enim modus intelligendi est naturalis homini. Nec obstat si animae separate puerorum aut aliorum hominum alio modo intelligendi utuntur, quia magis competit eis ratione separationis quam ratione speciei humanae.

8. Ad octavum dicendum quod non est de ratione eius quod est hoc aliquid quod sit ex materia et forma compositum, sed solum quod possit per se subsistere. Unde, licet compositum sit hoc aliquid, non tamen removetur quin possit aliis competere quod sint hoc aliquid.

---

[35] Aquí se ve claramente indicada la distinción real entre la esencia y la existencia en las cosas creadas, doctrina fundamental en la metafísica de Santo Tomás.

[36] Desde la óptica de la Física antigua, «lo diáfano es lo que no tiene color propio para que pueda verse según él, sino que es receptivo de un color extraño según el cual es de algún modo visible». SANTO TOMÁS, *In De anima* II c.7 lect.XIV n.404.

9. Al noveno hay que decir que existir en otro como el accidente en un sujeto va en contra de la razón de aquello que es algo concreto. Mas existir en otro como una parte del mismo, del modo que el alma está en el hombre, no excluye totalmente que aquello que existe en otro pueda decirse algo concreto.

10. Al décimo hay que decir que, corrompiéndose el cuerpo, no desaparece del alma la naturaleza según la cual le compete ser forma, aunque no perfeccione la materia en acto como forma.

11. Al undécimo hay que decir que entender es una operación propia del alma, si se considera el principio del cual sale la operación. Pues no sale del alma mediante un órgano corporal, como la visión mediante el ojo. No obstante, participa en ella el cuerpo por parte del objeto, pues los fantasmas[37], que son objeto del entendimiento, no pueden existir sin órganos corpóreos.

12. Al duodécimo hay que decir que el alma también tiene alguna dependencia respecto del cuerpo, en cuanto que no llega al complemento de su especie sin el cuerpo. Sin embargo, no depende del cuerpo de tal manera que no pueda existir sin él.

13. Al decimotercero hay que decir que si el alma es forma del cuerpo, es necesario que haya un ser común del alma y del cuerpo, que es el ser del compuesto. Esto no se impide porque el alma y el cuerpo sean de géneros diversos, pues ni el alma ni el cuerpo se hallan en una especie o género sino por reducción, así como las partes se reducen a la especie o al género del todo.

13[bis]. *Falta la respuesta.*

14. Al decimocuarto hay que decir que aquello que se corrompe propiamente no es ni la forma ni la materia ni el ser mismo, sino el compuesto.

9. Ad nonum dicendum quod in alio esse sicut accidens in subiecto tollit rationem eius quod est hoc aliquid. Esse autem in alio sicut partem, quomodo anima est in homine, non omnino excludit quin id quod est in alio possit hoc aliquid dici.

10. Ad decimum dicendum quod corrupto corpore non perit ab anima natura secundum quam competit ei ut sit forma, licet non perficiat materiam actu ut forma.

11. Ad undecimum dicendum quod intelligere est propria operatio animae si consideretur principium a quo egreditur operatio. Non enim egreditur ab anima mediante organo corporali, sicut visio mediante oculo. Communicat tamen in ea corpus ex parte obiecti, nam phantasmata, quae sunt obiecta intellectus, sine corporeis organis esse non possunt.

12. Ad duodecimum dicendum quod etiam anima aliquam dependentiam habet ad corpus in quantum sine corpore non pertingit ad complementum suae speciei. Non tamen sic dependet a corpore quin sine corpore possit esse.

13. Ad tertium decimum dicendum quod necesse est, si anima est forma corporis, quod animae et corporis sit unum esse commune quod est esse compositi. Nec hoc impeditur per hoc quod anima et corpus sint diversorum generum, nam neque anima neque corpus sunt in specie vel genere nisi per reductionem, sicut partes reducuntur ad speciem vel genus totius.

13 bis. *Deest solutio.*

14. Ad quartum decimum dicendum quod id quod proprie corrumpitur non est forma neque materia neque ipsum esse, sed compositum. Dicitur autem esse corporis corruptibile in quantum corpus per corruptionem deficit ab illo esse quod erat sibi

[37] El entendimiento saca su objeto de las imágenes que existen en la fantasía, que es una facultad sensible y, por ende, corporal. El fantasma es la semejanza sensible de una cosa.

Pues se dice corruptible el ser del cuerpo, en cuanto el cuerpo por la corrupción deja de tener aquel ser que era común a él y al alma, y el cual permanece en el alma subsistente. Y en la misma medida también se dice que el ser del cuerpo consta de partes, porque el cuerpo se constituye por sus partes de tal manera que pueda recibir el ser del alma.

15. Al decimoquinto hay que decir que en las definiciones de las formas, a veces se pone el sujeto como informe[38], como cuando se dice: «movimiento es el acto de lo que existe en potencia»[39]. Pero a veces se pone el sujeto formado, como cuando se dice: «el movimiento es el acto del móvil» y «la luz es el acto de lo lúcido»[40]. Y de este modo se dice el alma acto del cuerpo natural orgánico, porque el alma hace que el mismo sea cuerpo orgánico, como la luz hace que algo sea luminoso.

16. Al decimosexto hay que decir que los principios esenciales de alguna especie se ordenan no sólo al ser, sino al ser de esta especie. Por consiguiente, aunque el alma pueda existir por sí, sin embargo, no puede completar su especie sin el cuerpo.

17. Al decimoséptimo hay que decir que aunque el ser sea lo más formal entre todas las cosas, sin embargo, es lo más comunicable, aunque no sea participado del mismo modo por los inferiores. Así pues, también el cuerpo participa el ser del alma, pero no tan noblemente como el alma.

18. Al decimoctavo hay que decir que aunque el ser del alma sea también en cierto modo del cuerpo, sin embargo, el cuerpo no llega a participar el ser del alma según toda su nobleza y virtud. Y, por tanto, hay alguna operación del alma en la que no participa el cuerpo.

et animae commune, quod remanet in anima subsistente. Et pro tanto etiam dicitur ex partibus consistens esse corporis, quia ex suis partibus corpus constituitur tale ut possit ab anima esse recipere.

15. Ad quintum decimum dicendum quod in diffinitionibus formarum aliquando ponitur subiectum ut informe, sicut cum dicitur «motus est actus existentis in potentia». Aliquando autem ponitur subiectum formatum, ut cum dicitur «motus est actus mobilis» et «lumen est actus lucidi». Et hoc modo dicitur anima actus corporis organici physici, quia anima facit ipsum esse corpus organicum sicut lumen facit aliquid esse lucidum.

16. Ad sextum decimum dicendum quod principia essentialia alicuius speciei ordinantur non ad esse tantum, sed ad esse huius speciei. Licet igitur anima possit per se esse, non tamen potest in complemento suae speciei esse sine corpore.

17. Ad septimum decimum dicendum quod licet esse sit formalissimum inter omnia, tamen est maxime communicabile, licet non eodem modo ab inferioribus et superioribus communicetur. Sic ergo et corpus esse animae participat, sed non ita nobiliter sicut anima.

18. Ad octavum decimum dicendum quod quamvis esse animae sit etiam quodammodo corporis, non tamen corpus attingit ad esse animae participandum secundum totam suam nobilitatem et virtutem. Et ideo est aliqua operatio animae in qua non communicat corpus.

---

[38] *Informe* significa privado de forma, considerado independientemente de su forma.

[39] Es la célebre definición del movimiento formulada por Aristóteles. Cf. *Metaph.* VII (1030b14-1031a14); cf. SANTO TOMÁS, *In De anima* II c.5 n.356.

[40] El término latino *lumen* no debe confundirse con *lux*. Hablando propiamente, *lux* es la fuente de la luz, mientras que *lumen* es el cuerpo transparente activado por la luz y que permite ver los colores más allá.

Cuestión 2

¿Está el alma humana separada del cuerpo según el ser?[41]

Argumentos por los que parece que el alma humana está separada del cuerpo según el ser.

1. En efecto, dice el Filósofo en III *De anima*[42] que lo sensitivo no existe sin el cuerpo, pero que el entendimiento sí está separado. Ahora bien, el entendimiento es el alma humana. Luego el alma humana está separada del cuerpo según el ser.

2. El alma es el *acto de un cuerpo orgánico*[43], en cuanto el cuerpo es su órgano. Así pues, si el entendimiento se une al cuerpo según el ser como forma, es necesario que el cuerpo sea su órgano; lo cual es imposible, como prueba el Filósofo en III *De anima*[44].

3. La unión de la forma con la materia es mayor que la de la potencia con el órgano. Pero el entendimiento, por su simplicidad[45] no puede estar unido al cuerpo como la potencia al órgano. Luego mucho menos puede unirse a él como la forma a la materia.

4. Pero podría decirse que el entendimiento, esto es, la potencia ntelectiva, no tiene órgano, sino que la esencia misma del alma intelectiva se une al cuerpo como forma. —En contra está que el efecto no es más simple que su causa. Pero la potencia del alma es un efecto de su esencia, porque todas las potencias fluyen de su esencia. Luego ninguna potencia del alma es más simple que su esencia. Si, pues, el entendimiento no

Quaestio secunda

Secundo quaeritur utrum anima humana sit separata secundum esse a corpore. Et videtur quod sic. Dicit enim Philosophus in III De anima quod sensitiuum non est sine corpore, intellectus autem est separatus. Intellectus autem est anima humana. Ergo anima humana est secundum esse a corpore separata.

2. Praeterea. Anima est actus corporis organici in quantum corpus est organum eius. Si igitur intellectus unitur secundum esse corpori ut forma, oportet quod corpus sit organum eius, quod est impossibile, ut probat Philosophus in III De anima.

3. Praeterea. Maior est concretio formae ad materiam quam virtutis ad organum. Sed intellectus, propter suam simplicitatem, non potest esse concretus corpori sicut virtus organo. Ergo multo minus potest ei uniri sicut forma ad materiam.

4. Sed dicebat quod intellectus, idest potentia intellectiva, non habet organum, sed ipsa essentia animae intellectivae unitur corpori ut forma. —Sed contra. Effectus non est simplicior sua causa. Sed potentia animae est effectus essentiae eius, quia omnes potentiae fluunt ab essentia eius. Nulla ergo potentia animae est simplicior

---

[41] Lugares paralelos: *Cont. Gent.* c.59; 69-70; *Summa* 1 q.76 a.1; *In De anima* III 3 lect.7-8; *De spirit. creat.* a.2; *De unitate intellectus* c.1-3.

[42] Aristóteles, *De anima* III 4 (429b5); Santo Tomás, *In De anima* III c.4 lect.VII n.688.

[43] Ibid., II 1 (412b1); Santo Tomás, ibid., II c.1 lect.I n.230. Se dice cuerpo orgánico, porque el cuerpo dotado de vida requiere diversidad de órganos para ejercer las diversas operaciones del alma.

[44] Aristóteles, *De anima* III 4 (429a24-27); Santo Tomás, *In De anima* III c.4 lect.VII n.684. *De generatione animalium.*

[45] La simplicidad del entendimiento, de que se trata aquí, implica la carencia de partes constitutivas.

puede ser acto del cuerpo, como se prueba en III *De anima*[46], tampoco el alma intelectiva podrá unirse al cuerpo como forma.

5. Toda forma unida a la materia se individualiza por la materia. Si, pues, el alma intelectiva se une al cuerpo como forma, es necesario que esté individualizada. Luego las formas recibidas en ella son formas individualizadas. Luego el alma intelectiva no podrá conocer los universales; lo cual es evidentemente falso.

6. La forma universal no implica que sea entendida por una cosa que existe fuera del alma, porque todas las formas que existen en las cosas fuera del alma se hallan individualizadas[47]. Si, pues, las formas entendidas son universales, es necesario que tengan esto por el alma intelectiva. Luego el alma intelectiva no es una forma individualizada. Y así no se une al cuerpo según el ser.

7. Pero podría decirse que las formas inteligibles son individualizadas por aquella parte que se unen al alma, pero por aquella parte que son semejanzas de las cosas son universales, representando las cosas según la naturaleza común y no según los principios individuantes. —En contra está que siendo la forma un principio de operación, ésta sale de la forma según el modo de inhesión en el sujeto. Pues en la medida en que algo es caliente, así calienta. Si, pues, las especies de las cosas que hay en el alma intelectiva se hallan individualizadas por aquella parte que se unen al alma, el conocimiento que sigue será sólo individual y no universal.

8. Dice el Filósofo en II *De anima*[48] que como el trígono está en el tetrágono y el tetrágono en el pentágono, así lo nutritivo está en lo sensitivo y lo sensitivo en lo intelectivo. Pero el trígono no está en acto en el

essentia eius. Si igitur intellectus non potest esse actus corporis, ut probatur in III De anima, neque anima intellectiva poterit uniri corpori ut forma.

5. Praeterea. Omnis forma unita materiae individuatur per materiam. Si igitur anima intellectiva unitur corpori ut forma, oportet quod sit individuata. Ergo formae receptae in ea sunt formae individuatae. Non ergo anima intellectiva poterit cognoscere universalia, quod patet esse falsum.

6. Praeterea. Forma universalis non habet quod sit intellecta a re quae est extra animam, quia omnes formae quae sunt in rebus extra animam sunt individuatae. Si igitur formae intellectae sunt universales, oportet quod hoc habeant ab anima intellectiva. Non ergo anima intellectiva est forma individuata. Et ita non unitur corpori secundum esse.

7. Sed dicebat quod formae intelligibiles ex illa parte qua inhaerent animae sunt individuatae, sed ex illa parte qua sunt rerum similitudines sunt universales, repraesentantes res secundum naturam communem et non secundum principia individuantia. —Sed contra. Cum forma sit principium operationis, operatio egreditur a forma secundum modum quo inhaeret subiecto. Quantum enim aliquid est calidum, tantum calefacit. Si igitur species rerum quae sunt in anima intellectiva sunt individuatae ex ea parte qua inhaerent animae, cognitio quae sequitur erit individualis tantum et non universalis.

8. Praeterea. Philosophus dicit in II De anima quod sicut trigonum est in tetragono et tetragonum in pentagono, ita nutritiuum est in sensitivo et sensitivum in intellectivo. Sed trigonum non est in tetragono actu, sed potentia tantum, neque

---

[46] ARISTÓTELES, *De anima* III 4 (429a24-27; 429b4-5); SANTO TOMÁS, *In De anima* III c.4 lect.VII n.677-684.

[47] Esta doctrina va en contra del realismo platónico.

[48] ARISTÓTELES, *De anima* II 3 (414b28-32); SANTO TOMÁS, *In De anima* II c.3 lect.V n.298.

tetrágono sino sólo en potencia, ni tampoco el tetrágono en el pentágono. Luego ni lo nutritivo ni lo sensitivo están en acto en la parte intelectiva del alma. Luego no uniéndose al cuerpo la parte intelectiva del alma sino mediante lo nutritivo y lo sensitivo, y no estando lo nutritivo y lo sensitivo en acto en lo intelectivo, la parte intelectiva del alma no estará unida al cuerpo[49].

9. Dice el Filósofo en XVI *De animalibus*[50] que no deviene al mismo tiempo ser animal y hombre[51], sino que antes es animal y después hombre. Pues no es lo mismo por lo que es animal y por lo que es hombre, sino que es animal por lo sensitivo, y hombre por lo intelectivo. Por consiguiente, lo intelectivo y lo sensitivo se unen en la única sustancia del alma. Y así se tiene la misma conclusión que antes.

10. La forma está en el mismo género con la materia a la que se une. Pero el entendimiento no es del género de las cosas corporales. Luego el entendimiento no es una forma unida al cuerpo como a la materia.

11. De dos sustancias que existen en acto no se hace una sola cosa. Pero tanto el cuerpo como el entendimiento es una sustancia que existe en acto. Por consiguiente, el entendimiento no puede unirse al cuerpo para que de ellos se haga una sola cosa.

12. Toda forma unida a la materia se reduce al acto por el movimiento y la mutación de la materia. Pero el alma intelectiva no se reduce al acto desde la potencialidad de la materia sino desde fuera, como dice el Filósofo en XVI *De animalibus*[52]. Luego no es una forma unida a la materia.

etiam tetragonum in pentagono. Ergo nec nutritivum nec sensitivum sunt actu in intellectiva parte animae. Cum ergo pars intellectiva animae non uniatur corpori nisi mediante nutritivo et sensitivo, et nutritivum et sensitivum non sint actu in intellectivo, intellectiva pars animae non erit corpori unita.

9. Praeterea. Philosophus dicit in XVI De animalibus quod non est simul animal et homo, sed prius animal et postea homo. Non igitur idem est quo est animal et quo est homo, sed animal est per sensitivum, homo per intellectivum. Non igitur intellectivum et sensitivum uniuntur in una substantia animae. Et sic idem quod prius.

10. Praeterea. Forma est in eodem genere cum materia cui unitur. Sed intellectus non est de genere corporalium. Ergo intellectus non est forma unita corpori sicut materiae.

11. Praeterea. Ex duabus substantiis existentibus actu non fit aliquid unum. Sed tam corpus quam intellectus est substantia existens actu. Non igitur intellectus potest uniri corpori ut ex eis fiat aliquid unum.

12. Praeterea. Omnis forma unita materiae reducitur in actum per motum et mutationem materiae. Sed anima intellectiva non reducitur in actum de potentia materiae, sed est ab extrinseco, ut dicit Philosophus in XVI De animalibus. Ergo non est forma unita materiae.

---

[49] Es una comparación muy apta para explicar cómo un grado superior de vida contiene virtualmente los grados inferiores.

[50] ARISTÓTELES, *De generatione animalium* II 3 (736b2-4).

[51] Aquí se alude claramente a la teoría de la *animación retardada,* que prevaleció durante siglos entre los escolásticos. Si bien los avances de la biología moderna, que no estuvieron al alcance de Santo Tomás, han inclinado el fiel de la balanza a favor de la *animación inmediata,* la base filosófica, que guió el razonamiento del Doctor Angélico, no ha perdido fuerza y validez.

[52] ARISTÓTELES, *De generatione animalium* II 3 (736b27-28).

13. Cada cosa según lo que es, así obra. Pero el alma intelectiva tiene una operación por sí sin el cuerpo, a saber, el entender. Luego no está unida al cuerpo según el ser[53].

14. Un mínimo inconveniente es imposible para Dios. Pero es inconveniente que un alma inocente sea encerrada en el cuerpo, que es para ella como una cárcel[54]. Por consiguiente, es imposible para Dios que una el alma intelectiva al cuerpo.

15. Ningún artífice sabio pone un impedimento a su trabajo. Es así que el cuerpo es el mayor impedimento que tiene el alma para percibir el conocimiento de la verdad, en que consiste su perfección, según aquello de la Sabiduría: *El cuerpo corruptible agrava el alma y la morada terrestre oprime la mente que piensa muchas cosas* (Sab 9,15). Por consiguiente, Dios no unió el alma intelectiva al cuerpo.

16. Las cosas que están unidas entre sí guardan mutua afinidad. Es así que el alma y el cuerpo implican contrariedad, porque *la carne tiene deseos contrarios al espíritu, y el espíritu los tiene contrarios a la carne* (Gál 5,17). Por consiguiente, el alma intelectiva no está unida al cuerpo.

17. El entendimiento está en potencia para todas las formas inteligibles, no poseyendo ninguna de ellas en acto, como la materia prima está en potencia para todas las formas sensibles, y no tiene ninguna de ellas en acto. Pero por esta razón hay una sola materia prima para todos. Luego el entendimiento es uno solo para todos, y así no está unido a un cuerpo que lo individualice.

18. El Filósofo prueba en III *De anima*[55] que si el entendimiento posible tuviese un órgano corporal, tendría una naturaleza sensible deter-

13. Praeterea. Unumquodque secundum quod est, sic operatur. Sed anima intellectiva habet operationem per se sine corpore, scilicet intelligere. Ergo non est unita corpori secundum esse.

14. Praeterea. Minimum inconveniens est Deo impossibile. Sed inconveniens est quod anima innocens in corpore includatur, quod est sibi quasi carcer. Impossibile est igitur Deo quod animam intellectivam uniat corpori.

15. Praeterea. Nullus artifex sapiens praestat impedimentum suo operato. Sed maximum impedimentum est animae intellectivae corpus ad veritatis cognitionem percipiendam, in qua perfectio eius consistit, secundum illud Sapientie IX: «Corpus quod corrumpitur aggravat animam et deprimit terrena inhabitatio sensum multa cogitantem». Non igitur Deus animam intellectivam corpori univit.

16. Praeterea. Ea quae sunt unita ad invicem habent mutuam affinitatem ad invicem. Sed anima intellectiva et corpus habent contrarietatem, quia «caro concupiscit adversus spiritum et spiritus adversus carnem», Gal. V. Non igitur anima intellectiva est unita corpori.

17. Praeterea. Intellectus est in potentia ad omnes formas intelligibiles, nullam earum habens in actu, sicut materia prima est in potentia ad omnes formas sensibiles, et nullam earum habet in actu. Sed hac ratione est prima materia una omnium. Ergo intellectus est unus omnium, et sic non est unitus corpori quod ipsum individuet.

18. Praeterea. Philosophus probat in III De anima quod si intellectus possibilis haberet organum corporale, haberet aliquam naturam determinatam de naturis sen-

---

[53] Por el modo de obrar venimos en conocimiento del ser de una cosa.

[54] La idea de considerar el cuerpo como una cárcel tiene su origen en Platón, y fue adoptada por Orígenes.

[55] ARISTÓTELES, *De anima* III 4 (429a18-27); cf. SANTO TOMÁS, *In De anima* III c.4 lect.VII n.684.

minada, y así no sería receptivo y cognoscitivo de todas las formas sensibles. Pero la forma se une a la materia más que la potencia al órgano. Luego, si el entendimiento se une al cuerpo como forma, tendrá alguna naturaleza sensible determinada, y de esta manera no sería receptivo y cognoscitivo de todas las formas sensibles; lo cual es imposible.

19. Toda forma unida a la materia es recibida en la materia. Ahora bien, todo lo que es recibido en alguna cosa está en ella según el modo del recipiente. Luego toda forma unida a la materia está en ella según el modo de la materia. Ahora bien, el modo de la materia sensible y corporal no es recibir algo de modo inteligible. Por consiguiente, teniendo el entendimiento un ser inteligible, no puede estar unido como la forma a la materia corporal.

20. Si el alma se une a la materia corporal, es necesario que sea recibida en ella. Ahora bien, todo lo que recibe aquello que es recibido por la materia, lo recibe también la materia. Luego, si el alma está unida a la materia, todo lo que se recibe en el alma, es recibido en la materia. Ahora bien, las formas inteligibles no pueden ser recibidas por la materia, antes bien se hacen inteligibles por la abstracción de la materia. Luego el alma que está unida a la materia corporal no es receptiva de las formas inteligibles. Y, por tanto, el entendimiento, que es receptivo de las formas inteligibles, no estará unido a la materia corporal.

EN CONTRA está lo que dice el Filósofo en II *De anima*[56], que no es necesario indagar si el cuerpo y el alma son una cosa, como tampoco es necesario investigar si lo son la cera y la figura. Ahora bien, la figura de ningún modo puede estar separada de la cera según el ser. Luego tampoco el alma está separada del cuerpo. Pero el entendimiento es parte del alma,

sibilibus, et sic non esset receptivus et cognoscitivus omnium formarum sensibilium. Sed magis forma unitur materiae quam virtus organo. Ergo, si intellectus uniatur corpori ut forma, habebit aliquam naturam sensibilem determinatam, et sic non erit cognoscitivus et perceptivus omnium formarum sensibilium, quod est impossibile.

19. Praeterea. Omnis forma unita materiae est in materia recepta. Omne autem quod recipitur in aliquo est in eo per modum recipientis. Ergo omnis forma unita materiae est in ea per modum materiae. Sed modus materiae sensibilis et corporalis non est quod recipiat aliquid per modum intelligibilem. Cum igitur intellectus habeat esse intelligibile, non potest esse forma materiae corporali unita.

20. Praeterea. Si anima unitur materiae corporali, oportet quod recipiatur in ea. Sed quicquid recipitur ab eo quod est receptum a materia est in materia receptum. Ergo, si anima est unita materiae, quicquid recipitur in anima recipitur in materia. Sed formae intelligibiles non possunt recipi a materia prima, quinimmo per abstractionem a materia intelligibiles fiunt. Ergo anima quae est unita materiae corporali non est receptiva formarum intelligibilium. Et ita intellectus, qui est receptiuus formarum intelligibilium, non erit unitus materiae corporali.

SED CONTRA est quod dicit Philosophus in II De anima, quod non oportet quaerere si anima et corpus sunt unum, sicut neque de cera et figura. Sed figura nullo modo potest esse separata a cera secundum esse. Ergo nec anima separata est a corpore. Sed intellectus est pars animae, ut dicit Philosophus in III De anima. Ergo intellectus non est separatus a corpore secundum esse.

---

[56] Ibid., II 1 (412b6-7).

como dice el Filósofo en III *De anima*[57]. Luego el entendimiento no está separado del cuerpo según el ser.

2. Ninguna forma está separada de la materia según el ser. Es así que el alma intelectiva es forma del cuerpo. Luego no está separada de la materia según el ser.

SOLUCIÓN. Hay que decir que para ver con claridad esta cuestión debe considerarse que dondequiera que se halla algo a veces en potencia y a veces en acto, es necesario que haya algún principio por el cual aquella cosa esté en potencia. Como el hombre es a veces sentiente en acto y a veces en potencia, y por esto es necesario poner en él un principio sensitivo que esté en potencia para los objetos sensibles, pues si el hombre estuviera siempre sintiendo en acto, las formas de los objetos sensibles existirían siempre en acto en el principio sensitivo. Y de modo semejante, siendo el hombre a veces inteligente en acto y a veces inteligente en potencia, es necesario que se considere en el hombre algún principio intelectivo que esté en potencia para los inteligibles[58]. Y el Filósofo llama a este principio, en III *De anima*[59], entendimiento posible. Es necesario, pues, que el entendimiento posible esté en potencia para todas las cosas que son inteligibles por el hombre y receptivo de ellas, y consiguientemente privado de las mismas; porque todo lo que es receptivo de algunas cosas y en potencia para ellas, en cuanto es de suyo, está privado de las mismas, como la pupila[60], que es receptiva de todos los colores, carece de todo color. Pero el hombre está ordenado naturalmente a entender las formas de todas las cosas sensibles. Por consiguiente, es necesario que el entendimiento posible esté privado, en cuanto es en sí, de todas las formas y naturalezas sensibles. Y así es necesario que no tenga ningún órgano

2. Praeterea. Nulla forma est separata a materia secundum esse. Sed anima intellectiva est forma corporis. Ergo non est separata a materia secundum esse.

RESPONSIO. Dicendum quod ad evidentiam huius quaestionis considerandum est quod ubicumque invenitur aliquid quandoque in potentia, quandoque in actu, oportet esse aliquod principium per quod res illa in potentia sit. Sicut homo est quandoque sentiens in actu et quandoque in potentia, et propter hoc in homine oportet ponere principium sensitivum quod sit in potentia ad sensibilia: si enim esset semper sentiens actu, formae sensibilium semper inessent actu principio sentiendi. Et similiter, cum homo quandoque inveniatur intelligens actu, quandoque intelligens in potentia tantum, oportet in homine considerari aliquod intellectiuum principium quod sit in potentia ad intelligibilia. Et hoc principium nominat Philosophus, in III De anima, intellectum possibilem. Hunc igitur intellectum possibilem necesse est esse in potentia ad omnia quae sunt intelligibilia per hominem et receptivum eorum, et per consequens denudatum ab hiis; quia omne quod est receptivum aliquorum et in potentia ad ea, quantum de se est, est denudatum ab eis, sicut pupilla, quae est receptiva omnium colorum, caret omni colore. Homo autem natus est intelligere formas omnium rerum sensibilium. Oportet igitur intellectum possibilem denudatum esse, quantum in se est, ab omnibus sensibilibus formis et naturis. Et ita oportet quod

---

[57] Ibid., III 4 (429a10-11, 23).

[58] He aquí una breve y clara expresión de la base de la teoría del acto y la potencia.

[59] ARISTÓTELES, *De anima* III 4 (429a21-22, 30-31); cf. SANTO TOMÁS, *In De anima* III c.4 lect.VII n.681.

[60] La pupila significa aquí el ojo, tomando la parte por el todo en virtud de la sinécdoque empleada.

corpóreo. Pues si tuviera algún órgano corpóreo, estaría determinado a alguna naturaleza sensible, como la potencia visiva está determinada conforme a la naturaleza del ojo.

Y por esta demostración de Aristóteles se refuta la opinión de los antiguos filósofos[61] que juzgaban que el entendimiento no difería de las potencias sensitivas, o cualesquiera otros que consideraron que el principio por el que entiende el hombre era alguna forma o potencia mezclada con el cuerpo, como las otras formas o potencias materiales.

Pero algunos evitando esto caen en el error contrario. Pues juzgan que el entendimiento posible está privado de tal manera de toda naturaleza sensible y sin mezcla con el cuerpo, que sería una sustancia separada del cuerpo según el ser, la cual estaría en potencia para todas las formas inteligibles[62].

Pero esta afirmación no puede en absoluto mantenerse en pie. Porque no investigamos acerca del entendimiento posible sino en cuanto el hombre entiende por él. Y así llegó Aristóteles a su conocimiento. Lo cual se evidencia por lo que dice en III *De anima*[63], comenzando a tratar sobre el entendimiento posible: *Sobre la parte del alma por la cual conoce y sabe que hay que considerar, etc. Digo, pues, que el entendimiento posible por el que entiende el alma.* Porque si el entendimiento posible fuese una sustancia separada, sería imposible que el hombre entendiese por aquél. No es posible, en efecto, que si una sustancia produce alguna operación o acción, que dicha operación sea otra sustancia distinta de aquélla, aunque de dos sustancias diversas, una pueda ser para la otra causa de obrar, como el agente principal para el instrumento; sin embargo, la acción principal del agente no es la misma acción del instrumento numéricamente, ya que

non habeat aliquod organum corporeum. Si enim haberet aliquod organum corporeum, determinaretur ad aliquam naturam sensibilem, sicut potentia visiva determinatur ad naturam oculi.

Per hanc autem Aristotilis demonstrationem destruitur positio antiquorum philosophorum qui ponebant intellectum non differre a potentiis sensitivis, vel quicumque alii posuerunt principium quo intelligit homo esse aliquam formam aut virtutem permixtam corpori, sicut aliae formae aut virtutes materiales.

Sed hoc quidam fugientes, in contrarium dilabuntur errorem. Aestimant enim sic intellectum possibilem esse denudatum ab omni natura sensibili et impermixtum corpori, quod sit quaedam substantia secundum esse a corpore separata quae sit in potentia ad omnes formas intelligibiles.

Sed haec positio omnino stare non potest. Non enim inquirimus de intellectu possibili, nisi secundum quod per eum intelligit homo. Sic enim Aristotiles in eius notitiam devenit. Quod patet per hoc quod dicit in III De anima, incipiens tractare de intellectu possibili: «De parte animae qua cognoscit et sapit considerandum est, etc. Dico autem intellectum possibilem quo intelligit anima». Si autem intellectus possibilis esset substantia separata, impossibile esset quod eo intelligeret homo. Non enim est possibile quod si aliqua substantia operatur aliquam operationem vel actionem, quod illa operatio sit alterius substantiae ab ea diversae: licet duarum substantiarum diversarum una possit esse alteri causa operandi ut principale agens instrumento, tamen actio principalis agentis non est actio instrumenti eadem secundum

[61] Los filósofos naturalistas de la escuela jónica.

[62] AVERROES, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima* III 20.

[63] ARISTÓTELES, *De anima* III 4 (429a10-11; 429a23); cf. SANTO TOMÁS, *In De anima* c.4 lect.VII n.672, 681-682.

la acción principal del agente consiste en mover el instrumento, y la acción del instrumento en ser movido por el agente principal y mover alguna otra cosa. Así pues, si el entendimiento posible es una sustancia separada de este o aquel hombre según el ser, es imposible que el entender del entendimiento posible sea el entender de este hombre o de aquél. Luego no atribuyéndose esa operación, que es entender, a otro principio en el hombre sino al entendimiento posible, se sigue que ningún hombre entiende algo. Luego hay que guardar el mismo modo de disputar contra esta posición y contra los que niegan los principios, como aparece claro por la discusión de Aristóteles contra ellos en IV *Metaph.*[64].

Mas Averroes[65], seguidor de esta opinión, tratando de evitar este inconveniente, afirmó que el entendimiento posible, aunque esté separado del cuerpo según el ser, no obstante, sigue unido al hombre mediante los fantasmas. Porque los fantasmas, como dice el Filósofo en III *De anima*[66], se relacionan con el entendimiento posible como los objetos sensibles con el sentido y los colores con la vista. Así pues, la especie inteligible tiene un doble sujeto: uno, en el cual está según el ser inteligible; otro, en el que está según el ser real, y este sujeto son los fantasmas mismos. Hay, pues, cierta continuación del entendimiento posible con los fantasmas, en cuanto la especie inteligible está en cierto modo en una y otra parte, y por esta continuación el hombre entiende a través del entendimiento posible.

Pero esa continuación no basta para esto. Pues una cosa no es capaz de conocer porque está presente en ella la especie cognoscible, sino porque está presente en ella la potencia cognoscitiva. Y es evidente según lo susodicho que en el hombre no estará presente sino sola la especie inteligible, pues la

numerum, cum actio principalis agentis sit in movendo instrumentum, actio vero instrumenti in moveri a principali agente et movere aliquid alterum. Sic igitur si intellectus possibilis sit substantia separata secundum esse ab hoc homine vel ab illo, impossibile est quod intelligere intellectus possibilis sit intelligere huius hominis vel illius. Unde, cum ista operatio quae est intelligere non attribuatur alii principio in homine nisi intellectui possibili, sequitur quod nullus homo aliquid intelligat. Unde idem modus disputandi servandus est contra hanc positionem et contra negantes principia, ut patet per disputationem Aristotilis contra eos in IV Methaphysicae.

Hoc autem inconveniens vitare intendens Averroys, huius positionis sectator, posuit intellectum possibilem, licet sit secundum esse a corpore separatus, tamen continuari cum homine mediantibus phantasmatibus. Phantasmata enim, ut dicit Philosophus in III De anima, se habent ad intellectum possibilem sicut sensibilia ad sensum et colores ad visum. Sic igitur species intelligibilis habet duplex subiectum, unum in quo est secundum esse intelligibile, et hoc est intellectus possibilis, aliud in quo est secundum esse reale, et hoc subiectum sunt ipsa phantasmata. Est igitur quaedam continuatio intellectus possibilis cum phantasmatibus in quantum species intelligibilis est quodammodo utrobique, et per hanc continuationem homo intelligit per intellectum possibilem.

Sed ista continuatio non sufficit ad hoc. Non enim aliquid est cognoscitiuum ex hoc quod ei adest species cognoscibilis, sed ex hoc quod ei adest potentia cognos-

---

[64] ARISTÓTELES, *Metaph.* IV 4 (1006a12-24); cf. SANTO TOMÁS, *In Metaph.* c.4 lect.VII n.608-611.

[65] Su famosa teoría de la unidad del entendimiento agente había encontrado ya un impugnador en Alberto Magno. La Iglesia condenó la doctrina averroísta, especialmente en el V Concilio de Letrán en 1513.

[66] ARISTÓTELES, *De anima* III 7 (431a14-15); cf. SANTO TOMÁS, *In De anima* III c.7 lect.XII n.770.

potencia de entender, que es el entendimiento, está completamente separada. Por consiguiente, el hombre por la continuación antes mencionada no conseguirá entender, sino sólo que sea entendido, o él o algo suyo, lo cual aparece claramente por el símil arriba introducido. Porque si los fantasmas se relacionan con el entendimiento posible como los colores con la vista, no habrá, según lo dicho antes, otra continuación del entendimiento posible con nosotros que la que hay de la vista con la pared a través de los colores. Ahora bien, a la pared no le es posible ver porque estén los colores en ella, sino solamente que sea vista. Luego el hombre tampoco conseguirá entender porque en él se hallan los fantasmas, sino sólo que sea entendido.

Y además, el fantasma no es sujeto de la especie inteligible, en cuanto es entendida en acto, sino más bien resulta entendida en acto por la abstracción de los fantasmas. Por consiguiente, no es una misma cosa que está en el entendimiento posible y en los fantasmas la causa por la cual el entendimiento posible tenga continuación con nosotros.

Y además, si nadie puede entender por las especies inteligibles, sino en cuanto éstas son entendidas en acto, se sigue que nosotros no entendemos de ningún modo según la mencionada opinión, pues no están presentes en nosotros las especies inteligibles sino en la medida en que se hallan en los fantasmas, o sea, en cuanto son entendidas sólo en potencia.

Así pues, aparece por parte nuestra [67] que la antedicha opinión es imposible. Lo cual también es evidente por la naturaleza de las sustancias separadas que, siendo perfectísimas, es imposible que en las operaciones propias necesiten de algunas cosas materiales o de sus operaciones, o que estén en potencia para algunas cosas que son de esta condición, porque esto también

citiva. Patet autem secundum praedicta quod homini non aderit nisi sola species intelligibilis; potentia autem intelligendi, quae est intellectus possibilis, est omnino separata. Homo igitur ex continuatione praedicta non habebit quod sit intelligens, sed solum quod intelligatur, vel ipse vel aliquid eius; quod per simile supra inductum manifeste apparet. Si enim sic se habent phantasmata ad intellectum possibilem sicut colores ad visum, non erit secundum praedicta alia continuatio intellectus possibilis ad nos per phantasmata quam quae est visus ad parietem per colores. Paries autem non habet per hoc quod colores sunt in eo quod videat, sed quod videatur tantum. Unde et homo non habebit per hoc quod phantasmata sunt in eo quod intelligat, sed solum quod intelligatur.

Et praeterea. Phantasma non est subiectum speciei intelligibilis secundum quod est intellecta in actu, sed magis per abstractionem a phantasmatibus fit intellecta in actu. Intellectus autem possibilis non est subiectum speciei intelligibilis nisi secundum quod est intellecta iam in actu et abstracta a phantasmatibus. Non igitur aliquid unum est quod sit in intellectu possibili et phantasmatibus per quod intellectus possibilis continuetur nobiscum.

Et praeterea. Si per species intelligibiles non est aliquis intelligens nisi secundum quod sunt intellectae in actu, sequitur quod nos nullo modo simus intelligentes secundum praedictam positionem. Non enim aderunt nobis species intelligibiles nisi secundum quod sunt in phantasmatibus, prout sunt intellectae in potentia tantum.

Sic igitur apparet ex parte nostra praedictam positionem esse impossibilem. Quod etiam apparet ex natura substantiarum separatarum quae, cum sint perfectissimae, impossibile est quod in propriis operationibus indigeant aliquibus rebus materialibus aut operationibus earum, aut quod sint in potentia ad aliqua quae sunt huiusmodi,

[67] Además de las razones que pone a nuestro alcance el análisis de la naturaleza humana que Santo Tomás acaba de hacer, a continuación añade otra razón tomada de la perfección de la naturaleza de las sustancias separadas o angélicas.

es manifiesto sobre los cuerpos celestes, que están debajo de las sustancias antes indicadas. Luego hallándose el entendimiento posible en potencia para las especies de las cosas sensibles, y no completándose sus operaciones sin los fantasmas, que dependen de nuestra operación, es imposible e impensable que el entendimiento sea una de las sustancias separadas.

Luego hay que decir que es una fuerza o potencia del alma humana [68]. Porque siendo el alma humana una forma unida al cuerpo, de manera, sin embargo, que no sea contenida totalmente en el cuerpo ni inmersa en él como las otras formas materiales, sino que excede la capacidad de toda materia corporal, y, en cuanto a lo que excede a la materia corporal, le es inherente estar en potencia para los inteligibles, lo cual pertenece al entendimiento posible. Mas, en cuanto se une al cuerpo, tiene operaciones y potencias en las que comunica con el cuerpo, como son las potencias de la parte nutritiva y sensitiva. Y de esta manera la naturaleza del entendimiento posible que Aristóteles demuestra [69], queda a salvo en tanto que el entendimiento posible no es una potencia fundada en algún órgano corporal, y, sin embargo, por él entiende el hombre formalmente en cuanto se asienta en la esencia del alma humana, que es la forma del hombre.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. Al primero hay que decir que el entendimiento se dice separado, y no el sentido, porque el entendimiento, corrompiéndose el cuerpo, permanece en el alma separada, mas no las potencias sensitivas. O mejor, porque el entendimiento no usa de órgano corporal en su operación como el sentido.

2. Al segundo hay que decir que el alma humana es acto del cuerpo orgánico por lo mismo que el cuerpo es su órgano. Sin embargo, no es

quia hoc etiam manifestum est de corporibus caelestibus, quae sunt infra substantias praedictas. Unde cum intellectus possibilis sit in potentia ad species rerum sensibilium, et non compleatur eius operatio sine phantasmatibus, quae ex operatione nostra dependent, impossibile et inopinabile est quod intellectus possibilis sit una de substantiis separatis.

Unde dicendum est quod est quaedam vis seu potentia animae humanae. Cum enim anima humana sit quaedam forma unita corpori, ita tamen quod non sit a corpore totaliter comprehensa et ei immersa sicut alie formae materiales, sed excedat capacitatem totius materiae corporalis, quantum ad hoc in quo excedit materiam corporalem inest ei esse in potentia ad intelligibilia, quod pertinet ad intellectum possibilem. Secundum vero quod unitur corpori, habet operationes et vires in quibus communicat ei corpus, sicut sunt vires partis nutritivae et sensitivae. Et sic salvatur natura intellectus possibilis quam Aristotiles demonstrat, dum intellectus possibilis non est aliqua potentia fundata in aliquo organo corporali, et tamen eo intelligit homo formaliter in quantum fundatur in essentia animae humanae, quae est hominis forma.

1. Ad primum ergo dicendum quod intellectus dicitur separatus, non autem sensus, quia intellectus remanet, corrupto corpore, in anima separata, non autem potentiae sensitivae. Vel melius, quia intellectus non utitur organo corporali in sua operatione sicut sensus.

2. Ad secundum dicendum quod anima humana est actus corporis organici eo quod corpus est organum eius. Non tamen oportet quod sit eius organum quantum

---

[68] Para que la frase resulte clara debe sobreentenderse que el sujeto es *el entendimiento posible*.

[69] Santo Tomás esclarece así la ambigüedad del término *separado* usado por Aristóteles, y pone sobre seguro la espiritualidad y unidad del hombre.

necesario que sea su órgano en cuanto a cualquiera potencia o virtud, y que el alma excede la proporción del cuerpo, como se ha dicho.

3. Al tercero hay que decir que el órgano de una potencia es el principio de la operación de aquella potencia. De ahí que si el entendimiento posible se uniera a algún órgano, su operación sería también una operación de aquel órgano. Y así no sería posible que el principio por el que entendemos estuviera despojado de toda naturaleza sensible. El principio, pues, por el que entendemos sería el entendimiento posible junto con su órgano, como el principio de la vista por el que vemos es la vista con la pupila. Pero si el alma humana es forma del cuerpo y el entendimiento posible es una potencia suya, no se sigue que el entendimiento posible esté determinado por alguna naturaleza sensible, porque el alma humana excede la proporción del cuerpo, como se ha dicho.

4. Al cuarto hay que decir que el entendimiento posible sigue al alma humana en cuanto se eleva sobre la materia corporal. Luego por el hecho de no ser acto de algún órgano no excede totalmente la esencia del alma, sino que es lo supremo en ella.

5. Al quinto hay que decir que el alma humana es una forma individualizada, y del mismo modo su potencia llamada entendimiento posible y las formas inteligibles recibidas[70] en él. Pero esto no impide que aquéllas sean entendidas en acto. Pues algo es entendido en acto porque es inmaterial, no porque es universal; sino más bien sucede que el universal es inteligible porque es abstraído de los principios materiales individuantes. Es manifiesto que las sustancias separadas son inteligibles en acto, y, sin embargo, existen como algo individuado, tal como dice Aristóteles en VII *Metaph.*[71], que las formas separadas que proponía Platón eran algo indi-

ad quamlibet potentiam eius vel virtutem, cum anima excedat proportionem corporis, ut dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod organum alicuius potentiae est principium operationis illius potentiae. Unde si intellectus possibilis uniretur alicui organo, operatio eius esset etiam operatio illius organi. Et sic non esset possibile quod principium quo intelligimus esset denudatum ab omni natura sensibili. Principium enim quo intelligimus esset intellectus possibilis simul cum suo organo, sicut principium visus quo sentimus est visus cum pupilla. Sed si anima humana est forma corporis et intellectus possibilis est quaedam virtus eius, non sequitur quod intellectus possibilis terminetur ad aliquam naturam sensibilem, quia anima humana excedit corporis proportionem, ut dictum est.

4. Ad quartum dicendum quod intellectus possibilis consequitur animam humanam in quantum supra materiam corporalem elevatur. Unde per hoc quod non est actus alicuius organi non excedit totaliter essentiam animae, sed est suppremum in ipsa.

5. Ad quintum dicendum quod anima humana est quaedam forma individuata, et similiter potentia eius quae dicitur intellectus possibilis et formae intelligibiles in eo receptae. Sed hoc non prohibet eas esse intellectas in actu. Ex hoc enim aliquid est intellectum in actu quod est immateriale, non autem ex hoc quod est universale; sed magis universale habet quod sit intelligibile ex hoc quod est abstractum a materialibus principiis individuantibus. Manifestum est enim substantias separatas esse intelligibiles actu, et tamen individua quaedam sunt, sicut Aristotiles dicit, in

---

[70] Todo cuanto existe en la naturaleza se halla individualizado.

[71] ARISTÓTELES, *Metaph.* VII 15 (1039b32; 1040a8-9; 1040a25-30); cf. SANTO TOMÁS, *In Metaph.* VII c.15 lect.XV n.1613.

vidualizado. Por lo tanto, es evidente que si la individuación se opusiera a la inteligibilidad, permanecería la misma dificultad para los que afirman que el entendimiento posible es una sustancia separada. Porque de este modo el entendimiento posible sería un individuo, individualizando las especies recibidas en él. Es cierto, pues, que aunque las especies recibidas en el entendimiento posible estén individualizadas por aquella parte que se unen al entendimiento posible, por ellas, sin embargo, en cuanto son inmateriales, se conoce el universal que se concibe por la abstracción de los principios individuantes. Pues los universales sobre los que tratan las ciencias[72], son los que se conocen por las especies inteligibles, no las mismas especies inteligibles, sobre las cuales consta que no tratan todas las ciencias, sino solamente la física y la metafísica. La especie inteligible, en efecto, es por lo que[73] entiende el entendimiento, no lo que el entendimiento entiende, a no ser por reflexión[74] en cuanto entiende que él entiende y aquello mediante lo cual entiende.

6. Al sexto hay que decir que el entendimiento da la universalidad a las formas entendidas en cuanto las abstrae de los principios materiales individuantes. Luego no es necesario que el entendimiento sea universal, sino inmaterial.

7. Al séptimo hay que decir que la especie de la operación sigue a la especie de la forma, que es el principio de la operación, aunque la ineficacia de la operación siga a la forma en cuanto está unida al sujeto. En efecto, por lo mismo que el calor existe, calienta; pero en la medida en que caliente a un sujeto será mayor o menor su eficacia en calentar. Ahora bien, entender los universales pertenece a una especie de operación inte-

VII Methaphysicae, quod formae separatae, quas Plato ponebat, individua quaedam erant. Unde manifestum est quod si individuatio repugnaret intelligibilitati, quod eadem difficultas remaneret ponentibus intellectum possibilem substantiam separatam. Sic enim intellectus possibilis individuus esset, individuans species in se receptas. Sciendum igitur quod quamvis species receptae in intellectu possibili individuatae sint ex illa parte qua inhaerent intellectui possibili, eis tamen, in quantum sunt immateriales, cognoscitur universale quod concipitur per abstractionem a principiis individuantibus. Uniuersalia enim, de quibus sunt scientiae, sunt quae cognoscuntur per species intelligibiles, non ipse species intelligibiles, de quibus constat quod non sunt scientiae omnes, sed sola physica et methaphysica. Species enim intelligibilis est quo intellectus intelligit, non id quod intelligit, nisi per reflexionem in quantum intelligit se intelligere et id quo intelligit.

6. Ad sextum dicendum quod intellectus dat formis intellectis universalitatem in quantum abstrahit eas a principiis materialibus individuantibus. Unde non oportet quod intellectus sit universalis, sed immaterialis.

7. Ad septimum dicendum quod species operationis consequitur speciem formae, quae est operationis principium, licet inefficacia operationis sequatur formam secundum quod inhaeret subiecto. Ex eo enim quod calor est, calefacit; sed secundum modum quo perficit subiectum magis vel minus, efficacius vel minus efficaciter calefacit. Intelligere enim universalia pertinet ad speciem intellectualis operationis.

---

[72] De ahí el célebre dicho latino: *De singulari non est scientia:* La ciencia no trata de cosas individuales.

[73] El latín expresa con gran precisión los dos casos que nos ocupan: *quod* y *quo,* es decir, el objeto y el medio de nuestro conocimiento.

[74] La reflexión propiamente dicha importa una vuelta total, un replegarse enteramente sobre sí. Es asimismo un conocimiento perfecto del propio acto. Es, sobre todo, el conocimiento intelectual del propio acto de intelección de sí.

lectual. Luego esto sigue a la especie inteligible según la razón propia. Pero por lo mismo que está unida más o menos perfectamente al que entiende, se sigue que alguien entienda con mayor o menor perfección.

8. Al octavo hay que decir que la semejanza indicada por el Filósofo entre las figuras y las partes del alma se refiere a que así como el tetrágono posee todo cuanto tiene el trígono y aún más, y el pentágono todo lo que tiene el tetrágono, así también el alma sensitiva posee todo lo que tiene el alma nutritiva, y la intelectiva todo lo que tiene la sensitiva, y aún más. Luego por esto no se muestra que lo sensitivo y lo nutritivo no difieran esencialmente de lo intelectivo, sino más bien que uno de ellos incluye al otro.

9. Al noveno hay que decir que así como lo que se engendra no es al mismo tiempo animal y hombre, así tampoco es al mismo tiempo animal y caballo, como dice el Filósofo en el mismo lugar. Por consiguiente, ésta no es razón para decir que un principio sustancial es en el hombre el alma sensitiva, por la que es animal, y otro distinto el alma intelectiva, por la que es hombre, ya que no puede decirse que en el caballo existan principios sustancialmente diversos, por uno de los cuales sea animal y por el otro caballo. Pero esto se dice por razón de que, en el animal concebido, las operaciones primero aparecen de modo imperfecto y después más perfectas, como toda generación es una transmutación de lo imperfecto a lo perfecto.

10. Al décimo hay que decir que la forma no está en un género, como se ha indicado. Luego siendo el alma intelectiva forma del hombre, no está en un género distinto al del cuerpo, pero ambos se hallan en el género de animal y en la especie de hombre por reducción.

11. Al undécimo hay que decir que de dos sustancias, existentes en acto y perfectas en su especie y naturaleza, no se hace algo uno. Ahora

Unde hoc consequitur speciem intelligibilem secundum propriam rationem. Sed ex eo quod inhaeret perfectius intelligenti, vel minus perfecte, sequitur quod aliquis perfectius vel minus perfecte intelligat.

8. Ad octavum dicendum quod similitudo Philosophi de figuris ad partes animae attenditur quantum ad hoc quod, sicut tetragonum habet quicquid habet trigonum et adhuc amplius, et pentagonum quicquid habet tetragonum, ita sensitiva anima habet quicquid habet nutritiva, et intellectiva quicquid habet sensitiva, et adhuc amplius. Non ergo per hoc ostenditur quod sensitiuum et nutritivum essentialiter differant ab intellectivo, sed magis quod unum illorum includat alterum.

9. Ad nonum dicendum quod sicut non simul est quod concipitur animal et homo, ita non simul est animal et equus, ut Philosophus ibidem dicit. Non igitur haec est ratio dicti quod aliud principium substantialiter sit in homine anima sensitiva, qua est animal, et aliud anima intellectiva, qua est homo; cum non possit dici quod in equo sint principia diversa substantialiter quorum uno sit animal et alio sit equus. Sed hoc ea ratione dicitur, quia in animali concepto prius apparent operationes imperfecte et postea magis perfecte, sicut omnis generatio est transmutatio de imperfecto ad perfectum.

10. Ad decimum dicendum quod forma non est in aliquo genere, ut dictum est. Unde cum anima intellectiva sit forma hominis, non est in alio genere quam corpus; sed utrumque est in genere animalis et in specie hominis per reductionem.

11. Ad undecimum dicendum quod ex duabus substantiis, actu existentibus et perfectis in sua specie et natura, non fit aliquid unum. Anima autem et corpus non sunt huiusmodi, cum sint partes humanae naturae. Unde ex eis nihil prohibet fieri unum.

bien, el alma y el cuerpo no son de este modo, ya que son partes de la naturaleza humana. Luego nada impide que de ellos se haga algo uno.

12. Al duodécimo hay que decir que el alma humana, aunque sea una forma unida al cuerpo, sin embargo, excede la proporción de toda materia corporal. Y, por tanto, no puede sacarse al acto de la potencia de la materia por medio de algún movimiento o mutación, como las otras formas que están inmersas en la materia.

13. Al decimotercero hay que decir que el alma tiene una operación en la que no comunica el cuerpo por aquella parte por la que supera toda la proporción del cuerpo. De esto no se sigue que no esté unida al cuerpo de algún modo.

14. Al decimocuarto hay que decir que aquella objeción procede según la opinión de Orígenes, quien colocó entre las sustancias espirituales a las almas creadas desde el principio sin cuerpos, y después se unirían a sus cuerpos como si estuvieran encerradas en cárceles. Pero decía que las almas padecían esto no siendo inocentes, sino en castigo de un pecado anterior. Porque Orígenes juzgaba que el alma humana tenía en sí una especie completa según la opinión de Platón, y que el cuerpo le advenía accidentalmente. Pero siendo esto falso, como se ha mostrado más arriba, no es en detrimento del alma que se una al cuerpo, sino que esto es para la perfección de su naturaleza. Mas que el cuerpo sea para ella una cárcel y la inficione, esto es por merecimiento de la primera prevaricación.

15. Al decimoquinto hay que decir que ese modo de conocer es natural al alma, que perciba la verdad inteligible de un modo inferior a como la perciben las sustancias espirituales superiores, es decir, tomándola de los objetos sensibles. Pero aun este modo sufre un impedimento por la corrupción del cuerpo, que proviene del pecado del primer padre.

16. Al decimosexto hay que decir que esto mismo que desea la carne contrario al espíritu manifiesta la afinidad del alma con el cuerpo. El

12. Ad duodecimum dicendum quod anima humana, licet sit forma unita corpori, tamen excedit proportionem totius materiae corporalis. Et ideo non potest educi in actum de potentia materiae per aliquem motum vel mutationem, sicut aliae formae quae sunt materiae immersae.

13. Ad tertium decimum dicendum quod anima habet operationem in qua non communicat corpus ex ea parte qua superat omnem corporis proportionem. Ex hoc enim non removetur quin sit aliquo modo corpori unita.

14. Ad quartum decimum dicendum quod obiectio illa procedit secundum positionem Origenis, qui posuit animas creatas a principio absque corporibus inter substantias spirituales, et postea unitas esse corporibus quasi carceribus inclusas. Sed hoc dicebat animas passas non innocentes, sed merito precedentis peccati. Aestimabat enim Origenes quod anima humana haberet in se speciem completam secundum opinionem Platonis, et quod corpus adveniret ei per accidens. Sed cum hoc sit falsum, ut supra ostensum est, non est in detrimentum animae quod corpori uniatur, sed hoc est ad perfectionem suae naturae. Sed quod corpus sit ei carcer et eam inficiat, hoc est ex merito praevaricationis primae.

15. Ad quintum decimum dicendum quod iste modus cognoscendi est naturalis animae, ut percipiat intelligibilem veritatem infra modum quo percipiunt spirituales substantiae superiores, accipiendo eam scilicet ex sensibilibus. Sed in hoc etiam modo impedimentum patitur ex corruptione corporis, quae provenit ex peccato primi parentis.

16. Ad sextum decimum dicendum quod hoc ipsum quod caro concupiscit adversus spiritum ostendit affinitatem animae ad corpus. Spiritus enim dicitur pars

espíritu, en efecto, se denomina la parte superior del alma, por la que el hombre sobrepasa a los otros animales, como dice Agustín en *Super Genesim contra Manichaeos*[75]. Y se dice que la carne desea por lo mismo que las partes del alma unidas a la carne desean aquellas cosas que son deleitables a la carne, las cuales a veces se oponen al espíritu.

17. Al decimoséptimo hay que decir que el hecho de que el entendimiento posible no tiene alguna forma inteligible en acto, sino sólo en potencia, como la materia prima no tiene alguna forma sensible en acto, no manifiesta que el entendimiento posible sea uno en todos los hombres, sino que es uno respecto de todas las formas inteligibles, como la materia prima es una respecto de todas las formas sensibles.

18. Al decimoctavo hay que decir que si el entendimiento posible tuviera algún órgano corporal, sería necesario que aquel órgano fuera un principio junto con el entendimiento posible por el que entendemos, como la pupila con la potencia es un principio por el que vemos. Y así el principio por el que entendemos tendría alguna naturaleza sensible determinada, lo que aparece claramente ser falso por la demostración de Aristóteles aducida más arriba. Mas esto no se sigue, porque el alma es forma del cuerpo humano y el entendimiento posible es una potencia suya, en cuanto sobrepasa la proporción del cuerpo.

19. Al decimonoveno hay que decir que el alma, aunque se una al cuerpo según el modo del cuerpo, sin embargo, por aquella parte que excede la capacidad del cuerpo, tiene una naturaleza intelectual. Y así las formas recibidas en ella son inteligibles y no materiales.

De donde es evidente la solución al vigésimo.

animae superior, qua homo excedit alia animalia, ut Augustinus dicit, Super Genesim contra Manicheos. Caro autem dicitur concupiscere eo quod partes animae carni affixae ea quae sunt delectabilia carni concupiscunt; quae concupiscentiae spiritui interdum repugnant.

17. Ad septimum decimum dicendum quod hoc quod intellectus possibilis non habet aliquam formam intelligibilem in actu sed in potentia tantum, sicut et materia prima non habet aliquam formam sensibilem actu, non ostendit quod intellectus possibilis sit unus in omnibus hominibus, sed quod sit unus respectu omnium formarum intelligibilium, sicut materia prima est una respectu omnium formarum sensibilium.

18. Ad octavum decimum dicendum quod si intellectus possibilis haberet aliquod organum corporale, oporteret quod illud organum esset principium simul cum intellectu possibili quo intelligimus, sicut pupilla cum visiva potentia est principium quo videmus. Et ita principium quo intelligimus haberet aliquam naturam sensibilem determinatam, quod patet esse falsum ex demonstratione Aristotilis supra inducta. Hoc autem non sequitur ex hoc quod anima est forma humani corporis et intellectus possibilis est quaedam potentia eius in quantum excedit corporis proportionem.

19. Ad nonum decimum dicendum quod anima, licet uniatur corpori secundum modum corporis, tamen ex ea parte qua excedit corporis capacitatem, naturam intellectualem habet. Et sic formae receptae in ea sunt intelligibiles et non materiales.

Unde patet solutio ad vicesimum.

---

[75] AGUSTÍN, *De Gen. contra Manich.* II 8 (ML 34,202).

Cuestión 3

¿Es el entendimiento posible o el alma humana una en todos?[76]

Argumentos por los que parece que el entendimiento posible o el alma humana es una en todos.

1. En efecto, la perfección es proporcionada a lo perfectible. Pero la verdad es una perfección del entendimiento, pues lo verdadero es un bien del entendimiento, como dice el Filósofo en VI *Ethicorum*[77]. Siendo, pues, una la verdad, parece que el entendimiento posible es uno en todos.

2. Agustín dice en el libro *De quantitate animae*[78]: *Sobre el número de las almas no sé qué responderte. Porque si dijere que el alma es una, quedarías desconcertado, porque en uno es bienaventurada y en otro es miserable; y una sola cosa no puede ser al mismo tiempo bienaventurada y miserable. Si digo que a la vez es una y muchas, te reirás; y no me es fácil tener a mano con qué reprimir tu risa. Si dijere solamente que son muchas, yo me reiré de mí, y sufriré menos desagradándome a mí que a ti.* Luego parece ridículo que existan muchas almas en muchos hombres.

3. Todo lo que se distingue de otro se distingue por alguna naturaleza determinada que posee. Es así que el entendimiento posible está en potencia para todas las formas, no teniendo ninguna en acto. Luego el entendimiento posible no puede distinguirse. Luego tampoco multiplicarse, para que sea muchos en diversos hombres.

4. El entendimiento posible está despojado de todo inteligible, porque nada hay en él de aquello que existe antes de entender, como dice el

Quaestio tertia

Tertio quaeritur utrum intellectus possibilis sive anima intellectiva sit una in omnibus. Et videtur quod sic. Perfectio enim proportionata est perfectibili. Sed veritas est perfectio intellectus, nam verum est bonum intellectus, sicut Philosophus dicit in VI Ethicorum. Cum igitur veritas sit una, quam omnes intelligunt, videtur quod intellectus possibilis sit unus in omnibus.

2. Praeterea. Augustinus dicit in libro De quantitate animae: «De numero animarum nescio quid tibi respondeam. Si enim dixero unam esse animam, conturbaberis quod in altero beata est, in altero misera; nec una res simul beata et misera esse potest. Si unam simul et multas esse dicam, ridebis; nec facile mihi unde tuum risum comprimam suppetit. Si multas tantummodo dixero esse, ipse me ridebo, minusque me mihi displicentem, quam tibi, perferam». Videtur ergo derisibile in pluribus hominibus esse plures animas.

3. Praeterea. Omne quod distinguitur ab alio distinguitur per aliquam naturam determinatam quam habet. Sed intellectus possibilis est in potentia ad omnes formas, nullam habens actu. Ergo intellectus possibilis non potest distingui Ergo nec multiplicari ut sint multi in diversis.

4. Praeterea. Intellectus possibilis denudatur ab eo quod intelligitur, quia nihil est eorum quae sunt ante intelligere, ut dicit Philosophus in III De anima. Sed in

---

[76] Lugares paralelos: *In Sent.* d.17 q.2 a.1; *Cont. Gent.* II c.73-75; *Comp. theol.* I c.85; *Summa* 1 q.76 a.2; *De spirit. creat.* a.9; *In De anima* III (ed. Leon. T. XIV-1 p.213 u.280-297); *De unit. intellectus* c.4.

[77] Aristóteles: *Ethica Nicomachea* VI 2 (1139a27-30). El adagio es de esta obra, no del VI *Ethicorum;* cf. Santo Tomás, *In Ethic.* VI lect.2 n.130.

[78] San Agustín, *De quantitate animae* c.32, 69 (ML 32,1073). El agustinismo aparece con frecuencia opuesto al aristotelismo en el pensamiento filosófico y más inclinado al platonismo.

Filósofo en III *De anima*[79]. Pero en el mismo se dice que el entendimiento es inteligible igual que las otras cosas. Luego él está despojado de sí mismo, y así no tiene posibilidad de multiplicarse entre varios.

5. En todos los que son distintos y multiplicados es necesario que haya algo común. En efecto, a muchos hombres les es común ser hombre, y a muchos animales ser animal. Pero el entendimiento posible no tiene nada común, como se dice en III *De anima*[80]. Luego el entendimiento posible no puede distinguirse y multiplicarse en diversos hombres.

6. Las cosas que existen separadas de la materia, como dice el rabino Moisés[81], no se multiplican sino según la relación de causa y causado. Pero el entendimiento de un hombre, o un alma, no es causa del entendimiento o del alma de otro. Por consiguiente, siendo el entendimiento posible separado, como se dice en III *De anima*[82], no habrá un entendimiento posible multiplicado en diversos hombres.

7. Dice el Filósofo en III *De anima*[83] que es una misma cosa el entendimiento y lo entendido. Pero lo entendido es lo mismo en todos. Luego el entendimiento posible es uno en todos los hombres.

8. Lo entendido es universal, porque es uno en muchos. Pero la forma entendida no tiene esta universalidad por parte de la cosa. Pues la forma de hombre no existe en las cosas sino individualizada y multiplicada en muchos. Luego esto lo tiene por parte del entendimiento. Por consiguiente, el entendimiento es uno en todos.

eodem dicitur quod intellectus est intelligibilis sicut et alia. Ergo ipse est denudatus a se ipso, et ita non habet quod possit multiplicari in diversis.

5. Praeterea. In omnibus distinctis et multiplicatis oportet esse aliquid commune. Pluribus enim hominibus communis est homo, et pluribus animalibus, animal. Sed intellectus possibilis nihil habet commune, ut dicitur in III De anima. Ergo intellectus possibilis non potest distingui et multiplicari in diversis.

6. Praeterea. In hiis quae sunt separata a materia, ut dicit Raby Moyses, non multiplicantur nisi secundum causam et causatum. Sed intellectus unius hominis, aut anima, non est causa intellectus aut animae alterius. Cum igitur intellectus possibilis sit separatus, ut dicitur in III De anima, non erit intellectus possibilis multiplex in diversis.

7. Praeterea. Philosophus dicit in III De anima quod idem est intellectus et quod intelligitur. Sed id quod intelligitur est idem apud omnes. Ergo intellectus possibilis est unus in omnibus hominibus.

8. Praeterea. Id quod intelligitur est universale, quod est unum in multis. Sed forma intellecta non habet hanc universalitatem ex parte rei. Non enim est forma hominis in rebus nisi individuata et multiplicata in diversis. Ergo hoc habet ex parte intellectus. Intellectus igitur est unus in omnibus.

---

[79] ARISTÓTELES, *De anima* III 4 (430a2-3); cf. SANTO TOMÁS, *In De anima* III c.4 lect.IX n.722.

[80] Ibid. (429b23-24); cf. SANTO TOMÁS, ibid., n.720.

[81] Moisés Maimónides (1135-1204), rabino judío nacido en Córdoba, es de tendencia neoplatonizante y avicenista, aunque admite también elementos aristotélicos a la manera de Averroes. Entre sus obras figura especialmente su *Guía de perplejos*. Su doctrina ejerció notable influencia durante dos siglos no sólo entre los judíos sino también entre los cristianos.

[82] ARISTÓTELES, *De anima* III 4 (429b5); cf. SANTO TOMÁS, *In De anima* III c.4 lect.VII n.687-699.

[83] Ibid. (430a3-4); cf. SANTO TOMÁS, ibid., lect.IX n.724.

9. Dice el Filósofo en III *De anima*[84] que el alma es el lugar de las especies. Pero el lugar es común a las diversas cosas que hay en él. Luego el alma se multiplica según los diversos hombres.

10. Pero podría replicarse que el alma se dice el lugar de las especies porque las contiene. —En contra está que lo mismo que el entendimiento contiene las especies inteligibles, así el sentido contiene las especies sensibles. Por consiguiente, si el entendimiento es lugar de las especies porque las contiene, de la misma manera también el sentido es lugar de las especies. Esto es contrario al Filósofo, que dice en III *De anima*[85] que el alma es el lugar de las especies, excepto que no es toda ella, sino sólo la intelectiva.

11. Nada actúa sino donde está. Pero el entendimiento posible actúa en todas partes. En efecto, entiende las cosas que están en el cielo y las que están en la tierra, y las que están en todas partes. Luego el entendimiento posible está en todas partes. Luego es uno en todos.

12. Lo que está limitado a una cosa particular tiene una materia determinada, porque la materia es el principio de individuación. Pero el entendimiento posible no está determinado a la materia, como se prueba en III *De anima*[86]. Luego no está limitado a una cosa particular, y así es uno en todos.

13. Pero podría decirse que el entendimiento posible tiene una materia en la que se halla, a la cual está determinado, es decir, el cuerpo humano. —En contra está que los principios individuantes deben ser de la esencia de lo individualizado. Pero el cuerpo no es de la esencia del entendimiento posible. Luego no puede ser individualizado por el cuerpo y, por consiguiente, tampoco multiplicarse.

9. Praeterea. Philosophus dicit in III De anima quod anima est locus specierum. Sed locus est communis diversis quae in loco sunt. Non ergo anima multiplicatur secundum diversos homines.

10. Sed dicebat quod anima dicitur locus specierum quia est specierum contentiva. —Sed contra. Sicut intellectus est contentivus specierum intelligibilium, ita sensus est contentivus specierum sensibilium. Si igitur intellectus est locus specierum quia est contentivus earum, pari ratione et sensus est locus specierum. Quod est contra Philosophum dicentem, in III De anima, quod anima est locus specierum, praeter quod non tota, sed intellectiva tantum.

11. Praeterea. Nihil operatur nisi ubi est. Sed intellectus possibilis operatur ubique. Intelligit enim quae sunt in caelo, et quae sunt in terra, et quae sunt ubique. Ergo intellectus possibilis est ubique. Ergo est unus in omnibus.

12. Praeterea. Quod est diffinitum ad aliquod unum particulare habet materiam determinatam, quia principium individuationis materia est. Sed intellectus possibilis non determinatur ad materiam, ut probatur in III De anima. Ergo non diffinitur ad aliquod particulare, et ita est unus in omnibus.

13. Sed dicebat quod intellectus possibilis habet materiam in qua est, ad quam determinatur, scilicet corpus humanum. —Sed contra. Principia individuantia debent esse de essentia individuati. Sed corpus non est de essentia intellectus possibilis. Ergo non potest individuari per corpus, et per consequens nec multiplicari.

---

[84] Ibid. (429a27-28); cf. SANTO TOMÁS, ibid., III c.4 lect.VII n.686.
[85] Ibid.
[86] Ibid. (429a18-27); cf. ibid., n.684-685.

14. Dice el Filósofo en I *De coelo et mundo*[87] que si existieran muchos mundos, existirían muchos primeros cielos[88]. Pero si existieran muchos primeros cielos, existirían muchos primeros motores. Y así los primeros motores serían materiales. Por consiguiente, de la misma manera, si hay muchos entendimientos posibles en muchos hombres, el entendimiento posible sería material, lo cual es imposible.

15. Si hay muchos entendimientos posibles en los hombres, es necesario que permanezcan muchos, una vez corrompido el cuerpo. Pero no pudiendo entonces haber en ellos diferencia sino según la forma, será necesario que difieran según la especie. Así pues, como, corrompiéndose el cuerpo, no obtengan otra especie —porque nada se muda de especie en especie, a no ser que se corrompa—, incluso antes de la corrupción de los cuerpos diferían según la especie. Pero el hombre tiene la especie por el alma intelectiva. Luego los diversos hombres no son de la misma especie, lo cual es evidentemente falso.

16. Aquello que está separado del cuerpo no puede multiplicarse según el cuerpo. Pero el entendimiento posible está separado del cuerpo, como lo prueba el Filósofo en III *De anima*[89]. Luego no puede multiplicarse o distinguirse por los cuerpos. Luego no hay muchos entendimientos posibles para muchos hombres.

17. Si el entendimiento posible se multiplica en los diversos hombres, es necesario que las especies inteligibles se multipliquen en los diversos hombres. Y así se sigue que son formas individuales. Pero las formas individuales no son entendidas sino en potencia. Es necesario, pues, que de ellas se abstraiga el universal, que es lo propiamente entendido. Por consiguiente, las formas que hay en el entendimiento serán

14. Praeterea. Philosophus dicit, in I De caelo et mundo, quod si essent plures mundi, essent plures primi caeli. Sed si essent plures primi caeli, essent plures primi motores. Et sic primi motores essent materiales. Pari igitur ratione, si sunt plures intellectus possibiles in pluribus hominibus, intellectus possibilis esset materialis, quod est impossibile.

15. Praeterea. Si intellectus possibiles sunt plures in hominibus, oportet quod remaneant multi, corrupto corpore. Sed cum tunc non possit in eis esse differentia nisi secundum formam, oportebit quod differant secundum speciem. Cum igitur, corrupto corpore, speciem aliam non obtineant —quia nihil mutatur de specie in speciem nisi corrumpatur—, etiam ante corruptionem corporum secundum speciem differebant. Sed homo habet speciem ab anima intellectiva. Ergo diversi homines non sunt eiusdem speciei, quod patet esse falsum.

16. Praeterea. Id quod est separatum a corpore non potest multiplicari secundum corpus. Sed intellectus possibilis est separatus a corpore, ut probat Philosophus in III De anima. Ergo non potest multiplicari vel distingui per corpora. Non ergo in pluribus hominibus sunt plures.

17. Praeterea. Si intellectus possibilis multiplicatur in diversis, oportet etiam quod species intelligibiles multiplicentur in diversis. Et ita sequitur quod sint formae individuales. Sed formae individuales non sunt intellectae nisi in potentia. Oportet enim quod abstrahatur ab eis universale, quod proprie intelligitur. Formae igitur

---

[87] ARISTÓTELES, *De coelo et mundo* I (276a18-b25).

[88] El primer cielo según la concepción de los antiguos filósofos era el supremo de todos, al que el primer motor comunicaba el impulso mecánico, de donde procedía el movimiento de los demás cielos inferiores.

[89] ARISTÓTELES, *De anima* III 4 (429a24-27); cf. SANTO TOMÁS, *In De anima* III c.4 lect.VII n.699.

inteligibles sólo en potencia, y así el entendimiento posible no podrá entender en acto, lo que es inadmisible.

18. El agente y el paciente, el que mueve y lo movido tienen algo en común. Ahora bien, el fantasma se compara al entendimiento que hay en nosotros como el agente al paciente y el que mueve a lo movido. Luego el entendimiento, que hay en nosotros, tiene algo en común con los fantasmas. Pero el entendimiento posible no tiene nada en común con alguno, como se dice en III *De anima*[90]. Luego el entendimiento posible es distinto del entendimiento que hay en nosotros, y así el entendimiento posible no se multiplica en los diversos hombres.

19. Cada cosa en cuanto existe es una. Por consiguiente aquel cuyo ser no depende de otro, tampoco su unidad depende de éste. Pero el ser del entendimiento posible no depende del cuerpo, de otra suerte, corrompiéndose el cuerpo, se corrompería. Luego ni la unidad del entendimiento posible depende del cuerpo y, consiguientemente, ni su multiplicidad. Por tanto, el entendimiento posible no se multiplica en los diversos cuerpos.

20. Dice el Filósofo en VIII *Metaph.*[91] que en aquellas cosas que sólo son formas es lo mismo la cosa y el ser de la esencia, esto es, la naturaleza de la especie. Pero el entendimiento posible es solamente forma, pues si se compusiera de materia y forma, no sería forma de otro. El alma intelectiva es, pues, la misma naturaleza de su especie. Por consiguiente, si la naturaleza de la especie es una en todas las almas intelectivas, no puede ser que el alma intelectiva se multiplique en diversos hombres.

21. El alma no se multiplica según el cuerpo, sino porque se une al cuerpo. Pero el entendimiento posible sigue al alma por aquella parte por la que sobrepasa la unión del cuerpo. Por consiguiente, el entendimiento posible no se multiplica en los hombres.

quae sunt in intellectu erunt intelligibiles in potentia tantum, et ita intellectus possibilis non poterit intelligere in actu, quod est inconveniens.

18. Praeterea. Agens et patiens, movens et motum habent aliquid commune. Phantasma autem comparatur ad intellectum qui est in nobis sicut agens ad patiens et movens ad motum. Ergo intellectus qui est in nobis habet aliquid commune cum phantasmatibus. Sed intellectus possibilis nulli habet commune, ut dicitur in III De anima. Ergo intellectus possibilis est alius ab intellectu qui est in nobis, et ita intellectus possibilis non multiplicatur in diversis hominibus.

19. Praeterea. Unumquodque in quantum est, unum est. Cuius igitur esse non dependet ab alio, nec unitas eius dependet ab illo. Sed esse intellectus possibilis non dependet a corpore, alias corrumperetur, corrupto corpore. Ergo nec unitas intellectus possibilis dependet a corpore, et per consequens nec eius multitudo. Non igitur intellectus possibilis multiplicatur in diversis corporibus.

20. Praeterea. Philosophus dicit in VIII Methaphysicae quod in illis quae sunt formae tantum idem est res et quod quid erat esse, idest natura speciei. Sed intellectus possibilis est forma tantum. Si enim componeretur ex materia et forma, non esset forma alterius. Anima igitur intellectiva est ipsa natura suae speciei. Si igitur natura speciei est una in omnibus animabus intellectivis, non potest esse quod anima intellectiva multiplicetur in diversis.

21. Praeterea. Anima non multiplicatur secundum corpus nisi ex eo quod unitur corpori. Sed intellectus possibilis ex ea parte consequitur animam qua corporis excedit unionem. Intellectus igitur possibilis non multiplicatur in hominibus.

---

[90] Ibid. (429b23-24); cf. SANTO TOMÁS, ibid., lect.IX n.720.

[91] ARISTÓTELES, *Metaph.* VIII 6 (1045a36-37); cf. SANTO TOMÁS, *In Metaph.* VIII c.6 lect.V n.1762.

22. Si el alma humana se multiplica según la división de los cuerpos, y el entendimiento posible por la multiplicación de las almas, constando que es necesario que las especies inteligibles se multipliquen si el entendimiento posible se multiplica, se concluye que el primer principio de la multiplicación será la materia corporal. Pero lo que se multiplica por la materia es individual y no inteligible en acto. Por consiguiente, las especies que se hallen en el entendimiento posible no serán inteligibles en acto, lo que es inadmisible. Luego el alma humana y el entendimiento posible no se multiplican en muchos.

EN CONTRA está que el hombre entiende por el entendimiento posible, pues se dice en III *De anima*[92] que el entendimiento posible es por el que entiende el alma. Por consiguiente, si el entendimiento posible es uno en todos se sigue que aquello que entiende uno, lo entiende otro, lo que es evidentemente falso.

2. El alma intelectiva se compara al cuerpo como la forma a la materia, y como el motor al instrumento. Pero toda forma requiere una materia determinada, y todo motor unos instrumentos determinados. Por consiguiente, es imposible que haya una sola alma intelectiva en diversos hombres.

SOLUCIÓN. Hay que decir que esta cuestión en alguna medida depende de la anterior. Pues si el entendimiento posible es una sustancia separada del cuerpo según el ser, es necesario que solamente sea uno. En efecto, las cosas que según el ser están separadas del cuerpo no pueden multiplicarse de ningún modo por la multiplicación de los cuerpos. Pero, sin embargo, la unidad del entendimiento requiere una consideración especial, porque importa una dificultad especial. A primera vista, en efecto, parece imposible el que un solo entendimiento posible sea de todos los hombres. Es

22. Praeterea. Si anima humana multiplicatur secundum divisionem corporum, et intellectus possibilis per multiplicationem animarum, cum constet quod oporteat species intelligibiles multiplicari si intellectus possibilis multiplicetur, relinquitur quod primum multiplicationis principium erit materia corporalis. Sed quod multiplicatur per materiam est individuale et non intelligibile in actu. Species igitur quae sunt in intellectu possibili non erunt intelligibiles actu, quod est inconveniens. Non igitur anima humana et intellectus possibilis multiplicatur in diversis.

SED CONTRA. Per intellectum possibilem homo intelligit. Dicitur enim in III De anima quod intellectus possibilis est quo intelligit anima. Si igitur unus sit intellectus possibilis in omnibus, sequitur quod illud quod unus intelligit, intelligat alius, quod patet esse falsum.

2. Praeterea. Anima intellectiva comparatur ad corpus ut forma ad materiam, et ut motor ad instrumentum. Sed omnis forma requirit determinatam materiam et omnis motor determinata instrumenta. Impossibile est igitur quod sit una anima intellectiva in diversis hominibus.

RESPONSIO. Dicendum quod ista quaestio aliqualiter dependet a superiori. Si enim intellectus possibilis est substantia separata secundum esse a corpore, necessarium est eum esse tantum unum. Quae enim secundum esse sunt a corpore separata nullo modo per multiplicationem corporum multiplicari possunt. Sed tamen unitas intellec-

---

[92] ARISTÓTELES, *De anima* III 4 (429a23); cf. SANTO TOMÁS, *In De anima* III c.4 lect.VII n.681-682.

manifiesto, pues, que el entendimiento posible se compara a las perfecciones de las ciencias como la perfección primera a la segunda, y por el entendimiento posible somos conocedores en potencia, y esto obliga a poner el entendimiento posible. Pero es manifiesto que las perfecciones de las ciencias no son en todos las mismas, ya que se encuentran algunos que poseen las ciencias de las que otros carecen. Ahora bien, parece incongruente e imposible que la segunda perfección no sea una en todos, siendo la perfección primera una en todos; así como es imposible que un sujeto primero se halle en acto y en potencia respecto de la misma forma, o que una superficie sea al mismo tiempo blanca en potencia y en acto.

Algunos se esfuerzan, sin embargo, en evitar este inconveniente admitiendo un solo entendimiento posible en todos, porque las especies inteligibles, en las que consiste la perfección de la ciencia, tienen un doble sujeto, como también se ha dicho más arriba, a saber, los fantasmas y el entendimiento posible. Y como los fantasmas no son los mismos en todos, por esta parte tampoco las especies inteligibles son las mismas para todos. Y por la parte por la que se hallan en el entendimiento posible, no se multiplican. De ahí es que por la diversidad de los fantasmas uno posee la ciencia de la cual carece otro. Pero esto aparece claramente ser una bagatela, por lo que se ha dicho más arriba. Pues las especies no son inteligibles en acto, sino porque se abstraen de los fantasmas y están en el entendimiento posible. Luego la diversidad de los fantasmas no puede ser la causa de la unidad o multiplicidad de la perfección, que es según la ciencia inteligible. Ni los hábitos de las ciencias se hallan como en sujeto en alguna parte perteneciente al alma sensitiva, como dicen.

Pero todavía se sigue algo más difícil para los que afirman que el entendimiento posible es uno en todos. Porque está claro que esta opera-

tus specialem requirit considerationem, quia specialem habet difficultatem. Videtur enim primo aspectu hoc esse impossibile quod unus intellectus possibilis sit omnium hominum. Manifestum est enim quod intellectus possibilis comparatur ad perfectiones scientiarum sicut perfectio prima ad secundam, et per intellectum possibilem sumus in potentia scientes; et hoc cogit ad ponendum intellectum possibilem. Manifestum est autem quod perfectiones scientiarum non sunt eaedem in omnibus, cum quidam inveniantur habere scientias quibus alii carent. Hoc autem videtur inconveniens et impossibile quod perfectio secunda non sit una in omnibus, perfectione prima existente una in eis; sicut est impossibile quod unum subiectum primum sit in actu et in potentia respectu eiusdem formae, sicut quod superficies sit in potentia et actu simul alba.

Hoc autem inconveniens evadere nituntur quidam ponentes intellectum possibilem unum in omnibus, per hoc quod species intelligibiles, in quibus consistit perfectio scientiae, habent duplex subiectum, ut etiam supra dictum est, scilicet ipsa phantasmata et intellectum possibilem. Et quia phantasmata non sunt eadem in omnibus, ab illa parte nec species intelligibiles sunt eaedem omnibus. Ex illa vero parte qua sunt in intellectu possibili, non multiplicantur. Inde est quod propter diversitatem phantasmatum unus habet scientiam qua alius caret. Sed hoc patet frivolum esse ex hiis quae superius dicta sunt. Species enim non sunt intelligibiles actu nisi per hoc quod a phantasmatibus abstrahuntur et sunt in intellectu possibili. Diversitas ergo phantasmatum non potest esse causa unitatis vel multitudinis perfectionis quae est secundum scientiam intelligibilem. Nec habitus scientiarum sunt sicut in subiecto in aliqua parte pertinente ad animam sensitivam, ut dicunt.

Sed adhuc aliquid difficilius sequitur ponentibus intellectum possibilem esse in omnibus unum. Manifestum est enim quod haec operatio quae est intelligere egredi-

ción que es el entender sale del entendimiento posible como del primer principio por el que entendemos, así como esta operación que es el sentir sale de una potencia sensitiva. Y aunque más arriba se ha mostrado que si el entendimiento posible está separado del hombre según el ser, no es posible que el entender, que es propio del entendimiento posible, sea una operación de este o de aquel hombre, sin embargo, concedido esto por razón de la investigación, se sigue que este hombre y aquél entiendan por el mismo entender del entendimiento posible. Pero ninguna operación puede multiplicarse sino de dos modos: o por parte de los objetos, o por parte del principio que obra; puede, sin embargo, añadirse también un tercero, por parte del tiempo, como cuando alguna operación se realiza de manera intermitente. Luego el mismo entender, que es operación del entendimiento posible, puede ciertamente multiplicarse por los objetos, de manera que una cosa es entender hombre, y otra cosa entender caballo; y también según el tiempo, como una cosa es entender numéricamente lo que sucedió ayer y otra cosa lo que sucede hoy, si es que la operación es discontinua. Mas no puede multiplicarse por parte del principio que opera, si el entendimiento posible es solamente uno. Por consiguiente, si el mismo entender del entendimiento posible es el entender de este hombre y el de aquél, podrá ciertamente ser distinto el entender de este hombre y el entender de aquél, si entienden cosas diversas. Alguna razón de esto puede ser la diversidad de los fantasmas, como dicen ellos. Y de modo semejante podrá multiplicarse el mismo entender, si uno entiende hoy y otro mañana, lo que también puede referirse al uso diverso de los fantasmas. Pero tratándose de dos hombres que entienden al mismo tiempo y lo mismo, es necesario que sea uno y el mismo entender numéricamente, lo cual es manifiestamente imposible. Por consiguiente, es imposible que el entendimiento posible por el que entendemos formalmente[93] sea uno en todos.

tur ab intellectu possibili sicut a primo principio per quod intelligimus, sicut haec operatio sentire egreditur a potentia sensitiva. Et licet supra ostensum sit quod si intellectus possibilis est secundum esse ab homine separatus, non est possibile quod intelligere, quod est intellectus possibilis, sit operatio huius vel illius hominis, tamen, hoc causa inquisitionis dato, sequitur quod hic homo et ille intelligant per ipsum intelligere intellectus possibilis. Nulla autem operatio potest multiplicari nisi dupliciter: vel ex parte obiectorum, vel ex parte principii operantis; potest tamen addi et tertium ex parte temporis, sicut cum aliqua operatio recipit interpolationem. Ipsum ergo intelligere, quod est operatio intellectus possibilis; potest quidem multiplicari per obiecta, ut aliud sit intelligere hominem, aliud intelligere equum; et etiam secundum tempus, ut aliud sit numero intelligere quod fuit heri et quod est hodie, si tamen discontinuetur operatio. Non autem potest multiplicari ex parte principii operantis, si intellectus possibilis est unus tantum. Si igitur ipsum intelligere intellectus possibilis est intelligere huius hominis et illius, poterit quidem aliud esse intelligere huius hominis et intelligere illius, si diversa intelligant: cuius aliqua ratio esse potest diversitas phantasmatum, ut ipsi dicunt. Et similiter poterit multiplicari ipsum intelligere, si unus hodie intelligat et alius cras: quod etiam potest referri ad diversum usum phantasmatum. Sed duorum hominum simul et idem intelligentium, necesse est quod sit unum et idem numero intelligere, quod manifeste est impossibile. Impossibile est igitur quod intellectus possibilis, quo intelligimus formaliter, sit unus in omnibus.

[93] El principio formal se contrapone al principio eficiente, del que se habla en el párrafo siguiente.

En cambio, si entendiésemos el entendimiento posible a manera de un principio activo que nos hiciera entender a través de un principio de intelección existente en nosotros, sería una posición más razonable, pues un solo motor mueve diversas cosas a operar. Pero que diversas cosas operen formalmente a causa de una sola, esto es del todo imposible.

Asimismo. Las formas y las especies de las cosas naturales se conocen por sus operaciones propias. Ahora bien, la operación propia del hombre, en cuanto hombre, es entender y usar de la razón. Luego es necesario que el principio de esta operación, es decir, el entendimiento, sea aquello por lo que el hombre recibe su especie, y no por el alma sensitiva o por alguna potencia de ésta. Así pues, si el entendimiento posible es uno en todos, como cierta sustancia separada, se seguirá que todos los hombres reciban la especie por una sustancia separada, lo cual es semejante a la posición de las ideas[94] e implica la misma dificultad.

Por lo tanto, hay que decir simplemente que el entendimiento posible no es uno en todos, sino que se multiplica en los diversos hombres. Y siendo una fuerza o potencia del alma humana, se multiplica según la multiplicación de la sustancia de la misma alma, cuya multiplicación puede considerarse de este modo. Porque si una cosa, siendo de la razón de algo común, recibe la multiplicación material, es necesario que aquello común se multiplique según el número, permaneciendo la misma especie, como de la razón de animal son las carnes y los huesos, de donde la distinción de los animales, que es según estas o aquellas carnes, causa la diversidad en el número, no en la especie. Ahora bien, es evidente, por lo dicho anteriormente, que es de la razón del alma humana el que sea unible al cuerpo humano, ya que no tiene en sí misma la especie completa[95], sino

Si autem per intellectum possibilem intelligeremus sicut per principium activum, quod faceret nos intelligentes per aliquod principium intelligendi in nobis, esset positio magis tolerabilis, nam unum movens movet diversa ad operandum. Sed quod diversa operentur per aliquod unum formaliter, hoc est omnino impossibile.

Item. Formae et species rerum naturalium per proprias operationes cognoscuntur. Propria autem operatio hominis, in eo quod est homo, est intelligere et ratione uti. Unde oportet quod principium huius operationis, scilicet intellectus, sit illud quo homo speciem sortitur, et non per animam sensitivam aut per aliquam vim eius. Si igitur intellectus possibilis est unus in omnibus velut quaedam substantia separata, sequetur quod omnes homines sortiantur speciem per unam substantiam separatam, quod est simile positioni idearum et eamdem difficultatem habens.

Unde simpliciter dicendum est quod intellectus possibilis non est unus in omnibus, sed multiplicatur in diversis. Et cum sit quaedam vis vel potentia animae humanae, multiplicatur secundum multiplicationem substantiae ipsius animae, cuius multiplicatio sic considerari potest. Si enim aliquid, cum sit de ratione alicuius communis, materialem multiplicationem recipiat, necesse est quod illud commune multiplicetur secundum numerum, eadem specie remanente: sicut de ratione animalis sunt carnes et ossa, unde distinctio animalium quae est secundum has vel illas carnes facit diversitatem in numero, non in specie. Manifestum est autem, ex hiis quae supra dicta sunt, quod de ratione animae humanae est quod corpori humano sit unibilis, cum

---

[94] Aquí se alude de paso a la teoría platónica de las ideas, pero un poco más adelante, en la respuesta a la objeción octava, se hará una refutación más a fondo de semejante opinión.

[95] El alma humana no es completa en su especie, porque para ejercer algunas operaciones a las que está naturalmente ordenada necesita de la colaboración del cuerpo, el otro elemento sustancial incompleto que entra en la constitución del hombre.

que el complemento de la especie está en el compuesto mismo. Luego el que sea unible a este o a aquel cuerpo multiplica el alma según el número, mas no según la especie, como también esta blancura difiere de aquélla numéricamente, porque una pertenece al ser de este sujeto y otra a la de aquél. Pero el alma humana difiere de las otras formas en que su ser no depende del cuerpo. Luego ni su ser individualizado depende del cuerpo. Pues cada cual en cuanto es uno, es indiviso en sí y distinto de los otros.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. Al primero, por tanto, hay que decir que la verdad es la adecuación del entendimiento con la cosa[96]. Así pues, es una verdad que entienden diversos hombres, porque sus conceptos se adecuan a la misma cosa.

2. Al segundo hay que decir que Agustín se confiesa digno de risa no si dice muchas almas, sino si dice solamente muchas, es decir, de manera que sean muchas no sólo en el número sino también según la especie.

3. Al tercero hay que decir que el entendimiento no se multiplica en los diversos hombres según la diferencia de alguna forma, sino según la multiplicación de la sustancia del alma de la cual es potencia[97].

4. Al cuarto hay que decir que no es necesario que todo entendimiento esté despojado de aquello que entiende —sino sólo el entendimiento en potencia— como también todo recipiente está privado de la naturaleza de lo recibido. Por tanto, si hay algún entendimiento que es sólo acto, como el entendimiento divino, él se entiende por sí mismo. Pero el entendimiento posible se dice inteligible tal como también otras cosas inteligibles, porque él se entiende por la especie inteligible de otras cosas

non habeat in se speciem completam, sed speciei complementum sit in ipso composito. Unde quod sit unibilis huic aut illi corpori multiplicat animam secundum numerum, non autem secundum speciem, sicut et haec albedo differt numero ab illa ex hoc quod est esse huius vel illius subiecti. Sed in hoc differt anima humana ab aliis formis, quod esse suum non dependet a corpore; unde nec esse individuatum eius a corpore dependet. Unumquodque enim in quantum est unum, est in se indivisum et ab aliis distinctum.

1. Ad primum ergo dicendum quod veritas est adaequatio intellectus ad rem. Sic igitur est una veritas, quam diversi intelligunt, ex eo quod eorum conceptiones eidem rei adaequantur.

2. Ad secundum dicendum quod Augustinus se derisibilem profitetur non si dicat multas animas, sed si dicat multas tantum, ita scilicet quod sint multae et secundum numerum et secundum speciem.

3. Ad tertium dicendum quod intellectus possibilis non multiplicatur in diversis secundum differentiam alicuius formae, sed secundum multiplicationem substantiae animae cuius potentia est.

4. Ad quartum dicendum quod non est necessarium intellectum omnem denudari ab eo quod intelligit —sed solum intellectum in potentia— sicut et omne recipiens denudatur a natura recepti. Unde si aliquis intellectus est qui sit actus tantum, sicut intellectus divinus, se intelligit per se ipsum. Sed intellectus possibilis dicitur intelligibilis sicut et alia intelligibilia, quia per speciem intelligibilem intelligibilium

---

[96] Santo Tomás atribuye esta definición de la verdad al judío Isaac. Al parecer, está entresacada de AVICENA, *Metaph.* I 8 (ed. Van Riet, p.55-56 u.58-60 4t u.64-67).

[97] Las facultades o potencias son distintas, porque pertenecen a diferentes sustancias.

inteligibles. En efecto, por el objeto conoce su operación por la cual llega al conocimiento de sí mismo[98].

5. Al quinto hay que decir que el entendimiento posible debe entenderse que no tiene cosa común con alguna de las naturalezas sensibles de las que recibe sus inteligibles, no obstante, un entendimiento posible comunica con otro en la especie.

6. Al sexto hay que decir que en aquellas cosas que están separadas de la materia según el ser, no puede haber distinción sino según la especie. Ahora bien, las diversas especies se hallan constituidas en diversos grados. Por lo tanto, también se asemejan a los números, en los que se diversifican las especies según la adición o sustracción de la unidad. Y, por eso, según la posición de algunos que dicen que aquellas cosas que son inferiores en los entes son causadas por las superiores, se sigue que en las cosas separadas de la materia se da una multiplicación en relación de causa y causado. Pero esta opinión no se sostiene[99] según la fe. El entendimiento, incluso el posible, no es una sustancia separada de la materia según el ser. Por lo tanto, la razón no viene al caso.

7. Al séptimo hay que decir que aunque la especie inteligible por la que el entendimiento entiende formalmente se halle en el entendimiento posible de este o de aquel hombre, por lo que hay muchos entendimientos posibles, sin embargo, aquello que se entiende por semejantes especies es uno, si consideramos el respecto que guarda con la cosa entendida, porque el universal que uno y otro entiende es el mismo en todos. Y que lo que es uno en todos puede entenderse por las especies multiplicadas en diversos hombres, sucede por la inmaterialidad de las especies, que representan la cosa sin las condiciones materiales individuantes, por las que una

aliorum se intelligit. Ex obiecto enim cognoscit suam operationem per quam devenit in cognitionem sui ipsius.

5. Ad quintum dicendum quod intellectus possibilis intelligendus est non habere commune cum aliqua naturarum sensibilium a quibus sua intelligibilia accipit; communicat tamen unus intellectus possibilis cum alio in specie.

6. Ad sextum dicendum quod in his quae sunt separata a materia secundum esse non potest esse distinctio nisi secundum speciem. Diversae autem species in diversis gradibus constitutae sunt. Unde et assimilantur numeris, in quibus species diversificantur secundum additionem et subtractionem unitatis. Et ideo, secundum positionem quorumdam dicentium ea quae sunt inferiora in entibus causari a superioribus, sequitur quod in separatis a materia sit multiplicatio secundum causam et causatum. Sed haec positio secundum fidem non sustinetur. Intellectus etiam possibilis non est substantia separata a materia secundum esse. Unde ratio non est ad propositum.

7. Ad septimum dicendum quod licet species intelligibilis qua intellectus formaliter intelligit sit in intellectu possibili istius vel illius hominis, ex quo intellectus possibiles sunt plures, id tamen quod intelligitur per huiusmodi species est unum, si consideremus habito respectu ad rem intellectam, quia universale quod intelligitur ab utroque est idem in omnibus. Et quod per species multiplicatas in diversis id quod est unum in omnibus possit intelligi, contingit ex immaterialitate specierum, quae

---

[98] El entendimiento posible se conoce a sí mismo no directamente, sino por reflexión o de manera indirecta.

[99] En la teoría gnóstica no se admite la creación inmediata de los seres inferiores por Dios, pues esto no se aviene con la trascendencia divina. Por eso, introduce seres intermedios hasta llegar al demiurgo que sería el creador de los seres inferiores o del cosmos sensible. Esta doctrina es incompatible con la fe católica sobre la creación de todo lo visible e invisible, espiritual y corporal por sólo Dios.

naturaleza según la especie se multiplica según el número en diversos hombres.

8. Al octavo hay que decir que según los platónicos la causa de que se entiende el universal no es por parte del entendimiento, sino por parte de la cosa. Porque conociendo el entendimiento algo en muchos, a menos que alguna cosa fuera participada por muchos, parecería que el entendimiento es inútil, no teniendo algo que responda a sí en la cosa. Por lo cual, se vieron forzados a poner las ideas, por la participación de las cuales, no sólo las cosas naturales reciben la especie, sino que también nuestros entendimientos llegan a entender los universales. Pero según la opinión de Aristóteles pertenece al entendimiento entender uno en muchos por la abstracción de los principios individuantes. Y, sin embargo, el entendimiento no es inútil o falso, aunque no exista algo abstracto en la realidad, porque de aquellas cosas que existen al mismo tiempo, una puede entenderse verdaderamente o nombrarse sin que se entienda o nombre otra, si bien no puede entenderse verdaderamente o decirse de aquellas cosas que existen al mismo tiempo que una existe sin la otra. Así pues, puede considerarse verdaderamente y decirse de la naturaleza de la especie lo que se halla en algún individuo —en lo cual es semejante a otros individuos—, sin considerar en él los principios individuantes —según los cuales se distingue de todos los otros—. Así pues, por su abstracción el entendimiento hace esta unidad del universal, no por el hecho de ser uno en todos, sino en cuanto es inmaterial.

9. Al noveno hay que decir que el entendimiento es el lugar de las especies porque las contiene. Por lo tanto, no se sigue que el entendimiento posible sea uno solo para todos los hombres, sino uno y común a todas las especies.

10. Al décimo hay que decir que el sentido no recibe las especies sin órgano y, por eso, no se dice lugar de las especies como el entendimiento.

repraesentant rem absque materialibus conditionibus individuantibus, ex quibus una natura secundum speciem multiplicatur numero in diversis.

8. Ad octavum dicendum quod secundum Platonicos causa huius quod intelligitur unum de multis non est ex parte intellectus, sed ex parte rei. Cum enim intellectus intelligat aliquid unum in multis, nisi aliqua res esset una participata a multis, videbatur quod intellectus esset vanus, non habens aliquid sibi respondens in re. Unde coacti sunt ponere ideas, per quarum participationem et res naturales speciem sortiuntur et intellectus nostri fiunt universalia intelligentes. Sed secundum sententiam Aristotilis hoc est ab intellectu quod intelligat unum in multis per abstractionem a principiis individuantibus. Nec tamen intellectus est vanus aut falsus, licet non sit aliquid abstractum in rerum natura, quia eorum quae sunt simul, unum potest vere intelligi aut nominari absque hoc quod intelligatur vel nominetur alterum, licet non possit vere intelligi vel dici quod eorum quae sunt simul, unum sit sine altero. Sic igitur vere potest considerari et dici hoc quod est in aliquo individuo de natura speciei - in quo simile est aliis-, absque eo quod considerentur in eo principia individuantia - secundum quae distinguitur ab omnibus aliis -. Sic igitur sua abstractione intellectus facit istam unitatem universalis, non eo quod sit unus in omnibus, sed in quantum est immaterialis.

9. Ad nonum dicendum quod intellectus est locus specierum eo quod continet species. Unde non sequitur quod intellectus possibilis sit unus omnium hominum, sed unus et communis omnibus speciebus.

10. Ad decimum dicendum quod sensus non recipit species absque organo, et ideo non dicitur locus specierum sicut intellectus.

11. Al undécimo hay que afirmar que el entendimiento posible puede decirse que opera en todas partes, no porque su operación se halle en todas partes, sino porque es acerca de aquellas cosas que se hallan en todas partes.

12. Al duodécimo hay que decir que el entendimiento posible, aunque no tenga una materia determinada, sin embargo, la sustancia del alma, de la que es potencia, tiene materia determinada, no de la que está hecha, sino en la que está.

13. Al decimotercero hay que decir que los principios individuantes de todas las formas no son de la esencia de ellas, sino que esto sólo es verdad en los compuestos.

14. Al decimocuarto hay que decir que el motor primero del cielo está completamente separado de la materia, incluso según el ser, por lo cual de ningún modo puede multiplicarse numéricamente. Pero no sucede cosa parecida con el alma humana.

15. Al decimoquinto hay que decir que las almas separadas no difieren por la especie sino numéricamente, por el hecho de que son unibles [100] a tal o cual cuerpo.

16. Al decimosexto hay que decir que aunque el entendimiento posible esté separado del cuerpo en cuanto a la operación, sin embargo, es una potencia del alma, que es acto del cuerpo.

17. Al decimoséptimo hay que decir que algo es entendido en potencia, no porque es individual, sino porque es material. Por lo cual, las especies inteligibles, que se reciben inmaterialmente en el entendimiento, aun cuando estén individualizadas, son entendidas en acto. Y además, lo mismo se sigue en los que afirman que el entendimiento posible es uno, porque si el entendimiento posible es uno, como una cierta sustancia separada, es necesario que sea algo individual, como también argumenta

11. Ad undecimum dicendum quod intellectus possibilis potest dici ubique operari, non quia operatio eius sit ubique, sed quia est circa ea quae sunt ubique.

12. Ad duodecimum dicendum quod intellectus possibilis, licet non habeat materiam determinatam, tamen substantia animae, cuius est potentia, habet materiam determinatam, non ex qua sit, sed in qua sit.

13. Ad tertium decimum dicendum quod principia individuantia omnium formarum non sunt de essentia earum, sed hoc solum verum est in compositis.

14. Ad quartum decimum dicendum quod primus motor caeli est omnino separatus a materia, etiam secundum esse; unde nullo modo potest numero multiplicari. Non est autem simile de anima humana.

15. Ad quintum decimum dicendum quod animae separatae non differunt specie sed numero ex eo quod sunt unibiles tali corpori vel tali.

16. Ad sextum decimum dicendum quod licet intellectus possibilis sit separatus a corpore quantum ad operationem, tamen est potentia animae, quae est actus corporis.

17. Ad septimum decimum dicendum quod aliquid est intellectum in potentia, non ex eo quod est individuale, sed ex eo quod est materiale. Unde species intelligibiles, quae immaterialiter recipiuntur in intellectu, etiam si sunt individuate, sunt intellectae in actu. Et praeterea, idem sequitur apud ponentes intellectum possibilem esse unum, quia si intellectus possibilis est unus, sicut quaedam substantia separata,

---

[100] Se dice *unible* en el sentido de que comporta una cierta inclinación u ordenación a tal o cual cuerpo.

Aristóteles sobre las ideas de Platón. Y por la misma razón las especies inteligibles estarían en él individualizadas, y también serían diversas en los diversos entendimientos separados, ya que toda inteligencia está llena de formas inteligibles.

18. Al decimoctavo hay que decir que el fantasma mueve al entendimiento en cuanto ha sido hecho inteligible en acto, por la virtud del entendimiento agente, al cual se compara el entendimiento posible como la potencia al agente, y de este modo comunica con él.

19. Al decimonoveno hay que decir que aunque el ser del alma intelectiva no dependa del cuerpo, tiene, sin embargo, una relación al cuerpo naturalmente, a causa de la perfección de su especie.

20. Al vigésimo hay que decir que aunque el alma humana no tenga la materia como parte de sí, sin embargo, es forma del cuerpo. Y, por tanto, la esencia de su ser incluye una relación al cuerpo.

21. Al vigésimo primero hay que decir que aunque el entendimiento posible esté por encima del cuerpo, sin embargo, no está por encima de toda la sustancia del alma, la cual se multiplica según la relación a los diversos cuerpos.

22. Al vigésimo segundo hay que decir que aquella razón sería válida si el cuerpo se uniese al alma de tal manera como si comprendiese toda su esencia y virtud. Pues así sería necesario que todo lo que hay en el alma fuese material. Pero esto no es así, como se ha mostrado más arriba. Por tanto la razón no concluye[101].

oportet quod sit aliquod individuum, sicut et de ideis Platonis Aristotiles argumentatur. Et eadem ratione species intelligibiles in ipso essent individuatae, et essent etiam diversae in diversis intellectibus separatis, cum omnis intelligentia sit plena formis intelligibilibus.

18. Ad octavum decimum dicendum quod phantasma movet intellectum prout est factum intelligibile actu, virtute intellectus agentis, ad quem comparatur intellectus possibilis sicut potentia ad agens; et ita cum eo communicat.

19. Ad nonum decimum dicendum quod licet esse animae intellectivae non dependeat a corpore, tamen habet habitudinem ad corpus naturaliter, propter perfectionem suae speciei.

20. Ad vicesimum dicendum quod licet anima humana non habeat materiam partem sui, est tamen forma corporis. Et ideo quod quid erat esse suum includit habitudinem ad corpus.

21. Ad vicesimum primum dicendum quod licet intellectus possibilis elevetur supra corpus, non tamen elevatur supra totam substantiam animae, quae multiplicatur secundum habitudinem ad diversa corpora.

22. Ad vicesimum secundum dicendum quod ratio illa procederet si corpus sic uniretur animae quasi totam essentiam et virtutem comprehendens. Sic enim oporteret quicquid est in anima esse materiale. Sed hoc non est ita, ut supra manifestatum est. Unde ratio non sequitur.

---

[101] Aunque Santo Tomás al entendimiento posible lo llama aquí *potencia del alma,* de ordinario, sin embargo, suele reservar el nombre de *facultad* para designar una potencia espiritual.

CUESTIÓN 4

¿Es necesario poner un entendimiento agente? [102]

ARGUMENTOS por los que parece que no es necesario poner un entendimiento agente.

1. En la naturaleza lo que se puede hacer por uno solo, no se hace por muchos [103]. Pero el hombre puede entender suficientemente por un solo entendimiento, es decir, por el posible. Luego no es necesario poner un entendimiento agente. Y la media [104] se demuestra así. Las potencias que radican en una misma esencia del alma se compadecen mutuamente. Por lo cual, por el movimiento producido en la potencia sensitiva queda algo en la imaginación, pues la fantasía es un movimiento causado por el sentido en acto, como se dice en III *De anima* [105]. Luego si el entendimiento posible se halla en nuestra alma y no es una sustancia separada, como se ha dicho más arriba, es necesario que esté en la misma esencia del alma con la imaginación. Luego el movimiento de la imaginación redunda en el entendimiento posible, y así no es necesario poner un entendimiento agente, que haga los fantasmas receptibles en el entendimiento posible.

2. El tacto y la vista son potencias diversas. Pero sucede en el ciego que por el movimiento dejado en la imaginación por el sentido del tacto se mueve la imaginación a imaginar algo de estas cosas que pertenecen al sentido de la vista, y esto en razón a que la vista y el tacto radican en una misma esencia del alma. Por consiguiente, si el entendimiento posible es una potencia del alma, por igual razón, a partir del movimiento de la imaginación resultará algo en el entendimiento posible, y así no será necesario poner un entendimiento agente.

QUAESTIO QUARTA

Quarto quaeritur utrum necesse sit ponere intellectum agentem. Et videtur quod non. Quod enim potest per unum fieri in natura non fit per plura. Sed homo potest sufficienter intelligere per unum intellectum, scilicet possibilem. Ergo non est necessarium ponere intellectum agentem. Probatio mediae. Potentiae quae radicantur in una essentia animae compatiuntur sibi ad invicem. Unde ex motu facto in potentia sensitiva relinquitur aliquid in imaginatione, nam phantasia est motus factus a sensu secundum actum, sicut dicitur in III De anima. Si ergo intellectus possibilis est in anima nostra et non est substantia separata, sicut superius dictum est, oportet quod sit in eadem essentia animae cum imaginatione. Ergo motus imaginationis redundat in intellectum possibilem; et ita non est necessarium ponere intellectum agentem, qui faciat phantasmata receptibilia in intellectu possibili.

2. Praeterea. Tactus et visus sunt diversae potentiae. Contingit autem in caeco quod ex motu relicto in imaginatione a sensu tactus, commovetur imaginatio ad imaginandum aliquid de hiis quae pertinent ad sensum visus; et hoc ideo quia visus et tactus in una essentia animae radicantur. Si igitur intellectus possibilis est quaedam potentia animae, pari ratione ex motu imaginationis resultabit aliquid in intellectu possibili; et ita non erit necessarium ponere intellectum agentem.

---

[102] Lugares paralelos: *Cont. Gent.* II c.76-78; *Comp. theol.* c.83; *Summa* 1 q.54 a.4; *In De anima* III c.4; *Quodl.* VIII q.2 a.1; *De spirit. creat.* a.9.

[103] Los entes no deben multiplicarse sin necesidad, pues de otra suerte se haría algo sin razón suficiente. Por otra parte, en igualdad de circunstancias una cosa cuanto más simple es, tanto es más perfecta.

[104] Hay que sobreentender la palabra *proposición*.

[105] ARISTÓTELES, *De anima* III 3 (428b30-429a2); cf. SANTO TOMÁS, *In De anima* III c.3 lect.VI n.659.

3. El entendimiento agente se pone para que a los inteligibles en potencia los haga inteligibles en acto. Pero se ponen en acto algunos inteligibles, porque se abstraen de la materia y de las condiciones materiales. Luego el entendimiento agente se pone para que las especies inteligibles sean abstraídas de la materia. Mas esto puede hacerse sin el entendimiento agente, pues el entendimiento posible, siendo inmaterial, es necesario que reciba inmaterialmente, ya que todo lo recibido está en el recipiente según el modo del recipiente. Por tanto, no hay ninguna necesidad de admitir un entendimiento agente.

4. Aristóteles en III *De anima* [106] asemeja el entendimiento agente a la luz. Pero la luz no es necesaria para ver sino en cuanto hace que lo diáfano sea luminoso en acto. Pues el color es visible en sí y el que suscita la luminosidad en cuanto al acto, como se dice en II *De anima* [107]. Pero el entendimiento agente no es necesario para hacer al entendimiento posible apto para recibir, porque, por el hecho de ser éste lo que es, está en potencia respecto de los inteligibles. Luego no es necesario admitir un entendimiento agente.

5. La misma relación que hay entre el entendimiento y los inteligibles se da entre los sentidos y los sensibles. Pero los sensibles no necesitan de algún agente para mover al sentido, aunque según el ser espiritual [108] estén en el sentido, el cual es receptivo de las especies sensibles sin la materia, como se dice en II *De anima* [109], y en el medio [110], que recibe espiritualmente las especies de los sensibles. Esto aparece claro porque en la misma parte del medio recibe las especies de los contrarios, como de lo blanco

3. Praeterea. Intellectus agens ad hoc ponitur, quod intelligibilia in potentia faciat intelligibilia actu. Fiunt autem aliqua intelligibilia actu per hoc quod abstrahuntur a materia et a materialibus conditionibus. Ad hoc ergo ponitur intellectus agens, ut species intelligibiles a materia abstrahantur. Sed hoc potest fieri sine intellectu agente, nam intellectus possibilis, cum sit immaterialis, immaterialiter necesse est quod recipiat, cum omne receptum sit in recipiente per modum recipientis. Nulla igitur necessitas est ponere intellectum agentem.

4. Praeterea. Aristotiles in III De anima assimilat intellectum agentem lumini. Sed lumen non est necessarium ad videndum nisi in quantum facit diaphanum esse lucidum actu. Est enim color secundum se visibilis et motivus lucidi secundum actum, ut dicitur in II De anima. Sed intellectus agens non est necessarius ad hoc quod faciat intellectum possibilem aptum ad recipiendum quia, secundum id quod est, est in potentia ad intelligibilia. Ergo non est necessarium ponere intellectum agentem.

5. Praeterea. Sicut se habet intellectus ad intelligibilia, sic se habet sensus ad sensibilia. Sed sensibilia ad hoc quod moveant sensum non indigent aliquo agente, licet secundum esse spirituale sint in sensu, qui est receptivus specierum sensibilium sine materia, ut dicitur in II De anima, et in medio, quod recipit spiritualiter species sensibilium, quod patet ex hoc quod in eadem parte medii recipit species

---

[106] Ibid., III 5 (430a15-16); cf SANTO TOMÁS, ibid., III c.5 lect.X n.730, 739.

[107] Ibid., II 7 (418a31-b1); cf. SANTO TOMÁS, ibid., II c.7 lect.XIV n.402-403.

[108] Aquí el término *espiritual* debe entenderse como exento de materia o inmaterial, palabra que tiene un significado más amplio que la palabra *espiritual*. Porque *espiritual* en sentido propio y pleno lleva consigo la total independencia subjetiva de la materia tanto en el ser como en el obrar.

[109] ARISTÓTELES, *De anima* II 12 (424a18-19); cf. SANTO TOMÁS, *In De anima* II c.12 lect.XXIV n.551.

[110] En la filosofía aristotélico-escolástica, para que se produzca la sensación se requiere previamente un medio entre el objeto y la potencia sensitiva a través del cual se transmita y según algunos también se inmaterialice la especie sensible.

y de lo negro. Luego tampoco los objetos inteligibles tienen necesidad de algún otro entendimiento agente.

6. Para que algo que está en potencia sea reducido al acto en las cosas naturales, basta aquello del mismo género que está en acto. Como de la materia que es potencialmente fuego, se hace fuego en acto por el fuego que está en acto. Así pues, para que el entendimiento, que en nosotros está en potencia, se ponga en acto, no se requiere sino un entendimiento en acto, o del mismo que entiende, como cuando del conocimiento de los principios venimos en conocimiento de las conclusiones, o de otro, como cuando alguien aprende del maestro. Por consiguiente, como se ve, no es necesario admitir un entendimiento agente.

7. El entendimiento agente se pone para iluminar nuestros fantasmas, como la luz del sol ilumina los colores. Pero para nuestra iluminación basta la luz divina, *que ilumina a todo hombre que viene a este mundo* (Jn 1,9). Por consiguiente, no es necesario poner un entendimiento agente.

8. El acto del entendimiento es entender. Si, pues, hay un doble entendimiento, a saber, el agente y el posible, un hombre tendrá un doble entender, lo cual parece incongruente.

9. La especie inteligible parece ser una perfección del entendimiento. Si, pues, hay un doble entendimiento, a saber, el agente y el posible, habrá una doble especie inteligible, lo cual parece superfluo.

EN CONTRA está la razón de Aristóteles en II *De anima*[111] de que habiendo en toda naturaleza un agente y aquello que está en potencia, es necesario que también estas cosas existan en el alma, una de las cuales es el entendimiento agente y la otra el entendimiento posible.

contrariorum, ut albi et nigri. Ergo nec intelligibilia indigent aliquo alio intellectu agente.

6. Praeterea. Ad hoc quod aliquid quod est in potentia reducatur in actum in rebus naturalibus sufficit id quod est in actu eiusdem generis, sicut ex materia, quae est potentia ignis, fit actu ignis per ignem qui est in actu. Ad hoc igitur quod intellectus, qui est in nobis in potentia, fiat in actu, non requiritur nisi intellectus in actu, vel ipsiusmet intelligentis, sicut quando ex cognitione principiorum venimus in cognitionem conclusionum, vel alterius, sicut cum aliquis addiscit a magistro. Non est igitur necessarium ponere intellectum agentem, ut videtur.

7. Praeterea. Intellectus agens ad hoc ponitur, ut illuminet nostra phantasmata, sicut lux solis illuminat colores. Sed ad nostram illuminationem sufficit lux divina, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, ut dicitur Io. I. Non igitur est necessarium ponere intellectum agentem.

8. Praeterea. Actus intellectus est intelligere. Si igitur est duplex intellectus, scilicet agens et possibilis, erit unius hominis duplex intelligere, quod videtur inconveniens.

9. Praeterea. Species intelligibilis videtur esse perfectio intellectus. Si igitur est duplex intellectus, scilicet agens et possibilis, erit duplex species intelligibilis, quod videtur superfluum.

SED CONTRA est ratio Aristotilis in III De anima, quod cum in omni natura sit agens et id quod est in potentia, oportet haec et in anima esse, quorum alterum est intellectus agens, alterum intellectus possibilis.

---

[111] ARISTÓTELES, *De anima* III 5 (430a10-14); cf. SANTO TOMÁS, *In De anima* c.5 lect.X n.728.

SOLUCIÓN. Hay que decir que es necesario admitir un entendimiento agente. Para evidenciar esto hay que considerar que, estando el entendimiento en potencia para los objetos inteligibles, es necesario que éstos muevan al entendimiento posible. Pero lo que no existe no puede mover nada. Y lo inteligible por el entendimiento posible no es algo existente en la realidad de las cosas, en cuanto es inteligible. Pues nuestro entendimiento posible entiende algo como uno en muchos y acerca de muchos. Pero esto no se encuentra que subsista en la realidad de las cosas, como prueba Aristóteles en VII *Metaph.* [112]. Es necesario, por tanto, si el entendimiento posible debe ser movido por lo inteligible, que el entendimiento haga semejante inteligible. Y como aquello que está en potencia para algo no puede ser hacedor de lo mismo, es necesario admitir, además del entendimiento posible, un entendimiento agente, que haga en acto los inteligibles que mueven al entendimiento posible.

Pero los hace por abstracción de la materia y de las condiciones materiales, que son los principios de individuación. Porque como la naturaleza de la especie, en cuanto a aquello que por sí le pertenece, no tiene modo de multiplicarse en diversas cosas, sino que los principios de individuación están fuera de su concepto, el entendimiento podrá recibir aquélla despojada de todas las condiciones individuantes. Y por la misma razón el entendimiento recibe la naturaleza del género, abstrayendo de las diferencias específicas, como algo común en muchas especies y de muchas especies.

Mas si los universales existieran por sí en la realidad de las cosas, como afirmaron los platónicos, no habría ninguna necesidad de admitir un entendimiento agente, porque las mismas cosas inteligibles por sí moverían al entendimiento posible. De donde parece que Aristóteles fue inducido por esta necesidad para poner un entendimiento agente, porque no estaba de acuerdo con la opinión de Platón sobre la admisión de las ideas.

RESPONSIO. Dicendum quod necesse est ponere intellectum agentem. Ad cuius evidentiam considerandum est quod, cum intellectus possibilis sit in potentia ad intelligibilia, necesse est quod intelligibilia moveant intellectum possibilem. Quod autem non est non potest aliquid movere. Intelligibile autem per intellectum possibilem non est aliquid in rerum natura existens ut intelligibile est. Intelligit enim intellectus possibilis noster aliquid quasi unum in multis et de multis. Tale autem non invenitur in rerum natura subsistens, ut Aristotiles probat in VII Methaphisicae. Oportet igitur, si intellectus possibilis debet moveri ab intelligibili, quod huiusmodi intelligibile per intellectum fiat. Et cum non possit esse id quod est in potentia ad aliquid factivum ipsius, oportet ponere praeter intellectum possibilem intellectum agentem, qui faciat intelligibilia in actu, quae moveant intellectum possibilem.

Facit autem ea per abstractionem a materia et a materialibus conditionibus, quae sunt principia individuationis. Cum enim natura speciei, quantum ad id quod per se ad speciem pertinet, non habeat unde muitiplicetur in diversis, sed individuantia principia sint praeter rationem ipsius, poterit intellectus accipere eam praeter omnes conditiones individuantes. Et sic accipietur ut aliquid unum. Et eadem ratione intellectus accipit naturam generis, abstrahendo a differentiis specificis, quasi unum in multis et de multis speciebus.

Si autem universalia per se subsisterent in rerum natura, sicut Platonici posuerunt, nulla necessitas esset ponere intellectum agentem, quia ipsae res intelligibiles per se intellectum possibilem moverent. Unde videtur Aristotiles hac necessitate inductus ad ponendum intellectum agentem, quia non consensit opinioni Platonis de positione idearum.

---

[112] Ibid., VII 13 (1038b35-36); cf. SANTO TOMÁS, *In Metaph.* VII c.13 lect.XIII n.1572.

Hay, sin embargo, también algunas cosas inteligibles por sí en acto que existen en la realidad, como son las sustancias inmateriales. Pero, con todo, el entendimiento posible no puede llegar a conocerlas, sino que sólo llega a su conocimiento de algún modo por lo que abstrae de las cosas materiales y sensibles.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. Al primero, pues, hay que decir que nuestro entender no puede completarse solamente por el entendimiento posible. Porque el entendimiento posible no puede entender si no es movido por lo inteligible, que no preexistiendo en la realidad de las cosas, es necesario que sea hecho por el entendimiento agente. Es verdad que dos potencias que están radicadas en una sola sustancia del alma se compadecen mutuamente. Pero esta compasión puede entenderse en cuanto a dos cosas, a saber, en cuanto a que una potencia es impedida o es totalmente apartada de su actividad cuando otra potencia opera intensamente, pero esto no viene al caso, o también en cuanto a que una potencia es movida por otra como la imaginación por el sentido. Y esto es ciertamente posible, porque la forma de la imaginación y del sentido son del mismo género, pues ambas son individuales. Y por eso, las formas que están en el sentido pueden imprimir las formas que se hallan en la imaginación, moviendo la imaginación, como semejantes a ellas. Mas las formas de la imaginación, siendo individuales, no pueden causar las formas inteligibles, ya que éstas son universales.

2. Al segundo hay que decir que con las especies recibidas en la imaginación por el sentido del tacto, la imaginación no sería capaz de producir las formas que pertenecen a la vista, si no preexistiesen las formas recibidas por la vista conservadas en el depósito de la memoria o de la imaginación. Pues el ciego de nacimiento no puede imaginarse el color por cualesquiera otras especies sensibles.

Sunt tamen et aliqua per se intelligibilia in actu subsistentia in rerum natura, sicut sunt substantiae immateriales. Sed tamen ad ea cognoscenda intellectus possibilis pertingere non potest, sed aliqualiter in eorum cognitionem devenit per ea quae abstrahit a rebus materialibus et sensibilibus.

1. Ad primum ergo dicendum quod intelligere nostrum non potest compleri per intellectum possibilem tantum. Non enim intellectus possibilis potest intelligere nisi moveatur ab intelligibili, quod, cum non praeexistat in rerum natura, oportet quod fiat per intellectum agentem. Verum est autem quod duae potentiae quae sunt in una substantia animae radicatae compatiuntur sibi ad invicem. Sed ista compassio quantum ad duo potest intelligi, scilicet quantum ad hoc quod una potentia impeditur vel totaliter abstrahitur a suo actu quando alia potentia intense operatur, sed hoc non est ad propositum; vel etiam quantum ad hoc quod una potentia ab alia movetur sicut imaginatio a sensu. Et hoc quidem possibile est quia forma imaginationis et sensus sunt eiusdem generis: utraeque enim sunt individuales. Et ideo formae quae sunt in sensu possunt imprimere formas quae sunt in imaginatione movendo imaginationem quasi sibi similes. Formae autem imaginationis, cum sint individuales, non possunt causare formas intelligibiles, cum sint universales.

2. Ad secundum dicendum quod ex speciebus receptis in imaginatione a sensu tactus, imaginatio non sufficeret formare formas ad visum pertinentes, nisi praeexisterent formae per visum receptae in thesauro memoriae vel imaginationis reservatae. Non enim caecus natus colorem imaginari potest per quascumque alias species sensibiles.

3. Al tercero hay que decir que la condición del recipiente no puede cambiar la especie recibida de un género a otro. Puede, sin embargo, permaneciendo el mismo género, variar la especie recibida según algún modo de ser. Y de ahí que, difiriendo las especies universales y las particulares según el género, la sola condición del entendimiento posible no basta para que las especies que son particulares en la imaginación, en aquél se hagan universales, sino que se requiere el entendimiento agente que haga esto.

4. Al cuarto hay que decir que sobre la luz, como dice el Comentador en II *De anima* [113], hay dos opiniones. Algunos, en efecto, dijeron que la luz es necesaria para ver, en cuanto que da poder a los colores para que puedan mover la vista, como si el color no fuera visible por sí mismo, sino por la luz. Pero esto parece eliminarlo Aristóteles, cuando dice en II *De anima* [114] que el color es visible por sí, lo cual no sucedería si sólo tuviera visibilidad por la luz. Y por eso, otros dicen, y mejor, que la luz es necesaria para ver, en cuanto perfecciona lo diáfano, haciéndolo ser luminoso en acto. Por lo cual dice el Filósofo en II *De anima* [115] que el color es motivo de la luminosidad en acto. Y no importa que el que está en tinieblas vea las cosas que están en la luz, y no al contrario. Pues esto sucede por el hecho de que es necesario que se ilumine lo diáfano que rodea la cosa visible para que reciba la especie de lo visible. Y es visible mientras continúe el acto de la luz, que ilumina lo diáfano, aunque ilumine más perfectamente de cerca y más débilmente de lejos. La comparación, pues, de la luz con el entendimiento agente no es en cuanto a todo, ya que el entendimiento agente es necesario para hacer que lo inteligible en potencia sea inteligible en acto. Y

3. Ad tertium dicendum quod conditio recipientis non potest transferre speciem receptam de uno genere in aliud. Potest tamen, eodem genere manente, variare speciem receptam secundum aliquem modum essendi. Et inde est quod, cum species universales et particulares differant secundum genus, sola conditio intellectus possibilis non sufficit ad hoc quod species quae sunt in imaginatione particulares, in eo fiant universales, sed requiritur intellectus agens qui hoc faciat.

4. Ad quartum dicendum quod de lumine, ut Commentator dicit in II De anima, est duplex opinio. Quidam enim dixerunt quod lumen necessarium est ad videndum, quantum ad hoc quod dat virtutem coloribus ut possint movere visum, quasi color non ex se ipso sit visibilis, sed per lumen. Sed hoc videtur Aristotiles removere cum dicit, in II De anima, quod color est per se visibilis; quod non esset si solum ex lumine haberet visibilitatem. Et ideo alii dicunt, et melius, quod lumen necessarium est ad videndum in quantum perficit diaphanum, faciens illud esse lucidum actu. Unde Philosophus dicit in II De anima quod color est motivus lucidi secundum actum. Nec obstat quod ab eo qui est in tenebris videntur ea quae sunt in luce, et non e converso. Hoc enim accidit ex eo quod oportet illuminari diaphanum quod circumstat rem visibilem ut recipiat visibilis speciem. Et usque ad hoc visibilis est, quousque porrigitur actus luminis illuminantis diaphanum, licet de propinquo perfectius illuminet, et a longinquo magis debiliter. Comparatio ergo luminis ad intellectum agentem non est quantum ad omnia, cum intellectus agens ad hoc sit necessarius ut

---

[113] AVERROES, *Super De anima* II 67 (ed. Crawfird, p.230-234).

[114] ARISTÓTELES, *De anima* II 7 (418a29-31); cf. SANTO TOMÁS, *In De anima* II c.7 lect.XIV n.401-402.

[115] Ibid., (418a31-b1); cf. SANTO TOMÁS, ibid., lect.XIV n.403.

esto lo dio a entender Aristóteles en III *De anima* [116], cuando dijo que el entendimiento agente es en cierto modo como la luz.

5. Al quinto hay que decir que lo sensible, siendo un cierto particular, no imprime ni en el sentido ni en el medio la especie de otro género, puesto que la especie en el medio y en el sentido no es sino particular. Pero el entendimiento posible recibe las especies de distinto género del que tienen en la imaginación, ya que el entendimiento posible recibe especies universales, y la imaginación no contiene sino particulares. Y por eso, en los inteligibles necesitamos el entendimiento agente, mas en los objetos sensibles no tenemos necesidad de alguna potencia activa, sino que todas las potencias sensitivas son potencias pasivas.

6. Al sexto hay que decir que el entendimiento posible puesto en acto no basta para causar la ciencia en nosotros, sino presuponiendo el entendimiento agente. Porque si hablamos del entendimiento en acto que hay en el mismo aprendiz, sucede que el entendimiento posible de alguno se halla en potencia en cuanto a una cosa y en acto en cuanto a otra. Y por aquello que está en acto puede ser reducido al acto también en cuanto a aquello que está en potencia, como por aquello que está en acto el que conoce los principios se hace en acto conocedor de las conclusiones, que antes conocía en potencia. Pero, sin embargo, el entendimiento posible no puede tener un conocimiento actual de los principios, sino por el entendimiento agente. Pues el conocimiento de los principios se recibe de los objetos sensibles, como se dice al final del libro *Posteriorum* [117]. Y de los sensibles no pueden tomarse los inteligibles sino por la abstracción del entendimiento agente. Y de este modo aparece claro que el entendimiento que está en acto respecto de los principios no basta para reducir el entendimiento posible de la potencia al acto sin el entendimiento agente. Pero

faciat intelligibilia in potentia esse intelligibilia in actu. Et hoc significavit Aristotiles in III De anima cum dixit quod intellectus agens est quasi lumen quoquo modo.

5. Ad quintum dicendum quod sensibile, cum sit quoddam particulare, non imprimit nec in sensum nec in medium speciem alterius generis, cum species in medio et in sensu non sit nisi particularis. Intellectus autem possibilis recipit species alterius generis quam sint in imaginatione, cum intellectus possibilis recipiat species universales, et imaginatio non contineat nisi particulares. Et ideo in intelligibilibus indigemus intellectu agente, non autem in sensibilibus aliqua potentia activa, sed omnes potentiae sensitivae sunt potentiae passivae.

6. Ad sextum dicendum quod intellectus possibilis factus in actu non sufficit ad causandam scientiam in nobis, nisi praesupposito intellectu agente. Si enim loquamur de intellectu in actu qui est in ipso addiscente, contingit quod intellectus possibilis alicuius sit in potentia quantum ad aliquid, et quantum ad aliquid in actu. Et per id quod est in actu potest reduci, etiam quantum ad id quod est in potentia, in actum: sicut per id quod est actu cognoscens principia fit actu cognoscens conclusiones, quas prius cognoscebat in potentia. Sed tamen actualem cognitionem principiorum habere non potest intellectus possibilis nisi per intellectum agentem. Cognitio enim principiorum a sensibilibus accipitur, ut dicitur in fine libri Posteriorum. A sensibilibus autem non possunt intelligibilia accipi nisi per abstractionem intellectus agentis. Et ita patet quod intellectus in actu principiorum non sufficit ad reducendum intellectum possibilem de potentia in actum sine intellectu agente. Sed in hac reductione

[116] Ibid., III 5 (430a15-16); cf. SANTO TOMÁS, ibid., III c.5 lect.X n.730.
[117] ARISTÓTELES, *Anal. Poster.* II 19 (100a9-11).

en esta reducción el entendimiento agente se conduce como un artífice, y los principios de la demostración como sus instrumentos. Pero si hablamos del entendimiento en acto del que enseña, es evidente que el docente no causa la ciencia en el que aprende como actuando interiormente, sino como ayudándole exteriormente. De igual modo también el médico sana como el que ayuda exteriormente, y la naturaleza como el que actúa interiormente.

7. Al séptimo hay que decir que así como en las cosas naturales hay principios propios activos en cada género, aunque sea Dios la causa agente primera y común, así también en el hombre se requiere una luz intelectual propia, aunque sea Dios la luz primera que ilumina a todos en común.

8. Al octavo hay que decir que son dos las acciones de los dos entendimientos, es decir, del posible y del agente. Pues el acto del entendimiento posible es recibir los inteligibles, mientras que la acción del entendimiento agente es abstraer los inteligibles. Y, sin embargo, no se sigue que haya un doble entender en el hombre, porque para un entender es necesario que concurra una y otra de estas acciones.

9. Al noveno hay que decir que la misma especie inteligible se compara al entendimiento posible como al que recibe y al entendimiento agente como al que produce semejante especie por abstracción.

intellectus agens se habet sicut artifex, et principia demonstrationis sicut instrumenta. Si autem loquamur de intellectu in actu docentis, manifestum est quod docens non causat scientiam in addiscente tamquam interius agens, sed sicut exterius aminiculans: sicut etiam medicus sanat sicut exterius aminiculans, natura autem tamquam interius agens.

7. Ad septimum dicendum quod sicut in rebus naturalibus sunt propria principia activa in unoquoque genere, licet sit Deus causa agens prima et communis, ita etiam requiritur proprium lumen intellectuale in homine, quamvis Deus sit prima lux omnes communiter illuminans.

8. Ad octavum dicendum quod duorum intellectuum, scilicet possibilis et agentis, sunt duae actiones. Nam actus intellectus possibilis est intelligibilia recipere; actio autem intellectus agentis est abstrahere intelligibilia. Nec tamen sequitur quod sit duplex intelligere in homine, quia ad unum intelligere oportet quod utraque harum actionum concurrat.

9. Ad nonum dicendum quod species intelligibilis eadem comparatur ad intellectum agentem et possibilem; sed ad intellectum possibilem sicut ad recipientem, ad intellectum autem agentem sicut ad facientem huiusmodi species per abstractionem.

Cuestión 5

¿Es el entendimiento agente uno y separado?[118]

Argumentos por los que parece que el entendimiento agente es uno y separado.

1. Dice el Filósofo en III *De anima*[119] que el entendimiento agente no es tal que unas veces entienda y otras veces no. Pero nada es tal en nosotros. Luego el entendimiento agente está separado y consiguientemente es uno en todos.

2. Es imposible que algo esté a la vez en potencia y en acto respecto de lo mismo. Pero el entendimiento posible está en potencia respecto de todos los inteligibles, mientras que el entendimiento agente está en acto respecto de aquéllos, ya que es la causa que pone en acto las especies inteligibles. Por consiguiente, parece imposible que en la misma sustancia del alma esté radicado el entendimiento posible y el agente; y así, hallándose el entendimiento posible en la esencia del alma, como consta de lo enunciado previamente, el entendimiento agente estará separado.

3. Pero podría decirse que el entendimiento posible está en potencia respecto de los inteligibles, y el entendimiento agente en acto respecto de los mismos, según dos modos distintos de ser. —En contra está que el entendimiento posible no está en potencia respecto de los inteligibles en cuanto ya los posee, porque según esto está ya en acto por ellos. Por tanto, está en potencia respecto de las especies inteligibles en cuanto se hallan en los fantasmas. Pero el entendimiento agente es acto respecto de las especies en cuanto están en los fantasmas, puesto que hace aquéllos inteligibles

Quaestio quinta

Quinto quaeritur utrum intellectus agens sit unus et separatus. Et videtur quod sic. Quia Philosophus dicit in III De anima quod intellectus agens non quandoque intelligit et quandoque non. Nihil autem est tale in nobis. Ergo intellectus agens est separatus, et per consequens unus in omnibus.

2. Praeterea. Impossibile est quod aliquid sit simul in potentia et in actu respectu eiusdem. Sed intellectus possibilis est in potentia ad omnia intelligibilia; intellectus autem agens est in actu respectu eorum, cum sit intelligibilium specierum activus. Impossibile igitur videtur quod in eadem substantia animae radicetur intellectus possibilis et agens; et ita, cum intellectus possibilis sit in essentia animae, ut ex premissis patet, intellectus agens erit separatus.

3. Sed dicebat quod intellectus possibilis est in potentia ad intelligibilia et intellectus agens in actu respectu eorum secundum aliud et aliud esse. —Sed contra. Intellectus possibilis non est in potentia ad intelligibilia secundum quod habet ea, quia secundum hoc est iam actu per ea. Est igitur in potentia ad species intelligibiles secundum quod sunt in phantasmatibus. Sed respectu specierum secundum quod sunt in phantasmatibus intellectus agens est actus, cum faciat ea intelligibilia in actu

---

[118] Lugares paralelos: *In Sent.* d.17 q.2 a.3; *De veritate* q.10 a.6; *Cont. Gent.* c.76-78; *Comp. theol.* I c.86; *Summa* 1 q.79 a.4-5; *In De anima* 4; *De spirit. creat.* a.10. Esta tesis tiene como objetivo refutar una de las teorías principales de los averroístas, quienes siguiendo a Siger de Brabant, habían suscitado una viva polémica en la Universidad de París por aquellos años con una interpretación errónea de algunas doctrinas de Aristóteles en sentido panteísta y materialista.

[119] Aristóteles, *De anima* III 5 (430a22); cf. Santo Tomás, *In De anima* III c.5 lect.X n.741.

en acto por la abstracción. Luego el entendimiento posible está en potencia respecto de los inteligibles, en cuanto a aquel ser según el cual se compara a los mismos el entendimiento agente como el que hace.

4. El Filósofo en III *De anima*[120] atribuye ciertas cosas al entendimiento agente que no parecen convenir sino a una sustancia separada, diciendo que sólo esto es perpetuo, incorruptible y separado. Por consiguiente, el entendimiento es una sustancia separada, según parece.

5. El entendimiento no depende de la complexión corporal, puesto que está libre de órgano corporal. Pero la facultad de entender varía en nosotros según las diversas complexiones. Por consiguiente, esa facultad no nos compete por el entendimiento que se halla en nosotros, sino que parece que el entendimiento agente está separado.

6. Para una acción no se requiere sino un agente y un paciente. Así pues, si el entendimiento posible, que se comporta como paciente en el entender, es algo de nuestra alma, como se ha demostrado antes, y también el entendimiento agente es algo de nuestra alma, parece que en nosotros tenemos lo suficiente para poder entender. Por tanto, no nos es necesaria ninguna otra cosa para entender, lo cual, sin embargo, es evidentemente falso. En efecto, necesitamos también de los sentidos, de los que recibimos las experiencias para conocer. Por lo cual, el que carece de un sentido, por ejemplo, de la vista, carece del conocimiento de los colores. También para entender necesitamos de la enseñanza que da un maestro, y además de la iluminación, que proviene de Dios, según lo que se dice en Jn 1,9: *Era la luz verdadera,* etc.

7. El entendimiento agente se compara a los inteligibles como la luz a las cosas visibles, según aparece claro en III *De anima*[121]. Pero una luz separada, es decir, la del sol, basta para hacer todas las cosas visibles en acto. Luego para hacer todas las cosas inteligibles en acto, basta una luz

per abstractionem. Ergo intellectus possibilis est in potentia ad intelligibilia secundum illud esse secundum quod comparatur ad ipsa intellectus agens ut faciens.

4. Praeterea. Philosophus in III De anima attribuit quaedam intellectui agenti quae non videntur nisi substantiae separatae convenire, dicens quod hoc solum est perpetuum et incorruptibile et separatum. Est igitur intellectus substantia separata, ut videtur.

5. Praeterea. Intellectus non dependet ex complexione corporali, cum sit absolutus ab organo corporali. Sed facultas intelligendi variatur in nobis secundum complexiones diversas. Non igitur ista facultas nobis competit per ipsum intellectum qui sit in nobis, sed videtur quod intellectus agens sit separatus.

6. Praeterea. Ad actionem aliquam non requiritur nisi agens et patiens. Si igitur intellectus possibilis, qui se habet ut patiens in intelligendo, est aliquid animae nostrae, ut prius monstratum est, et intellectus etiam agens est aliquid animae nostrae, videtur quod in nobis sufficienter habeamus unde intelligere possumus. Nihil igitur aliud est nobis necessarium ad intelligendum; quod tamen patet esse falsum. Indigemus enim etiam sensibus, ex quibus experimenta accipimus ad sciendum: unde qui caret uno sensu, scilicet visu, caret una scientia, scilicet colorum; indigemus etiam ad intelligendum doctrina, quae fit per magistrum; et ulterius illuminatione, quae fit per Deum, secundum quod dicitur Io. I: «Erat lux uera» etc.

7. Praeterea. Intellectus agens comparatur ad intelligibilia sicut lumen ad visibilia, ut patet in III De anima. Sed una lux separata, scilicet solis, sufficit ad facien-

[120] Ibid. (430a17, 23); cf. SANTO TOMÁS, ibid., n.743.
[121] Ibid. (430a15-16); cf. SANTO TOMÁS, ibid., n.730.

separada, y así no hay ninguna necesidad de poner en nosotros un entendimiento agente.

8. El entendimiento agente se asemeja al arte, como se evidencia en III *De anima*[122]. Pero el arte es un principio separado de las cosas artísticas. Luego también el entendimiento agente es un principio separado.

9. La perfección de cualquier naturaleza es que se asemeje a su causa eficiente. Pues lo generado es perfecto en el momento en que llega a la semejanza del generante, y la obra artística cuando consigue la semejanza de la forma que está en el artista. Por consiguiente, si el entendimiento es algo de nuestra alma, la perfección última y la bienaventuranza de nuestra alma se hallará en algo que está en la misma, lo que aparece claramente falso, pues así el alma habría de disfrutar de sí misma. Por tanto, el entendimiento agente no es algo existente en nosotros.

10. El agente es más noble que el paciente, como se dice en III *De anima*[123]. Si, pues, el entendimiento posible está separado de alguna manera, el entendimiento agente estará más separado. Lo cual no puede suceder, según parece, si no se supone completamente fuera de la sustancia del alma.

EN CONTRA está lo que se dice en III *De anima*[124], que como en toda naturaleza hay algo concreto ciertamente como la materia, y otra cosa que produce un efecto, así es necesario que en el alma haya estas diferencias. A una de estas cosas corresponde el entendimiento posible y a la otra el entendimiento agente. Por consiguiente, uno y otro entendimiento, tanto el posible como el agente, es algo que se halla en nosotros o en el alma.

2. La operación del entendimiento agente es abstraer las especies inteligibles de los fantasmas, lo cual ciertamente no siempre sucede en nosotros.

dum omnia visibilia actu. Ergo ad faciendum omnia intelligibilia actu sufficit una lux separata; et sic nulla necessitas est ponere intellectum agentem in nobis.

8. Praeterea. Intellectus agens assimilatur arti, ut patet in III De anima. Sed ars est principium separatum ab artificiatis. Ergo et intellectus agens est principium separatum.

9. Praeterea. Perfectio cuiuslibet naturae est ut assimiletur suo agenti. Tunc enim generatum perfectum est quando ad similitudinem generantis pertingit, et artificiatum quando consequitur similitudinem formae quae est in artifice. Si igitur intellectus agens est aliquid animae nostrae, ultima perfectio et beatitudo animae nostrae erit in aliquo quod est in ipsa; quod patet esse falsum: sic enim animae se ipsa esset fruendum. Non igitur intellectus agens est aliquid in nobis.

10. Praeterea. Agens est honorabilius patiente, ut dicitur in III De anima. Si igitur intellectus possibilis est aliquo modo separatus, intellectus agens erit magis separatus. Quod non potest esse, ut videtur, nisi omnino extra substantiam animae ponatur.

SED CONTRA est quod dicitur in III De anima, quod sicut in omni natura est aliquid hoc quidem sicut materia, aliud autem quod est factivum, ita necesse est in anima esse has differentias: ad quorum unum pertinet intellectus possibilis, ad alterum vero intellectus agens. Uterque igitur intellectus, et possibilis et agens, est aliquid in nobis vel in anima.

2. Praeterea. Operatio intellectus agentis est abstrahere species intelligibiles a phantasmatibus, quod quidem non semper in nobis accidit. Non autem esset ratio

---

[122] Ibid. (430a12-13); cf. SANTO TOMÁS, ibid., n.728.
[123] Ibid. (430a18-19); cf. SANTO TOMÁS, ibid., n.733.
[124] Ibid. (430a10-14); cf. SANTO TOMÁS, ibid., n.728.

Mas no habría razón por la que esta abstracción algunas veces se hiciese y otras no, como parece, si el entendimiento agente fuese una sustancia separada. Así pues, el entendimiento agente no es una sustancia separada.

SOLUCIÓN. Hay que decir que parece más razonable que el entendimiento agente sea uno y separado que si esto se afirma del entendimiento posible. En efecto, el entendimiento posible según el cual somos inteligentes, a veces se halla en potencia y a veces en acto. Mas el entendimiento agente es el que nos hace inteligentes en acto. Y el agente se encuentra separado de las cosas que reduce al acto. Pero aquello por lo que algo está en potencia parece ser enteramente intrínseco a la cosa. Y por eso, muchos afirmaron que el entendimiento agente es una sustancia separada y que el entendimiento posible es algo de nuestra alma. Y supusieron que este entendimiento agente es una sustancia separada, a la que denominan inteligencia, que así se relaciona con nuestras almas y con toda la esfera de las cosas activas y pasivas [125], como se relacionan las sustancias superiores separadas, a las que llaman inteligencias, con las almas de los cuerpos celestes, a los que suponen animados, y con los mismos cuerpos celestes. De manera que así como los cuerpos celestes reciben el movimiento de las sustancias separadas antes mencionadas, y las almas de los cuerpos celestes la perfección inteligible, así también todos estos cuerpos inferiores reciben del entendimiento agente separado las formas y los movimientos propios, y nuestras almas reciben de aquél las perfecciones inteligibles. Pero como la fe católica pone a Dios —no a alguna otra sustancia separada— actuando en la naturaleza y en nuestras almas, por eso algunos católicos [126] afir-

quare haec abstractio quandoque fieret et quandoque non fieret, ut videtur, si intellectus agens esset substantia separata. Non est igitur intellectus agens substantia separata.

RESPONSIO. Dicendum quod intellectum agentem esse unum et separatum plus videtur rationis habere quam si hoc de intellectu possibili ponatur. Est enim intellectus possibilis secundum quem sumus intelligentes, quandoque quidem in potentia, quandoque autem in actu. Intellectus autem agens est qui facit nos intelligentes actu. Agens autem invenitur separatum ab hiis quae reducit in actum. Sed id per quod aliquid est in potentia omnino videtur esse intrinsecum rei. Et ideo plures posuerunt intellectum agentem esse substantiam separatam, intellectum autem possibilem esse aliquid animae nostrae. Et hunc intellectum agentem posuerunt esse quamdam substantiam separatam, quam intelligentiam nominant, quae ita se habet ad animas nostras et ad totam sphaeram activorum et passivorum, sicut se habent substantiae superiores separatae, quas intelligentias dicunt ad animas caelestium corporum, quae animata ponunt, et ad ipsa caelestia corpora. Ut sicut caelestia corpora a praedictis substantiis separatiis recipiunt motum, animae vero caelestium corporum intelligibilem perfectionem, ita haec omnia inferiora corpora ab intellectu agente separato recipiunt formas et proprios motus, animae vero nostrae recipiunt ab eo intelligibiles perfectiones. Sed quia fides catholica Deum —non aliquan aliam substantiam separatam— in natura et in animabus nostris operantem ponit, ideo quidan catholici

---

[125] En la época medieval se suponía que el cosmos era esférico y que constaba de ocho esferas concéntricas —a las cuales algunos añadieron una novena— formadas por las estrellas fijas y los planetas. En la esfera sublunar o inferior donde nosotros habitamos, no se conocía otra actividad material que la que proviene de las cualidades activas y pasivas.

[126] Alude Santo Tomás a algunos averroístas cristianos que habían creído poder conciliar la fe con la teoría de Averroes su maestro, pero esta postura les hacía incurrir en el ocasionalismo.

maron que el entendimiento agente es Dios mismo, el cual es *la luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo* (Jn 1,9).

Pero semejante opinión, si alguien la considera atentamente, no parece ser aceptable. En efecto, se comparan las sustancias superiores a nuestras almas como los cuerpos celestes a los cuerpos inferiores. Pues así como las virtualidades de los cuerpos superiores son ciertos principios activos universales respecto de los cuerpos inferiores, así también la virtualidad divina y las virtualidades de las otras sustancias creadas superiores, si se produce alguna influencia de ellas en nosotros, se comparan a nuestras almas como los principios activos universales. Pero vemos que además de los principios activos universales, que son las virtualidades de los cuerpos celestes, es necesario que haya principios activos particulares, que son las virtualidades de los cuerpos inferiores, determinadas a las operaciones propias de esta o aquella cosa. Y esto se requiere principalmente en los animales perfectos. Porque se encuentran ciertos animales imperfectos para cuya producción basta la virtualidad del cuerpo celeste, como es evidente con respecto a los animales engendrados mediante la putrefacción [127]. Pero para la generación de los animales perfectos, además de la virtualidad celeste, se requiere también la virtualidad particular que se halla en el semen. Así pues, siendo la operación intelectual lo más perfecto que hay en todas las cosas inferiores, además de los principios activos universales, que son la virtud de Dios que ilumina o de cualquiera otra sustancia separada, se requiere en nosotros un principio activo propio, que nos haga inteligentes en acto. Y este principio es el entendimiento agente.

posuerunt quod intellectus agens sit ipse Deus, qui est «lux vera quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum».

Sed huiusmodi positio, si quis diligenter consideret, non videtur esse conveniens. Comparantur enim substantiae superiores ad animas nostras sicut corpora caelestia ad inferiora corpora. Sicut enim virtutes superiorum corporum sunt quaedam principia activa universalia respectu inferiorum corporum, ita virtus divina et virtutes aliarum substantiarum superiorum creatarum, si qua influentia ex eis fiat in nos, comparantur ad animas nostras sicut principia activa universalia. Videmus autem quod praeter principia activa universalia, quae sunt virtutes caelestium corporum, oportet esse principia activa particularia, quae sunt virtutes inferiorum corporum, determinatae ad proprias operationes huius vel illius rei. Et hoc praecipue requiritur in animalibus perfectis. Inveniuntur autem quaedam animalia imperfecta ad quorum productionem sufficit virtus caelestis corporis, sicut patet de animalibus generatis ex putrefactione. Sed ad generationem animalium perfectorum, praeter virtutem caelestem, requiritur etiam virtus particularis quae est in semine. Cum igitur id quod est perfectissimum in omnibus inferioribus sit intellectualis operatio, praeter principia activa universalia, quae sunt virtus Dei illuminantis vel cuiuscumque alterius substantiae separatae, requiritur in nobis principium activum proprium, per quod efficiamur intelligentes in actu. Et hoc est intellectus agens.

---

[127] Los antiguos, no sabiendo explicar el nacimiento de algunos animales inferiores, recurrían a una suerte de generación espontánea no biogenética. Para mantener intactas las leyes inexorables de la causalidad admitían la influencia de los cuerpos celestes, que los creían dotados de una virtualidad superior y que ejercían en el mundo sublunar y corruptible. Así hay que entender eso de «los animales generados mediante la putrefacción» de que habla Santo Tomás en el texto, y otras expresiones similares.

También hay que considerar que si se supone que el entendimiento agente es alguna sustancia separada distinta de Dios, se sigue algo opuesto a nuestra fe, es decir, que nuestra perfección y felicidad última consiste en alguna unión de nuestra alma no con Dios, como enseña la doctrina evangélica que dice: *Ésta es la vida eterna, que te conozcan a ti, Dios verdadero* (Jn 17,3), sino en la unión con alguna sustancia separada. Pues es evidente que la bienaventuranza o felicidad última del hombre consiste en su operación más noble, que es el entender, cuya perfección última es necesario que se realice por cuanto nuestro entendimiento se une a su principio activo. Todo lo pasivo, en efecto, es lo más perfecto posible en el momento en que alcanza su activo propio, que es para él la causa de su perfección. Y por eso, todos los que afirman que el entendimiento agente es alguna sustancia separada dicen que la felicidad última del hombre se halla en que éste pueda conocer a la inteligencia agente.

Por otra parte, si reflexionamos con atención hallaremos que es imposible que el entendimiento agente sea una sustancia separada por la misma razón, por la que también se demostró esto más arriba respecto del entendimiento posible. Porque así como la operación del entendimiento posible es recibir los inteligibles, así también la operación propia del entendimiento agente es abstraer aquéllos. Así, en efecto, los hace inteligibles en acto. Y ambas operaciones las experimentamos en nosotros mismos, pues no sólo recibimos los inteligibles, sino que también los abstraemos. Mas es necesario que en cada operante haya algún principio formal por el que obre formalmente. Pues una cosa no puede obrar formalmente por aquello que según el ser está separado de ella; pero aunque lo que está separado sea un principio motor de la operación, sin embargo, es necesario que haya algo intrínseco por lo que obre formalmente, ya sea aquello una forma, ya una impresión cualquiera. Por consiguiente, es necesario que haya en nosotros

Considerandum etiam est quod si intellectus agens ponatur aliqua substantia separata post Deum, sequitur aliquid fidei nostrae repugnans, ut, scilicet, ultima perfectio nostra et felicitas sit in coniunctione aliquali animae nostrae non ad Deum, ut doctrina evangelica tradit dicens: «Haec est vita aeterna, ut cognoscant te Deum verum», sed in coniunctione ad aliquam aliam substantiam separatam. Manifestum est enim quod ultima beatitudo sive felicitas hominis consistit in sua nobilissima operatione, quae est intelligere, cuius ultimam perfectionem oportet esse per hoc quod intellectus noster suo activo principio coniungitur. Tunc enim unumquodque passivum maxime perfectum est quando pertingit ad proprium activum quod est ei causa perfectionis. Et ideo omnes ponentes intellectum agentem esse aliquam substantiam separatam dicunt quod ultima felicitas hominis est in hoc, quod possit intelligere intelligentiam agentem.

Ulterius autem, si diligenter consideremus, inveniemus eadem ratione esse impossibile intellectum agentem esse substantiam separatam, qua ratione et hoc supra de intellectu possibili ostensum est. Sicut enim operatio intellectus possibilis est recipere intelligibilia, ita propria operatio intellectus agentis est abstrahere ea. Sic enim facit ea intelligibilia actu. Utramque autem harum operationum experimur in nobis ipsis, nam et nos intelligibilia recipimus et abstrahimus ea. Oportet autem in unoquoque operante esse aliquod formale principium quo formaliter operetur. Non enim potest aliquid formaliter operari per id quod est secundum esse separatum ab ipso, sed etsi id quod est separatum sit principium motivum ad operandum, nihilominus oportet esse aliquid intrinsecum quo formaliter operetur, sive illud sit forma sive qualiscumque impressio. Oportet igitur esse in nobis aliquod principium formale quo recipiamus intelligibilia et aliud quo abstrahamus ea. Et huiusmodi principia nominantur

un principio formal por el que recibamos los inteligibles, y otro por el que los abstraigamos. Y tales principios se llaman entendimiento posible y entendimiento agente. Cada uno de ellos es algo en nosotros. Pero no basta para esto que la acción del entendimiento agente, que es abstraer los inteligibles, nos corresponda [128] a nosotros por medio de los fantasmas que han sido iluminados por dicho entendimiento. Nunca, en efecto, la obra de arte consigue la acción del artista, comparándose, no obstante, el entendimiento agente con los fantasmas iluminados como el arte con las obras de arte.

Pero no es difícil considerar de qué manera en la misma sustancia puede encontrarse uno y otro, es decir, el entendimiento posible, que se halla en potencia respecto de todos los inteligibles, y el entendimiento agente que hace aquéllos. Pues no es imposible que algo esté en potencia respecto de una cosa y en acto respecto de la misma, según diversos aspectos. Así pues, si consideramos los fantasmas con relación al alma humana, en cuanto a algo se encuentran estar en potencia, es decir, en cuanto no se hallan abstraídos de las condiciones individuantes, aunque son capaces de serlo; y en cuanto a algo se hallan en acto respecto del alma, es decir, en cuanto son semejanzas de cosas determinadas. Es, pues, necesario hallar en el alma una potencialidad respecto de los fantasmas, en cuanto son representaciones de cosas determinadas. Y esto pertenece al entendimiento posible. El cual de suyo se halla en potencia para todos los inteligibles, pero está determinado para esto o aquello por la especie abstraída de los fantasmas. Es [129] necesario también hallar en el alma una potencia activa inmaterial, que abstrae los mismos fantasmas de las condiciones materiales. Y esto corresponde al entendimiento agente, de modo que el entendimiento agente es como una cierta virtud

intellectus possibilis et agens. Uterque igitur eorum est aliquid in nobis. Non autem sufficit ad hoc quod actio intellectus agentis, quae est abstrahere intelligibilia, conveniat nobis per ipsa phantasmata quae sunt in nobis illustrata ab ipso intellectu agente. Nunquam enim artificiatum consequitur actionem artificis, cum tamen intellectus agens comparetur ad phantasmata illustrata sicut ars ad artificiata.

Non est autem difficile considerare qualiter in eadem substantia animae utrumque possit inveniri, scilicet intellectus possibilis, qui est in potentia ad omnia intelligibilia, et intellectus agens, qui facit ea. Non enim est impossibile aliquid esse in potentia respectu alicuius et in actu respectu eiusdem secundum diversa. Si igitur consideremus ipsa phantasmata per respectum ad animam humanam, inveniuntur quantum ad aliquid esse in potentia, in quantum scilicet non sunt ab individuantibus conditionibus abstracta, abstractibilia tamen; quantum vero ad aliquid inveniuntur esse in actu respectu animae, in quantum scilicet sunt similitudines determinatarum rerum. Est igitur in anima invenire potentialitatem respectu phantasmatum secundum quod sunt repraesentativa determinatarum rerum. Et hoc pertinet ad intellectum possibilem, qui quantum est de se est in potentia ad omnia intelligibilia, sed determinatur ad hoc vel illud per speciem a phantasmatibus abstractam. Est etiam in anima invenire quamdam virtutem activam immaterialitatis, quae ipsa phantasmata a materialibus conditionibus abstrahit. Et hoc pertinet ad intellectum agentem, ut intellectus agens sit quasi quae-

---

[128] Téllez dice que «la expresión no deja de ser confusa porque son dos verbos los que se usan en dos textos distintos: Marietti: *conveniat*, Leonina: *communicat*» (EZEQUIEL TÉLLEZ, *Cuestiones disputadas sobre el alma* [Pamplona 1999] 58, n.16). El texto latino que acompaña a nuestra traducción castellana, tomado de la edición leonina, usa el mismo verbo que la edición de Marietti, es decir, *conveniat*.

[129] *Est* seguido de un infinitivo suele tener el significado de: *es necesario* y, a veces, también el de: *es posible, se puede*.

participada de alguna sustancia superior, es decir, de Dios. Por lo cual dice el Filósofo [130] que el entendimiento agente es como un hábito, como una luz, y en el salmo se dice: *La luz de tu rostro, Señor, nos tiene marcados* (Sal 4,7). Y algo en cierto modo semejante a esto aparece en los animales que ven de noche, cuyas pupilas están en potencia para todos los colores, en cuanto no tienen en acto ningún color determinado, sino que en cierto modo hacen los colores visibles en acto por una luz innata [131].

Pero algunos creyeron que el entendimiento agente no era otra cosa que el hábito de los principios indemostrables en nosotros [132]. Mas esto no puede ser, porque también conocemos los mismos principios indemostrables abstrayendo de los singulares, como enseña el Filósofo al final de los *Posteriores* [133]. Por lo cual es necesario que el entendimiento agente exista antes que el hábito de los principios, como causa de él. Y los mismos principios se comparan al entendimiento agente como ciertos instrumentos suyos, porque por ellos hace que otros inteligibles estén en acto.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. Al primero, pues, hay que decir que aquella expresión del Filósofo: *«No» es tal que unas veces entienda y otras no,* no hace referencia al entendimiento agente, sino al entendimiento en acto, puesto que, después de señalar los límites del entendimiento posible y del agente, fue necesario que hablara con precisión sobre el entendimiento en acto. Primeramente mostró la diferencia de éste con respecto al entendimiento posible, pues el entendimiento posible y las cosas que se entienden no son lo mismo, sino que el entendimiento o el conocimiento en acto se identifica con la cosa conocida en acto; como también había dicho lo mismo sobre el sentido, que el sentido y lo sensible

dam virtus participata ex aliqua substantia superiori, scilicet Deo. Unde Philosophus dicit quod intellectus agens est ut habitus quidam, sicut lumen, et in Psalmo dicitur: «Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine». Et huiusmodi simile quodammodo apparet in animalibus videntibus de nocte, quorum pupillae sunt in potentia ad omnes colores in quantum nullum colorem habent determinatum in actu, sed per quamdam lucem insitam faciunt quodammodo colores visibiles actu.

Quidam vero crediderunt intellectum agentem non esse aliud quam habitum principiorum indemonstrabilium in nobis. Sed hoc esse non potest, quia etiam ipsa principia indemonstrabilia cognoscimus abstrahendo a singularibus, ut docet Philosophus in fine Posteriorum. Unde oportet praeexistere intellectum agentem habitui principiorum, sicut causam ipsius. Ipsa vero principia comparantur ad intellectum agentem ut instrumenta quaedam eius, quia per ea facit alia intelligibilia esse actu.

1. Ad primum ergo dicendum quod verbum illud Philosophi: «'Non' aliquando intelligit, aliquando vero non intelligit», non intelligitur de intellectu agente sed de intellectu in actu, nam postquam determinavit de intellectu possibili et agente necessarium fuit ut determinaret de intellectu in actu. Cuius primo differentiam ostendit ad intellectum possibilem: nam intellectus possibilis et res quae intelliguntur non sunt idem, sed intellectus sive scientia in actu est idem rei scitae in actu; sicut et de sensu idem dixerat quod sensus et sensibile in potentia differunt, sed sensus et sensibile in

[130] ARISTÓTELES, *De anima* III 5 (430a15); cf. SANTO TOMÁS, *In De anima* III c.5 lect.X n.729.

[131] Antiguamente se creía que los gatos veían de noche merced a una luz que emitían sus ojos, mientras sólo veían en la semioscuridad debido a la grande dilatación de sus pupilas. También podría servir de ejemplo la lechuza.

[132] Debe tenerse en cuenta que los primeros principios son indemostrables.

[133] ARISTÓTELES, *Anal. Poster.* II (100a100b).

en potencia difieren, pero el sentido y lo sensible en acto son uno y lo mismo. De nuevo[134] manifiesta el orden del entendimiento en acto, porque en uno y el mismo, el entendimiento en potencia es anterior al entendimiento en acto, sin embargo, no absolutamente[135]. Como también acostumbró a decir muchas veces de lo que pasa de la potencia al acto. Y después añade la palabra «inducido», en la cual declara la diferencia entre el entendimiento posible y el entendimiento en acto, porque el entendimiento posible a veces entiende y a veces no, lo cual no puede decirse del entendimiento en acto. Y una diferencia semejante manifiesta en II *Phys.* [136] entre las causas en potencia y las causas en acto.

2. Al segundo hay que decir que la sustancia del alma está en potencia y en acto respecto de los mismos fantasmas, pero no según lo mismo, como se ha expuesto anteriormente.

3. Al tercero hay que decir que el entendimiento posible está en potencia respecto de los inteligibles según el ser que tienen en los fantasmas, y según eso mismo el entendimiento agente está en acto respecto de aquéllos, pero por una razón diferente, como se ha dejado claro.

4. Al cuarto hay que decir que aquellas palabras del Filósofo que sólo esto es separado, inmortal y perpetuo, no pueden referirse al entendimiento agente, pues más arriba había dicho que el entendimiento posible se halla separado. Es necesario, por tanto, que se refiera al entendimiento en acto según el contexto de las palabras anteriores, como se dijo más arriba. El entendimiento, pues, en acto comprende el entendimiento posible y el agente. Y sola esta parte del alma se halla separada y es

actu sunt unum et idem. Iterum ostendit ordinem intellectus possibilis ad intellectum in actu, quia in uno et eodem prius tempore est intellectus in potentia quam in actu, non tamen simpliciter, sicut et multotiens consuaevit hoc dicere de his quae exeunt de potentia in actum. Et postea subdit verbum inductum, in quo ostendit differentiam inter intellectum possibilem et intellectum in actu, quia intellectus possibilis quandoque intelligit et quandoque non; quod non potest dici de intellectu in actu. Et similem differentiam ostendit in II Physicorum inter causas in potentia et causas in actu.

2. Ad secundum dicendum quod substantia animae est in potentia et in actu respectu eorumdem phantasmatum, sed non secundum idem, ut supra expositum est.

3. Ad tertium dicendum quod intellectus possibilis est in potentia respectu intelligibilium secundum esse quod habent in phantasmatibus; et secundum illud idem intellectus agens est in actu respectu eorum, tamen alia et alia ratione, ut ostensum est.

4. Ad quartum dicendum quod verba illa Philosophi, quod «hoc solum est separatum et immortale et perpetuum», non possunt intelligi de intellectu agente, nam supra dixerat quod intellectus possibilis est separatus. Oportet autem quod intelligantur de intellectu in actu secundum contextum superiorum verborum, ut supra dictum est. Intellectus enim in actu comprehendit intellectum possibilem et agentem. Et hoc solum animae est separatum et perpetuum et immortale, quod

---

[134] ARISTÓTELES, *De anima* III 5 (430a20-21); cf. SANTO TOMÁS, *In De anima* III c.5 lect.X n.740.

[135] Desde un punto de vista lógico, el acto es antes que la potencia, pues la potencia se define por el acto. Pero en el orden real, tratándose del mismo sujeto, la potencia es anterior al acto, porque el acto de la potencia se hace de la potencia. Con todo, hablando absolutamente, el acto es anterior a la potencia, porque para reducir la potencia al acto es necesario un ente en acto.

[136] ARISTÓTELES, *Phys.* II (195b1-6).

perpetua e inmortal, la que contiene al entendimiento agente y al posible, pues las demás partes del alma no existen sin el cuerpo.

5. Al quinto hay que decir que la diversidad de complexión[137] es causa de que la facultad de entender sea mejor o menos buena, por razón de las potencias de las que abstrae el entendimiento, las cuales son potencias que se sirven de órganos corporales, como la imaginación y la memoria y otras por el estilo.

6. Al sexto hay que decir que aunque en nuestra alma haya un entendimiento agente y un entendimiento posible, sin embargo, se requiere algo extrínseco para que podamos entender. Y, en primer lugar, se requieren ciertamente los fantasmas tomados de los sentidos, por los cuales se representen al entendimiento las semejanzas de cosas determinadas, pues el entendimiento agente no es un acto de tal naturaleza que en él puedan recibirse las especies determinadas de todas las cosas para conocerlas, como tampoco la luz puede determinar la vista para determinados colores si no están presentes los colores que determinan la vista. Y aún más, habiendo afirmado que el entendimiento agente es una cierta virtud participada en nuestras almas como una luz, es necesario poner alguna cosa exterior de la que participe aquella luz. Y a esta causa la llamamos Dios, quien enseña interiormente, en cuanto infunde en el alma semejante luz. Y sobre esta luz natural añade según su beneplácito una luz más abundante para conocer aquellas cosas que la razón natural no puede alcanzar, como es la luz de la fe y la luz de la profecía.

continet intellectum agentem et possibilem, nam ceterae partes animae non sunt sine corpore.

5. Ad quintum dicendum quod diversitas complexionis causat facultatem intelligendi vel meliorem vel minus bonam, ratione potentiarum a quibus abstrahit intellectus, quae sunt potentiae utentes organis corporalibus, sicut imaginatio et memoria et huiusmodi.

6. Ad sextum dicendum quod licet in anima nostra sit intellectus agens et possibilis, tamen requiritur aliquid extrinsecum ad hoc quod intelligere possimus. Et primo quidem requiruntur phantasmata a sensibus accepta, per quae repraesententur intellectui rerum determinatarum similitudines, nam intellectus agens non est talis actus in quo omnium rerum determinatae species accipi possunt ad cognoscendum, sicut nec lumen determinare potest visum ad species determinatas colorum nisi adsint colores determinantes visum. Ulterius autem, cum posuerimus intellectum agentem esse quamdam virtutem participatam in animabus nostris velut lumen quoddam, necesse est ponere aliquam causam exteriorem a qua illud lumen participetur. Et hanc dicimus Deum, qui interius docet in quantum huiusmodi lumen animae infundit; et supra huiusmodi lumen naturale addit pro suo beneplacito copiosius lumen ad cognoscendum ea ad quae naturalis ratio attingere non potest, sicut est lumen fidei et lumen prophetiae.

---

[137] Para comprender mejor el pensamiento de Santo Tomás sobre la perfección mayor o menor del entendimiento hay que tener en cuenta su doctrina sobre la diferencia sustancial individual de las almas, determinada ocasionalmente por la perfección de los cuerpos. De aquí se sigue que las potencias que de ella dimanan se diferenciarán también en cuanto al grado de perfección innata. Y así un alma sustancialmente más perfecta estará dotada de un entendimiento más perfecto. Mas como la perfección del organismo corpóreo reside en su buena complexión —quizá podría decirse en su buen sistema nervioso— y dependiendo la perfección individual del alma de la del cuerpo, se concluye lógicamente que la perfección del entendimiento, como propiedad del alma, depende de la perfección de la complexión corpórea, y que la perfección del sentido del tacto es un signo seguro de la perfección del entendimiento.

7. Al séptimo hay que decir que los colores que mueven la vista están fuera del alma, pero los fantasmas que mueven al entendimiento posible se hallan dentro de nosotros. Y, por eso, aunque la luz exterior del sol baste para hacer que los colores sean visibles en acto, sin embargo, para hacer que los fantasmas sean inteligibles en acto se requiere una luz interior, que es la luz del entendimiento agente. Y, además, la parte intelectiva del alma es más perfecta que la sensitiva. Por lo cual es necesario que le asistan más los principios suficientes para la operación propia. A causa de esto y según la parte intelectiva nos encontramos con que no sólo recibimos los inteligibles sino que también los abstraemos, como si existiera en nosotros una facultad activa y pasiva en cuanto al entendimiento, lo cual no sucede con respecto al sentido.

8. Al octavo hay que decir que aunque haya cierta semejanza del entendimiento agente con el arte, no es necesario que esta semejanza se extienda a todas las cosas.

9. Al noveno hay que decir que el entendimiento agente no basta por sí para reducir perfectamente al acto al entendimiento posible, puesto que no se hallan en él razones determinadas de todas las cosas, como se ha dicho. Y por eso para la perfección última se requiere el entendimiento posible, que se una de algún modo a aquel agente en el que se hallan las razones de todas las cosas, es decir, a Dios.

10. Al décimo hay que decir que el entendimiento agente es más noble que el posible, como la virtud activa es más noble que la pasiva, y más separado, en el sentido de que se aleja más de la semejanza a la materia. Sin embargo, no hasta tal punto que sea una sustancia separada.

7. Ad septimum dicendum quod colores moventes visum sunt extra animam, sed phantasmata quae movent intellectum possibilem sunt nobis intrinseca. Et ideo, licet lux solis exterior sufficiat ad faciendum colores visibiles actu, ad faciendum tamen phantasmata intelligibilia esse actu requiritur lux interior, quae est lux intellectus agentis. Et praeterea: pars animae intellectiva est perfectior quam sensitiva. Unde necessarium est quod magis adsint ei sufficientia principia ad propriam operationem. Propter quod et secundum intellectivam partem invenimur recipere intelligibilia et abstrahere ea, quasi in nobis existente secundum intellectum virtute activa et passiva; quod circa sensum non accidit.

8. Ad octavum dicendum quod licet sit similitudo quaedam intellectus agentis ad artem, non oportet huiusmodi similitudinem quantum ad omnia extendi.

9. Ad nonum dicendum quod intellectus agens non sufficit per se ad reducendum intellectum possibilem perfecte in actum, cum non sint in eo determinatae rationes omnium rerum, ut dictum est. Et ideo requiritur ad ultimam perfectionem intellectus possibilis quod uniatur aliqualiter illi agenti in quo sunt rationes omnium rerum scilicet Deo.

10. Ad decimum dicendum quod intellectus agens nobilior est possibili, sicut virtus activa nobilior est quam passiva, et magis separatus, secundum quod magis a similitudine materiae recedit. Non tamen ita quod sit substantia separata.

Cuestión 6

¿Está el alma compuesta de materia y forma?[138]

Argumentos por los que parece que el alma está compuesta de materia y forma.

1. En efecto, dice Boecio en el libro *De Trinitate*[139]: «Una forma simple no puede ser sujeto». Pero el alma es sujeto, a saber, de las ciencias y de las virtudes. Luego no es una forma simple. Luego está compuesta de materia y forma.

2. Boecio dice en el libro *De hebdomadibus*[139b]: «Lo que existe, puede participar de algo, mas el ser mismo no participa de nada». Y por la misma razón los sujetos participan, mas no las formas, como lo que es blanco puede participar de algo además de la blancura, pero no así la blancura. Ahora bien, el alma participa de algo, a saber, de aquellas cosas por las que es informada. Por tanto, el alma no es forma solamente. Luego está compuesta de materia y forma.

3. Si el alma es forma solamente y está en potencia para algo, parece, sobre todo, que el ser mismo es su acto, pues ella no es su ser[140]. Pero a una potencia simple corresponde un solo acto. Por consiguiente, el alma no podrá ser sujeto de otro, sino del ser mismo. Sin embargo, es evidente que es también sujeto de otros. Luego no es una sustancia simple, sino compuesta de materia y forma.

4. Los accidentes de la forma son consiguientes a toda la especie, mientras que los accidentes materiales son consiguientes a este individuo o a aquél, pues la forma es el principio de la especie, mientras que la

Quaestio sexta

Sexto quaeritur utrum anima sit composita ex materia et forma. Et videtur quod sic. Dicit enim Boethius in libro De Trinitate: Forma simplex subiectum esse non potest. Sed anima est subiectum, scientiarum scilicet, et virtutum. Ergo non est forma simplex. Ergo est composita ex materia et forma.

2. Praeterea. Boethius dicit in libro De ebdomadibus: Id quod est, participare aliquid potest; ipsum vero esse nihil participat. Et pari ratione subiecta participant, non autem formae: sicut album potest aliquid participare praeter albedinem, non autem albedo. Sed anima aliquid participat, ea scilicet quibus informatur. Anima igitur non est forma tantum. Est ergo composita ex materia et forma.

3. Praeterea. Si anima est forma tantum, et est in potentia ad aliquid, maxime videtur quod ipsum esse sit actus eius: non enim ipsa est suum esse. Sed unius potentiae simplicis, unus est actus. Non igitur poterit anima esse subiectum alterius nisi ipsius esse. Manifestum est autem quod est etiam aliorum subiectum. Non est igitur substantia simplex, sed composita ex materia et forma.

4. Praeterea. Accidentia formae sunt consequentia totam speciem, accidentia vero materialia sunt consequentia individuum hoc vel illud, nam forma est principium speciei, materia vero est principium individuationis. Si igitur anima sit forma

---

[138] Lugares paralelos: *In Sent.* I d.8 q.5 a.2; II d.3 q.1 a.1; II d.17 q.1 a.2; *De ente et essentia* c.4; *Quodl.* IX q.4 a.1; *Cont. Gent.* II c.50; *In Boeth. De Trinit.* q.5 a.4 ad 4; *De potentia* q.6 a.6 ad 4; *Summa* 1 q.50. a.2; q.75 a.5; *De spirit. creat.* a.1 a.9 ad 9; *Quodl.* III q.8; *De subst. separ.* c.5-8.

[139] Boecio, *De Trinit.* c.2 (ML 54,1250D).

[139b] Id., *De hebdomadibus* (ML 64,1311).

[140] Al decir Santo Tomás que el alma no es su ser, expresa la distinción real entre la esencia y la existencia.

materia es el principio de la individuación. Por tanto, si el alma es solamente forma, todos sus accidentes serán consiguientes a toda la especie. Pero esto es evidentemente falso, pues el ser músico, gramático y cosas semejantes no son consiguientes a toda la especie. Luego el alma no es forma solamente, sino compuesta de materia y forma.

5. La forma es principio de la acción, mientras que la materia es principio de la pasión. Por tanto, dondequiera que hay acción y pasión, allí hay composición de forma y materia. Pero en el alma hay acción y pasión, pues la operación del entendimiento posible se halla en el padecer —por lo cual dice el Filósofo que entender es un cierto padecer—; y la operación del entendimiento agente está en el hacer —pues hace que los inteligibles en potencia sean inteligibles en acto, como se dice en III *De anima*[141]—. Luego en el alma hay composición de forma y materia.

6. Dondequiera que se hallan propiedades de la materia, es necesario que aquello esté compuesto de materia. Pero en el alma se hallan propiedades de la materia, como son estar en potencia, recibir, ser sujeto y otras cosas por el estilo. Luego el alma está compuesta de materia y forma.

7. Es necesario que haya una materia común de los agentes y de los pacientes, como aparece claro en I *De generatione*[142]. Por tanto, todo lo que puede padecer por algo material tiene en sí materia. Pero el alma puede padecer por algo material, a saber, por el fuego del infierno, que es un fuego corpóreo, como prueba Agustín en el c.XXI *De civitate Dei*[143]. Luego el alma tiene en sí materia.

8. La acción del agente no tiene por término la forma solamente, sino el compuesto de materia y forma, como se prueba en VII *Metaph.*[144].

tantum, omnia eius accidentia erunt consequentia totam speciem. Hoc autem patet esse falsum, nam musicum et gramaticum et huiusmodi non consequuntur totam speciem. Anima igitur non est forma tantum, sed composita ex materia et forma.

5. Praeterea. Forma est principium actionis, materia vero principium patiendi. In quocumque igitur est actio et passio, ibi est compositio formae et materiae. Sed in anima est actio et passio, nam operatio intellectus possibilis est in patiendo —propter quod dicit Philosophus quod intelligere est quoddam pati—; operatio autem intellectus agentis est in agendo —facit enim intelligibilia in potentia esse intelligibilia actu, ut dicitur in III De anima—. Ergo in anima est compositio formae et materiae.

6. Praeterea. In quocumque inveniuntur proprietates materiae, illud oportet esse ex materia compositum. Sed in anima inveniuntur proprietates materiae, scilicet esse in potentia, recipere, subici, et alia huiusmodi. Ergo anima est composita ex materia et forma.

7. Praeterea. Agentium et patientium oportet esse materiam communem, ut patet in I De generatione. Quicquid igitur pati potest ab aliquo materiali habet in se materiam. Sed anima potest pati ab aliquo materiali, scilicet ab igne inferni, qui est ignis corporeus, ut Augustinus probat XXI De civitate Dei. Ergo anima habet in se materiam.

8. Praeterea. Actio agentis non terminatur ad formam tantum, sed ad compositum ex materia et forma, ut probatur in VII Methaphysicae. Sed actio agen-

---

[141] ARISTÓTELES, *De anima* III 5 (430a14-16); cf. SANTO TOMÁS, *In De anima* c.5 lect.X n.730-731.

[142] ARISTÓTELES, *De generat. et corrupt.* I (322b18-20).

[143] AGUSTÍN, *De Civit. Dei* XXI 10 (ML 41,724-725).

[144] ARISTÓTELES, *Metaph.* VII 8 (1033b16-19); cf. SANTO TOMÁS, *In Metaph.* VII c.8 lect.VII n.1418, 1426.

Pero la acción del agente, es decir de Dios, tiene por término el alma. Luego el alma está compuesta de materia y forma.

9. Aquello que es sólo forma inmediatamente es ente y uno, y no necesita de alguien que lo haga ente o uno, como dice el Filósofo en VII *Metaph.*[145]. Pero el alma necesita alguien que la haga ente y una, a saber, Dios creador.

10. El agente es necesario, para reducir algo de la potencia al acto. Pero el ser reducido de la potencia al acto corresponde sólo a aquellas cosas en las que hay materia y forma. Por consiguiente, si el alma no está compuesta de materia y forma, no necesita una causa agente; lo que es evidentemente falso.

11. Alejandro dice en el libro *De intellectu*[146] que el alma tiene un entendimiento *hileal*[147]. Ahora bien, *hyle* se dice la materia prima. Luego en el alma hay algo de la materia prima.

12. Todo lo que existe, o es acto puro, o potencia pura, o compuesto de potencia y acto. Pero el alma no es acto puro, porque esto es propio de Dios solo; ni es potencia pura, porque entonces no se diferenciaría de la materia prima. Luego está compuesta de potencia y acto. Así pues, no es forma solamente, puesto que la forma es acto.

13. Todo lo que se individualiza, se individualiza por la materia. Pero el alma no se individualiza por la materia en la que existe, es decir, por el cuerpo, porque entonces, pereciendo el cuerpo, cesaría su individuación. Luego se individualiza por la materia *ex qua*. Por consiguiente tiene materia como parte de sí.

tis, scilicet Dei, terminatur ad animam. Ergo anima est composita ex materia et forma.

9. Praeterea. Illud quod est forma tantum statim est ens et unum, et non indiget aliquo quod faciat ipsum ens vel unum, ut dicit Philosophus in VIII Methaphysicae. Sed anima indiget aliquo quod faciat ipsam entem et unam, scilicet Deo creante. Ergo anima non est forma tantum.

10. Praeterea. Agens ad hoc necessarium est, ut reducat aliquid de potentia in actum. Sed reduci de potentia in actum competit solum illis in quibus est materia et forma. Si igitur anima non sit composita ex materia et forma, non indiget causa agente; quod patet esse falsum.

11. Praeterea. Alexander dicit in libro De intellectu quod anima habet intellectum ylealem. Yle autem dicitur materia prima. Ergo in anima est aliquid de materia prima.

12. Praeterea. Omne quod est, vel est actus purus, vel potentia pura, vel compositum ex potentia et actu. Sed anima non est actus purus, quia hoc solius Dei est; nec est potentia pura, quia sic non differret a materia prima. Ergo est composita ex potentia et actu. Non est igitur forma tantum, cum forma sit actus.

13. Praeterea. Omne quod individuatur, individuatur ex materia. Sed anima non individuatur ex materia in qua, scilicet corpore, quia sic, perempto corpore, cessaret eius individuatio. Ergo individuatur ex materia ex qua. Habet igitur materiam partem sui.

---

[145] Ibid., VIII 6 (1045a36-b7); cf. SANTO TOMÁS, ibid., VIII c.6 lect.V n.1762-1764.

[146] Alejandro de Afrodisias fue célebre comentador de Aristóteles. Entre sus muchos escritos figura uno titulado *Peri Nou* o *De intellectu*. Su teoría sobre el entendimiento tuvo una gran repercusión en la filosofía árabe y en la escolástica medieval.

[147] *Hileal* es una palabra de origen griego que se ha latinizado. Viene de *hyle* = *materia*, y significa, por tanto, *material*. En la versión latina que del *Peri Nou* hizo Gerardo de Cremona no se encuentra la expresión *intellectus ylealis*, sino *intellectus materialis*, según se anota en el aparato crítico de la edición Leonina, p.47, n.79-80.

14. Es necesario que haya algo común al agente y al paciente, como se evidencia en I *De generatione*[148]. Pero el alma padece por los sensibles, que son materiales. Y no se puede decir que en el hombre sea distinta la sustancia del alma sensible y la del alma intelectual. Luego el alma tiene algo común con las cosas materiales, y así es necesario que tenga en sí materia.

15. No siendo el alma más simple que el ángel, es necesario que esté en un género como si fuera una especie. Esto, en efecto, corresponde al ángel. Pero todo lo que está en un género como especie parece estar compuesto de materia y forma, pues el género[149] se comporta como materia y la diferencia como forma. Luego el alma está compuesta de materia y forma.

16. Una forma común se diversifica en muchas por la división de la materia. Pero la intelectualidad es cierta forma común no sólo a las almas, sino también a los ángeles. Luego es necesario que en los ángeles y en las almas haya alguna materia, por cuya división tal forma se distribuya a muchos.

17. Todo lo que se mueve tiene materia. Pero el alma se mueve; por esto, en efecto, muestra Agustín[150] que el alma no es de naturaleza divina, porque está sujeta al cambio. Por consiguiente, el alma está compuesta de materia y forma.

EN CONTRA está que todo compuesto de materia y forma tiene forma. Por tanto, si el alma está compuesta de materia y forma, el alma tiene una forma. Luego la forma tiene una forma, lo cual parece imposible, porque entonces sería proceder al infinito.

14. Praeterea. Agentis et patientis oportet esse aliquid commune, ut patet in I De generatione. Sed anima patitur a sensibilibus, quae sunt materialia. Nec est dicere quod in homine sit alia substantia animae sensibilis et intellectualis. Ergo anima habet aliquid commune cum materialibus; et ita oportet quod in se materiam habeat.

15. Praeterea. Cum anima non sit simplicior quam angelus, oportet quod sit in genere quasi species. Hoc enim angelo convenit. Sed omne quod est in genere sicut species videtur esse compositum ex materia et forma, nam genus se habet ut materia, differentia vero ut forma. Ergo anima est composita ex materia et forma.

16. Praeterea. Forma communis diversificatur in multis per divisionem materiae. Sed intellectualitas est quaedam forma communis non solum animabus, sed etiam angelis. Ergo oportet quod in angelis et animabus sit aliqua materia, per cuius divisionem huiusmodi forma distribuatur in multos.

17. Praeterea. Omne quod movetur habet materiam. Sed anima movetur: per hoc enim ostendit Augustinus quod anima non est divinae naturae, quia est mutationi subiecta. Anima igitur est composita ex materia et forma.

SED CONTRA. Omne compositum ex materia et forma habet formam. Si igitur anima est composita ex materia et forma, anima habet formam. Sed anima est forma. Ergo forma habet formam quod videtur impossibile, quia sic esset procedere in infinitum.

---

[148] ARISTÓTELES, *De generat. et corrupt.* I (323b31-33).

[149] El género se dice que se toma de la materia, pero no de la materia física, que es pura potencia y totalmente indeterminada. El género se concibe como ya determinado de algún modo. Al decir que se toma de la materia se quiere significar que se toma de aquello que es más potencial en la cosa. La diferencia, en cambio, se toma de la forma, o sea, de aquello que es más actual.

[150] Téllez niega que este argumento sea verdaderamente de San Agustín, pues según él se halla en el libro *De spiritu et anima,* c.40, cuyo autor, a juicio de los eruditos, fue en realidad Alcerio de Claraval —*Pseudo-Agustín*—. La cita puede verse en ML 40,809 (cf. TÉLLEZ, *Cuestiones disputadas sobre el alma,* p.68, n.17).

SOLUCIÓN. Hay que decir que acerca de esta cuestión algunos opinan de diverso modo. Unos dicen que el alma, y absolutamente toda sustancia, excepto Dios, está compuesta de materia y forma. Como primer autor de esta opinión se considera a Avicebrón, quien escribió el libro *Fons vitae* [151]. La razón de esto —que también se tocó al objetar— es que es necesario que la materia se encuentre en dondequiera que se encuentren las propiedades de la materia. Por lo cual encontrándose en el alma las propiedades de la materia, como son recibir, ser sujeto, estar en potencia, y otras cosas parecidas, se juzga que es necesario que haya materia en el alma. Pero este argumento es fútil, y su posición imposible.

Pero la debilidad de esta razón se manifiesta por el hecho de que recibir y ser sujeto y otras cosas semejantes no convienen al alma y a la materia prima según la misma razón, pues la materia prima recibe algo con transmutación y movimiento. Y como toda transmutación y movimiento se reduce al movimiento local como al primero y más común, según se prueba en VIII *Phys.* [152], se concluye que la materia se halla solamente en aquellas cosas en las que hay una potencia para el lugar. Y de esta clase solamente son las cosas corporales, a las que circunscribe el lugar. Por lo cual la materia no se halla sino en las cosas corporales, en el sentido en que los filósofos han hablado de la materia, a menos que alguien quiera tomar la materia equívocamente. Pero el alma no recibe con transmutación y movimiento, antes bien por separación del movimiento y de las cosas móviles, según lo que se dice en VI *Phys.* [153], que en el reposo el alma se hace conocedora y prudente. Por lo cual dice el Filósofo en III *De anima* [154] que el entender se dice padecer de modo distinto a como es la pasión en las cosas corporales. Por tanto, si alguien quiere concluir que el alma está compuesta de materia

RESPONSIO. Dicendum quod circa hanc quaestionem diversimode aliqui opinantur. Quidam dicunt quod anima, et omnino omnis substantia praeter Deum, est composita ex materia et forma. Cuius quidem positionis primus auctor invenitur Avicebron, auctor libri Fontis vitae. Huius ratio est —quae etiam in obiciendo est tacta—, quod oportet in quocumque inveniuntur proprietates materiae inveniri materiam. Unde cum in anima inveniantur proprietates materiae, quae sunt recipere, subici, esse in potentia, et alia huiusmodi, arbitratur esse necessarium quod in anima sit materia. Sed haec ratio frivola est, et positio impossibilis.

Debilitas autem huius rationis apparet ex hoc quod recipere et subici et alia huiusmodi non secundum eamdem rationem conveniunt animae et materiae primae, nam materia prima recipit aliquid cum transmutatione et motu. Et quia omnis transmutatio et motus reducitur ad motum localem sicut ad primum et communiorem, ut probatur in VIII Physicorum, relinquitur quod materia in illis tantum invenitur, in quibus est potentia ad ubi. Huiusmodi autem sunt solum corporalia, quae loco circumscribuntur. Unde materia non invenitur nisi in rebus corporalibus, secundum quod philosophi de materia sunt locuti, nisi aliquis materiam sumere velit aequivoce. Anima autem non recipit cum transmutatione et motu, immo per separationem a motu et a rebus mobilibus, secundum quod dicitur in VII Physicorum, quod in quiescendo fit anima sciens et prudens. Unde Philosophus dicit in III De anima quod intelligere dicitur pati alio modo quam sit passio in rebus corporalibus. Si quis igitur concludere velit ani-

---

[151] AVICEBRÓN, *Fons vitae* I c.5; II c.24; IV c.1 y 5; V c.12.

[152] ARISTÓTELES, *Phys.* VIII 7 (260a27-261); cf. SANTO TOMÁS, *In Phys.* c.7 lect.XIV n.1088-1090.

[153] Ibid., VII 3 (247b23-24); cf. SANTO TOMÁS, ibid., VII c.3 lect.VI n.925.

[154] ARISTÓTELES, *De anima* III 4; cf. SANTO TOMÁS, *In De anima* III c.4 lect.IX n.720, 722.

porque recibe o padece, manifiestamente se engaña por un equívoco. Así pues, es evidente que la razón mencionada es fútil.

Que esta opinión es también imposible puede ponerse de manifiesto de muchas maneras. En primer lugar, porque la forma que adviene a la materia constituye una especie. Por tanto, si el alma está compuesta de materia y forma, por la misma unión de la forma con la materia del alma se constituirá una especie en la realidad. Mas lo que tiene una especie por sí no se une a otro para la constitución de la especie, a no ser que uno de ellos se corrompa de algún modo, como los elementos se unen para componer la especie de un mixto. El alma, pues, no se uniría al cuerpo para constituir la especie humana, sino que toda la especie humana consistiría en el alma; lo que evidentemente es falso, porque si el cuerpo no perteneciese a la especie del hombre, vendría al alma de modo accidental. Mas no puede decirse que según esto la mano no es compuesta de materia y forma, porque no tiene una especie completa, sino que es parte de una especie, pues es manifiesto que la materia de la mano no se perfecciona separadamente por su forma, sino que una sola forma es la que simultáneamente perfecciona la materia de todo el cuerpo y de todas sus partes. Esto no podría decirse del alma si estuviera compuesta de materia y forma, pues antes sería necesario que la materia del alma, por orden de naturaleza, se perfeccionara por su forma y después se perfeccionara el cuerpo por el alma, a no ser que quizá alguien dijese que la materia del alma era alguna parte de la materia corporal, lo que es completamente absurdo.

Además. La opinión previamente expuesta se demuestra imposible, porque en todo compuesto de materia y forma, la materia se comporta como recibiendo el ser y no como por lo que algo es, pues esto es propio de la forma. Por tanto, si el alma está compuesta de materia y forma es imposible que el alma según toda ella sea para el cuerpo el principio formal de ser. El alma, pues, no será forma del cuerpo, sino algo del alma. Mas todo lo que es

mam esse ex materia compositam per hoc quod recipit vel patitur, manifeste ex equivocatione decipitur. Sic igitur manifestum est rationem praedictam esse frivolam.

Quod etiam positio sit impossibilis multipliciter manifestum esse potest. Primo quidem quia forma materiae adveniens constituit speciem. Si igitur anima sit ex materia et forma composita, ex ipsa unione formae ad materiam animae constituetur quaedam species in rerum natura. Quod autem per se habet speciem non unitur alteri ad speciei constitutionem, nisi alterum ipsorum corrumpatur aliquo modo, sicut elementa uniuntur ad componendam speciem mixti. Non igitur anima uniretur corpori ad constituendam humanam speciem, sed tota species humana consisteret in anima; quod patet esse falsum, quia si corpus non pertineret ad speciem hominis, accidentaliter animae adveniret. Non autem potest dici quod secundum hoc nec manus est composita ex materia et forma, quia non habet completam speciem, sed est pars speciei: manifestum est enim quod materia manus non seorsum sua forma perficitur, sed una forma est quae simul perficit materiam totius corporis et omnium partium eius; quod non posset dici de anima, si esset ex materia et forma composita, nam prius oporteret materiam animae, ordine naturae, perfici per suam formam, et postmodum corpus perfici per animam; nisi forte quis diceret quod materia animae esset aliqua pars materiae corporalis, quod est omnino absurdum.

Item. Positio premissa ostenditur impossibilis ex hoc quod in omni composito ex materia et forma, materia se habet ut recipiens esse, non autem ut quo aliquid est: hoc enim proprium est formae. Si igitur anima sit composita ex materia et forma, impossibile est quod anima secundum se totam sit principium formale essendi corpori. Non igitur anima erit forma corporis, sed aliquid animae. Quicquid autem est illud quod

forma de este cuerpo, es alma. Por consiguiente, no es alma aquello que se suponía compuesto de materia y forma, sino su forma sola.

También aparece que esto es imposible por otra razón. Porque si el alma está compuesta de materia y forma y, a su vez, el cuerpo, una y otro tendrá por sí su unidad. Y de este modo será necesario poner un tercer elemento por el cual el alma se una al cuerpo. Y ciertos individuos siguiendo esto admiten la opinión citada anteriormente. En efecto, dicen que el alma se une al cuerpo mediante la luz: la vegetal mediante la luz del cielo cristalino, y la racional mediante la luz del cielo empíreo, todo lo cual es como de fábula. Es necesario, pues, que el alma se una inmediatamente al cuerpo como el acto a la potencia, según se evidencia en VIII *Metaph.* [155]. Por lo cual es manifiesto que el alma no puede estar compuesta de materia y forma. Sin embargo, no se excluye que en el alma haya acto y potencia, pues la potencia y el acto no sólo se encuentran en las cosas mudables, sino que son más comunes, como dice el Filósofo en IX *Metaph.* [156], no hallándose, en cambio, la materia sino en las cosas mudables.

Mas cómo se hallen el acto y la potencia en el alma, hay que examinarlo de forma que se proceda de las cosas materiales a las inmateriales. Porque en las sustancias compuestas de materia y forma encontramos tres cosas, a saber: la materia, la forma y un tercer ser, cuyo principio, por cierto, es la forma, ya que la materia participa del ser por el hecho de recibir la forma. Así pues, el ser es consiguiente a la forma misma, y, sin embargo, la forma no es su ser, puesto que es su principio. Y aunque la materia no alcance el ser sino por la forma, no obstante, la forma, en cuanto forma, no necesita la materia para su ser, ya que el ser es consiguiente a la forma misma, pero necesita la materia por ser tal forma que no subsiste por sí. Por tanto, nada impide que haya alguna forma separada de la materia que tenga ser, y en

est forma huius corporis, est anima. Non igitur illud quod ponebatur compositum ex materia et forma est anima, sed sola forma eius.

Apparet etiam hoc esse impossibile alia ratione. Si enim anima est composita ex materia et forma, et iterum corpus, utrumque per se habebit suam unitatem. Et ita necessarium erit ponere aliquod tertium quo uniatur anima corpori. Et hoc quidam sequentes praedictam positionem concedunt. Dicunt enim animam uniri corpori mediante luce: vegetabilem quidem mediante luce caeli siderei, sensibilem vero mediante luce caeli cristallini, rationalem vero mediante luce caeli empirei, quae omnia fabulosa sunt. Oportet enim animam immediate uniri corpori sicut actum potentiae, ut patet in VIII Methaphysicae. Unde manifestum fit quod anima non potest esse composita ex materia et forma. Non tamen excluditur quin in anima sit actus et potentia, nam potentia et actus non solum in rebus mutabilibus inveniuntur, sed sunt communiora, sicut dicit Philosophus in IX Methaphysicae, cum tamen materia non sit nisi in rebus mobilibus.

Quomodo autem in anima actus et potentia inveniantur, sic considerandum est ex materialibus ad immaterialia procedendo. In substantiis enim ex materia et forma compositis tria invenimus, scilicet materiam, et formam, et tertium esse, cuius quidem principium est forma, nam materia ex hoc quod recipit formam participat esse. Sic igitur esse consequitur ipsam formam, nec tamen forma est suum esse, cum sit eius principium. Et licet materia non pertingat ad esse nisi per formam, forma tamen, in quantum est forma, non indiget materia ad suum esse, cum ipsam formam consequa-

[155] ARISTÓTELES, *Metaph.* VIII 6 (1045b7-22); cf. SANTO TOMÁS, *In Metaph.* VIII c.6 lect.V n.1766-1767.

[156] Ibid., IX 5 (1048a25-30); cf. SANTO TOMÁS, ibid., IX c.5 lect.IV n.1746.

semejante forma la esencia misma de la forma se compara al ser como la potencia al acto propio. Y así en las formas subsistentes por sí se encuentran tanto la potencia como el acto, en cuanto el ser mismo es acto de la forma subsistente, la cual no es su ser. Pero si se da alguna cosa que sea su ser —lo que es propio de Dios— no hay allí potencia y acto, sino un acto puro. Y de ahí es que Boecio dice en el libro *De hebdomadibus* [157] que en las otras cosas que son posteriores a Dios se distingue la existencia y lo que existe, o, como dicen algunos, lo que existe y por lo que existe, pues la existencia es por lo que alguien existe, como la carrera es por lo que alguien corre. Por consiguiente, siendo el alma una forma que puede subsistir por sí, hay en ella composición de acto y potencia, es decir, de la existencia y de lo que existe, mas no composición de materia y forma.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. Al primero, pues, hay que decir que Boecio habla allí de la forma que es absolutamente simple, es decir, de la esencia divina, en la cual, no habiendo nada de potencia sino que es acto puro, no puede ser sujeto en absoluto. En cambio, las otras formas simples, si son subsistentes, como los ángeles y las almas, pueden ser sujetos en cuanto tienen algo de potencialidad, por la cual les corresponde poder recibir algo.

2. Al segundo hay que decir que el ser mismo es el acto último que es participable por todos; él, en cambio, no participa de nada. Por lo cual si hay algo que sea el ser mismo subsistente, como afirmamos de Dios, decimos que de nada participa. Pero no hay una razón semejante acerca de las otras formas subsistentes, a las cuales les es necesario participar del ser mismo y compararse al mismo como la potencia al acto. Y así, estando de algún modo en potencia, pueden participar de alguna otra cosa.

tur esse, sed indiget materia cum sit talis forma quae per se non subsistat. Nihil igitur prohibet esse aliquam formam a materia separatam quae habeat esse; et in huiusmodi forma ipsa essentia formae comparatur ad esse sicut potentia ad proprium actum. Et ita in formis per se subsistentibus invenitur et potentia et actus, in quantum ipsum esse est actus formae subsistentis, quae non est suum esse. Si autem aliqua res sit quae sit suum esse —quod proprium Dei est—, non est ibi potentia et actus, sed actus purus. Et hinc est quod Boethius dicit in libro De ebdomadibus, quod in aliis quae sunt post Deum differt esse et quod est, vel, sicut quidam dicunt, quod est et quo est, nam ipsum esse est quo aliquid est, sicut cursus est quo aliquis currit. Cum igitur anima sit quaedam forma per se subsistere potens, est in ea compositio actus et potentiae, scilicet esse et quod est, non autem compositio materiae et formae.

1. Ad primum ergo dicendum quod Boethius loquitur ibi de forma quae est omnino simplex, scilicet de divina essentia, in qua, cum nihil sit de potentia sed sit actus purus, omnino subiectum esse non potest. Aliae autem formae simplices, si sint subsistentes, ut angeli et animae, possunt esse subiecta secundum quod habent aliquid de potentia, ex qua competit eis ut aliquid recipere possint.

2. Ad secundum dicendum quod ipsum esse est actus ultimus qui participabilis est ab omnibus; ipsum autem nihil participat. Unde si sit aliquid quod sit ipsum esse subsistens, sicut de Deo dicimus, nihil participare dicimus. Non est autem similis ratio de aliis formis subsistentibus, quas necesse est participare ipsum esse et comparari ad ipsum ut potentia ad actum. Et ita, cum sint quodammodo in potentia, possunt aliquid aliud participare.

---

[157] BOECIO, *De hebdomadibus* (ML 64,1311B).

3. Al tercero hay que decir que alguna forma no sólo se compara al ser mismo como la potencia al acto, sino también que nada impide que una forma se compare a otra como la potencia al acto, como lo diáfano a la luz y la humedad al calor. Por lo cual si la diafanidad fuese una forma separada subsistente por sí, no sólo sería receptiva del ser mismo, sino también de la luz. Y de modo similar, nada impide que las formas subsistentes, como los ángeles y el alma, no sólo sean receptivas del ser mismo, sino también de otras perfecciones. Pero, sin embargo, cuanto más perfectas fueren estas formas subsistentes, tanto de menos cosas participan para su perfección, ya que tienen más perfección en la esencia de su naturaleza.

4. Al cuarto hay que decir que aunque las almas humanas sean formas solamente, son, sin embargo, formas individualizadas en los cuerpos, y multiplicadas según la multitud de los cuerpos. Por lo cual nada impide que las sigan algunos accidentes en cuanto individualizadas, que no siguen a toda la especie.

5. Al quinto hay que decir que la pasión que hay en el alma y que se atribuye al entendimiento posible, no es del género de las pasiones que se atribuyen a la materia, sino que se dice pasión en sentido equívoco en uno y otro caso, como es evidente por el Filósofo en III *De anima*[158], ya que la pasión del entendimiento posible consiste en la recepción, en cuanto que recibe algo inmaterialmente. Y de modo parecido, la acción del entendimiento agente consiste en la abstracción de la materia, y la acción de los agentes naturales en imprimir las formas en la materia. Por lo cual, de semejante acción y pasión que se halla en el alma no se sigue que el alma esté compuesta de materia y forma.

3. Ad tertium dicendum quod forma aliqua non solum comparatur ad ipsum esse ut potentia ad actum, sed etiam nihil prohibet unam formam comparari ad aliam ut potentia ad actum, sicut diaphanum ad lumen et humorem ad calorem. Unde si diaphanitas esset forma separata per se subsistens, non solum esset susceptiva ipsius esse, sed etiam luminis. Et similiter nihil prohibet formas subsistentes, quae sunt angeli et animae, non solum esse susceptivas ipsius esse, sed etiam aliarum perfectionum. Sed tamen quanto huiusmodi formae subsistentes perfectiores fuerint, tanto paucioribus participant ad sui perfectionem, utpote in essentia suae naturae plus perfectionis habentes.

4. Ad quartum dicendum quod licet animae humanae sint formae tantum, sunt tamen formae individuatae in corporibus, et multiplicatae secundum multitudinem corporum. Unde nihil prohibet quin aliqua accidentia consequantur eas secundum quod sunt individuatae, quae non consequuntur totam speciem.

5. Ad quintum dicendum quod passio quae est in anima quae attribuitur intellectui possibili non est de genere passionum quae attribuuntur materiae, sed aequivoce dicitur passio utrobique, ut patet per Philosophum in III De anima, cum passio intellectus possibilis consistat in receptione secundum quod recipit aliquid immaterialiter. Et similiter, actio intellectus agentis non est eiusdem modi cum actione formarum materialium, nam actio intellectus agentis consistit in abstrahendo a materia, actio vero agentium naturalium in imprimendo formas in materia. Unde ex huiusmodi actione et passione quae invenitur in anima non sequitur quod anima sit composita ex materia et forma.

---

[158] ARISTÓTELES, *De anima* III 5 (429a29-b4); cf. SANTO TOMÁS, *In De anima* III c.5 lect.X n.745.

6. Al sexto hay que decir que recibir y ser sujeto y otras cosas por el estilo corresponde de distinto modo al alma que a la materia prima. Por lo cual no se sigue que las propiedades de la materia se hallen en el alma.

7. Al séptimo hay que decir que aunque el fuego del infierno por el que padece el alma sea material y corporal, sin embargo, el alma no padece por él materialmente, es decir, al modo de los cuerpos materiales, sino que padece por él una aflicción espiritual, en cuanto es un instrumento de la justicia divina que juzga.

8. Al octavo hay que decir que la acción del generante se termina en el compuesto de materia y forma, porque el generante natural no genera sino de la materia, mientras que la acción del que crea no depende de la materia. Por lo cual no es necesario que la acción del creante se termine en un compuesto de materia y forma.

9. Al noveno hay que decir que aquellas cosas que son formas subsistentes, para ser uno y ente, no requieren una causa formal, por ser ellas formas. No obstante, tienen una causa agente exterior, que les da el ser.

10. Al décimo hay que decir que el agente reduce algo de la potencia al acto por el movimiento. El agente, en cambio, sin movimiento no reduce de la potencia al acto, sino que hace ser en acto aquello que según la naturaleza está en potencia para ser. Y tal agente es el que crea.

11. Al undécimo hay que decir que al entendimiento *hileal*, esto es, material, le llaman algunos entendimiento posible, no porque sea una forma material, sino porque tiene semejanza con la materia, en cuanto está en potencia para las formas inteligibles, como la materia para las formas sensibles.

12. Al duodécimo hay que decir que aunque el alma no sea acto puro ni potencia pura, sin embargo, no se sigue que esté compuesta de materia y forma, como es evidente por lo dicho.

6. Ad sextum dicendum quod recipere et subici et alia huiusmodi alio modo competunt animae quam materiae primae. Unde non sequitur quod proprietates materiae in anima inveniantur.

7. Ad septimum dicendum quod licet ignis inferni a quo anima patitur sit materialis et corporalis, non tamen anima patitur ab ipso materialiter, per modum scilicet corporum materialium, sed patitur ab eo afflictionem spiritualem, secundum quod est instrumentum divinae iustitiae iudicantis.

8. Ad octavum dicendum quod actio generantis terminatur ad compositum ex materia et forma, quia generans naturale non nisi ex materia generat; actio vero creantis non est ex materia; unde non oportet quod actio creantis terminetur ad compositum ex materia et forma.

9. Ad nonum dicendum quod ea quae sunt formae subsistentes, ad hoc quod sint unum et ens, non requirunt causam formalem, quia ipsae sunt formae. Habent tamen causam exteriorem agentem quae dat eis esse.

10. Ad decimum dicendum quod agens per motum reducit aliquid de potentia in actum. Agens autem sine motu non reducit de potentia in actum, sed facit esse actu id quod secundum naturam est in potentia ad esse. Et huiusmodi agens est creans.

11. Ad undecimum dicendum quod intellectus ylealis, idest materialis, nominatur a quibusdam intellectus possibilis, non quia sit forma materialis, sed quia habet similitudinem cum materia, in quantum est in potentia ad formas intelligibiles sicut materia ad formas sensibiles.

12. Ad duodecimum dicendum quod licet anima non sit actus purus nec potentia pura, non tamen sequitur quod sit composita ex materia et forma, ut ex dictis manifestum est.

13. Al decimotercero hay que decir que el alma no se individualiza por la materia de la que está hecha, sino según la relación a la materia en la que se halla, y cómo pueda ser esto está claro en las cuestiones precedentes.

14. Al decimocuarto hay que decir que el alma sensitiva no padece por los sensibles, sino el compuesto. Pues el sentir, que es un cierto padecer, no es solamente del alma, sino de un órgano animado.

15. Al decimoquinto hay que decir que el alma no está propiamente en un género como si fuera especie, sino como parte de la especie humana. Por lo cual no se sigue que esté compuesta de materia y forma.

16. Al decimosexto hay que decir que la intelectualidad no conviene a muchos como una forma de la especie distribuida a muchos según la división de la materia, ya que es una forma inmaterial; sino que más bien se diversifica por la diversidad de formas, ya sean formas diferentes en la especie, como el hombre y el ángel, ya sean diferentes en el número solo, como las almas de los diversos hombres.

17. Al decimoséptimo hay que decir que el alma y los ángeles se dicen mudables en cuanto pueden cambiarse según la elección. Esta mutación es ciertamente de operación a operación, y para tal mutación no se requiere materia, sino para las mutaciones naturales, que son de forma a forma o de lugar a lugar.

13. Ad tertium decimum dicendum quod anima non individuatur per materiam ex qua sit, sed secundum habitudinem ad materiam in qua est; quod qualiter possit esse in precedentibus quaestionibus manifestum est.

14. Ad quartum decimum dicendum quod anima sensitiva non patitur a sensibilibus, sed coniunctum. Sentire enim, quod est pati quoddam, non est animae tantum, sed organi animati.

15. Ad quintum decimum dicendum quod anima proprie non est in genere quasi species, sed sicut pars speciei humanae. Unde non sequitur quod sit ex materia et forma composita.

16. Ad sextum decimum dicendum quod intellectualitas non convenit multis sicut una forma speciei distributa in multos secundum divisionem materiae, cum sit forma immaterialis; sed magis diversificatur per diversitatem formarum, sive formae sint differentes specie, sicut homo et angelus, sive sint differentes numero solo, sicut animae diversorum hominum.

17. Ad septimum decimum dicendum quod anima et angeli dicuntur spiritus mutabiles prout possunt mutari secundum electionem; quae quidem mutatio est de operatione in operationem, ad quam mutationem non requiritur materia, sed ad mutationes naturales, quae sunt de forma ad formam vel de loco ad locum.

Cuestión 7

¿Difieren específicamente el ángel y el alma? [159]

Argumentos por los que parece que el ángel y el alma no difieren específicamente.

1. En efecto, aquellas cosas que tienen la misma operación propia y natural son las mismas según la especie, porque la naturaleza de una cosa se conoce por la operación. Ahora bien, el alma y el ángel tienen la misma operación propia y natural, a saber, el entender. Luego el alma y el ángel son de la misma especie.

2. Pero podría decirse que el entender del alma es con discurso, mientras que el entender del ángel es sin discurso. Y en este sentido no es la misma operación según la especie del alma y del ángel. —En contra está que el principio de diversas operaciones según la especie no es la misma potencia. Pero nosotros por la misma potencia, es decir, por el entendimiento posible, unas cosas las entendemos sin discurso, es decir, los primeros principios, y otras con discurso, a saber, las conclusiones. Luego entender con discurso y sin discurso no diversifican la especie.

3. Entender con discurso y sin discurso parecen diferir como estar en movimiento y estar en reposo, pues el discurso es cierto movimiento del entendimiento de una cosa a otra. Pero estar en movimiento y en reposo no diversifican la especie, pues el movimiento se reduce a aquel género en el cual hay término del movimiento, como dice el Comentador en III *Physicorum* [160], por lo cual el Filósofo dice allí mismo [161] que hay tantas especies de movimiento cuantas son las especies del ente, es decir,

Quaestio septima

Septimo quaeritur utrum angelus et anima differant specie. Et videtur quod non. Quorum enim est eadem operatio propria et naturalis, illa sunt eadem secundum speciem, quia per operationem natura rei cognoscitur. Sed animae et angeli est eadem operatio propria et naturalis, scilicet intelligere. Ergo anima et angelus sunt eiusdem speciei.

2. Sed dicebat quod intelligere animae est cum discursu, intelligere vero angeli sine discursu: et sic non est eadem operatio secundum speciem animae et angeli. —Sed contra. Diversarum operationum secundum speciem non est eadem potentia principium. Sed nos per eamdem potentiam, scilicet per intellectum possibilem, intelligimus quaedam sine discursu, scilicet prima principia, quaedam vero cum discursu, scilicet conclusiones. Ergo intelligere cum discursu et sine discursu non diversificant speciem.

3. Praeterea. Intelligere cum discursu et sine discursu videntur differre sicut esse in motu et esse in quiete, nam discursus est quidam motus intellectus de uno in aliud. Sed esse in motu et quiete non diversificant speciem, nam motus reducitur ad illud genus in quo est terminus motus, ut dicit Commentator in III Physicorum; unde Philosophus ibidem dicit quod tot sunt species motus, quot sunt species entis, scilicet

---

[159] Lugares paralelos: *In Sent.* II d.3 q.1 a.6; d.17 q.2 a.2 ad 5; *Cont. Gent.* II c.94-95; *De potentia* q.3 a.10; *Summa* 1 q.75 a.7.

[160] Averroes, *In Phys.* III 4.

[161] Aristóteles, *Phys.* III 1 (201a8-9); cf. Santo Tomás, *In Phys.* III c.1 lect.I n.282.

del que termina el movimiento. Luego entender con discurso y sin discurso no difieren según la especie.

4. Como los ángeles entienden las cosas en el Verbo, así también las almas de los bienaventurados. Pero el conocimiento que hay en el Verbo es sin discurso. Por lo cual dice Agustín en XIV *De Trinitate*[162] que en la patria no habrá pensamientos discursivos. Luego el alma no difiere por el entender con discurso y sin discurso.

5. No todos los ángeles convienen en la especie, como opinan muchos, y, sin embargo, todos los ángeles entienden sin discurso. Luego entender con discurso y sin discurso no causa diversidad de especie en las sustancias intelectuales.

6. Pero podría decirse que también entre los ángeles unos entienden más perfectamente que otros. —En contra está que lo más y lo menos no diversifican la especie. Pero entender más perfectamente y menos perfectamente no difieren sino por más y menos. Luego los ángeles no difieren en especie por el hecho de entender perfectamente o menos perfectamente.

7. Todas las almas humanas son de la misma especie. No obstante, no todas entienden igualmente. Luego no hay diferencia de especie en las sustancias intelectuales por el hecho de entender más perfectamente o menos perfectamente.

8. Se dice que el alma humana entiende discurriendo, porque entiende de la causa por el efecto y viceversa. Pero esto también conviene a los ángeles. En efecto, se dice en el libro *De causis*[163] que la inteligencia entiende lo

erminantis motum. Ergo nec intelligere cum discursu et sine discursu differunt secundum speciem.

4. Praeterea. Sicut angeli intelligunt res in Verbo, ita et animae beatorum. Sed cognitio quae est in Verbo est sine discursu; unde Augustinus dicit, in XIV De Trinitate, quod in patria non erunt cogitationes volubiles. Non ergo differt anima ab angelo per intelligere cum discursu et sine discursu.

5. Praeterea. Non omnes angeli conveniunt in specie, ut a multis ponitur; et tamen omnes angeli intelligunt sine discursu. Non ergo intelligere cum discursu et sine discursu facit diversitatem speciei in substantiis intellectualibus.

6. Sed dicebat quod etiam angelorum perfectius alii aliis intelligunt. —Sed contra. Magis et minus non diversificant speciem. Sed intelligere perfectius et minus perfecte non differunt nisi per magis et minus. Ergo angeli non differunt specie per hoc quod perfecte vel minus perfecte intelligunt.

7. Praeterea. Omnes animae humanae sunt eiusdem speciei. Non tamen omnes aequaliter intelligunt. Non ergo est differentia speciei in substantiis intellectualibus per hoc quod est perfectius vel minus perfecte intelligere.

8. Praeterea. Anima humana dicitur intelligere discurrendo per hoc quod intelligit causam per effectum et e converso. Sed hoc etiam convenit angelis. Dicitur

---

[162] AGUSTÍN, *De Trinitate* XV, XVI 26 (CCSL 50-A p.501 u.26-28; ML 42,1079). La razón de la distinción de los ángeles era una cuestión que ya se disputaba antiguamente, existiendo diversas posiciones sobre este tema. Santo Tomás sostenía que en las sustancias incorpóreas no puede haber diversidad numérica sin diversidad de especie.

[163] *Liber De causis* VII, ed. Bardenhewer, 170, 25-27. Este famoso libro, que tuvo gran influencia en la Edad Media y que algunos atribuyeron a Aristóteles, es, según opinión bastante generalizada, un compendio de la obra titulada *Elementatio theologica,* escrita por el neoplatónico y hábil dialéctico Proclo de Bizancio (412-485), en cuyo complicado sistema doctrinal introdujo nuevas tríadas y sutiles subdivisiones. A juicio de Santo Tomás el autor del libro *De causis* debió de ser un filósofo árabe (cf. SANTO TOMÁS, *In librum De causis* lect.I n.9); algunos, en cambio, lo atribuyen a un judío llamado David. Ante la dificultad de precisar el nombre del verdadero autor, en el presente trabajo citamos la obra como anónima.

que está por encima de sí, porque es causada por aquello, y entiende lo que está por debajo de sí, porque es causa de ello. Luego el ángel no difiere del alma por el hecho de que hay un entender con discurso y sin discurso.

9. Todas las cosas que se perfeccionan por las mismas perfecciones parecen ser las mismas según la especie, pues el acto propio se hace en la potencia propia. Pero el ángel y el alma se perfeccionan por las mismas perfecciones, es decir, por la gracia, la gloria y la caridad. Luego son de la misma especie.

10. A lo que corresponde el mismo fin, parece corresponder la misma especie, pues cada cosa se ordena al fin por su forma, que es el principio de la especie. Pero al ángel y al alma corresponde el mismo fin, a saber, la bienaventuranza eterna, como se evidencia por lo que se dice en Mt 22,30, que los hijos de la resurrección *serán como ángeles en el cielo*. Y Gregorio [164] dice que las almas son admitidas al rango de los ángeles. Luego el ángel y el alma son de la misma especie.

11. Si el ángel y el alma difieren en la especie, es necesario que el ángel sea superior al alma en el orden de la naturaleza: y así será intermedio entre el alma y Dios. Pero entre nuestra mente y Dios no hay un medio, como dice Agustín [165]. Luego el ángel y el alma no difieren específicamente.

12. La impresión de la misma imagen en diversas cosas no diversifica la especie. En efecto, la imagen del círculo en el oro y en la plata es de la misma especie. Pero tanto en el alma como en el ángel se halla la imagen de Dios. Luego el ángel y el alma no difieren específicamente.

13. Los que tienen la misma definición tienen la misma especie. Es así que la definición del ángel conviene al alma. Pues dice el Damasceno que *el ángel es una sustancia incorpórea, siempre móvil, de libre albedrío,*

enim in libro De causis quod intelligentia intelligit quod est supra se quia est causata ab eo, et intelligit quod est sub se quia est causa eius. Ergo non differt angelus ab anima per hoc quod est intelligere cum discursu et sine discursu.

9. Praeterea. Quecumque perficiuntur eisdem perfectionibus videntur esse eadem secundum speciem, nam proprius actus in propria potentia fit. Sed angelus et anima perficiuntur eisdem perfectionibus, scilicet gratia, gloria et caritate. Ergo sunt eiusdem speciei.

10. Praeterea. Quorum est idem finis videtur esse eadem species, nam unumquodque ordinatur ad finem per suam formam, quae est principium speciei. Sed angeli et animae est idem finis, scilicet beatitudo aeterna, ut patet per id quod dicitur Matth. XXII, quod filii resurrectionis erunt sicut angeli in caelo; et Gregorius dicit quod animae assumuntur ad ordines angelorum. Ergo angelus et anima sunt eiusdem speciei.

11. Praeterea. Si angelus et anima specie differunt, oportet quod angelus sit superior anima in ordine naturae: et sic erit medius inter animam et Deum. Sed inter mentem nostram et Deum non est medium, ut dicit Augustinus. Ergo angelus et anima non differunt specie.

12. Praeterea. Impressio eiusdem imaginis in diversis non diversificat speciem. Imago enim circuli in auro et in argento est eiusdem speciei. Sed tam in anima quam in angelo est imago Dei. Ergo angelus et anima non differunt specie.

13. Praeterea. Quorum est eadem diffinitio est eadem species. Sed diffinitio angeli convenit animae. Dicit enim Damascenus quod «angelus est substantia incorporea, semper mobilis, arbitrio libera, Deo ministrans, gratia, non natura, immor-

---

[164] GREGORIO M., *Homil. In Evangelium* II 34 (ML 76,1252).

[165] Cf. AGUSTÍN, *De utilitate credendi* XV 33 (CSEL 25 p.40 u.18-19; ML 42,82).

que sirve a Dios, que recibe la inmortalidad por gracia, no por la naturaleza[166]. Ahora bien, todo esto conviene al alma humana. Luego el alma y el ángel son de la misma especie.

14. Todas las cosas que convienen en la última diferencia son de la misma especie, porque la última diferencia es constitutiva de la especie. Pero el ángel y el alma convienen en la última diferencia, es decir, en lo que es el ser intelectual, que es necesario que sea la última diferencia, ya que no hay nada más noble en la naturaleza del ángel o del alma, pues siempre la última diferencia es completísima. Luego el ángel y el alma no difieren específicamente.

15. Aquellas cosas que no están en una especie no pueden diferir en la especie. Pero el alma no está en una especie, sino más bien es parte de una especie. Luego no puede diferir del ángel en la especie.

16. La definición propiamente corresponde a la especie. Por tanto, las cosas que no son definibles, no parecen estar en una especie. Pero el ángel y el alma no son definibles, puesto que no están compuestos de materia y forma, como se ha demostrado más arriba. En efecto, en toda definición hay algo como materia y algo como forma, según se evidencia por el Filósofo en VIII *Metaphysicae*[167], donde dice él que si las especies de las cosas se hallaran sin materia, como afirmó Platón, no serían definibles. Luego el ángel y el alma no pueden decirse propiamente que difieren específicamente.

17. Toda especie consta de género y diferencia. Pero el género y la diferencia tienen diverso fundamento, como el género del hombre, que es *animal,* se funda en la naturaleza sensitiva, y su diferencia, que es *racional,* en la naturaleza intelectiva. En cambio, en el ángel y el alma no hay algunas cosas diversas sobre las cuales puedan fundarse el género y la diferencia, pues la esencia de ellos es una forma simple, y su ser no puede

talitatem suscipiens». Hec autem omnia animae humanae conveniunt. Ergo anima et angelus sunt eiusdem speciei.

14. Praeterea. Quaecumque conveniunt in ultima differentia sunt eiusdem speciei, quia ultima differentia est constitutiva speciei. Sed angelus et anima conveniunt in ultima differentia, in hoc, scilicet, quod est intellectuale esse, quod oportet esse ultimam differentiam, cum nihil sit nobilius in natura angeli vel animae: semper enim ultima differentia est completissima. Ergo angelus et anima non differunt specie.

15. Praeterea. Ea quae non sunt in specie non possunt specie differre. Sed anima non est in specie, sed magis est pars speciei. Ergo non potest specie differre ab angelo.

16. Praeterea. Diffinitio proprie competit speciei. Ea ergo quae non sunt diffinibilia, non videntur esse in specie. Sed angelus et anima non sunt diffinibilia, cum non sint composita ex materia et forma, ut supra ostensum est: in omni enim diffinitione est aliquid ut materia et aliquid ut forma, ut patet per Philosophum in VIII Methaphysicae, ubi ipse dicit quod si species rerum essent sine materiis, ut Plato posuit, non essent diffinibiles. Ergo angelus et anima non possunt proprie dici specie differre.

17. Praeterea. Omnis species constat ex genere et differentia. Genus autem et differentia in diversis fundantur, sicut genus hominis, quod est animal, in natura sensitiva; differentia eius, quae est rationale, in natura intellectiva. In angelo autem et anima non sunt aliqua diversa supra quae genus et differentia fundari possint: essentia enim eorum est forma simplex; esse vero eorum nec genus nec differentia

---

[166] J. Damasceno, *De fide orthodoxa* II 3 (MG 94,865).

[167] Aristóteles, *Metaph.* VIII 6 (1043b23-32); cf. Santo Tomás, *In Metaph.* c.6 lect.V n.1758, 1761.

ser ni género ni diferencia. El Filósofo, en efecto, prueba en III *Metaphysicae*[168] que el ente no es género ni diferencia. Luego el ángel y el alma no tienen género y diferencia, y así no pueden diferir específicamente.

18. Todas las cosas que difieren en la especie, difieren por diferencias contrarias. Pero en las sustancias inmateriales no hay ninguna contrariedad, porque la contrariedad es el principio de la corrupción. Luego el ángel y el alma no difieren específicamente.

19. El ángel y el alma parecen diferir principalmente porque el ángel no se une a un cuerpo, mientras que el alma sí. Pero esto no puede hacer que el alma difiera del ángel en la especie, pues el cuerpo se compara al alma como la materia, y la materia no da la especie a la forma, sino más bien al contrario. Por consiguiente, el ángel y el alma no difieren en la especie de ningún modo.

EN CONTRA está que las cosas que no difieren en la especie, tampoco difieren numéricamente, sino por la materia. Pero el ángel y el alma no tienen materia, como es evidente por la cuestión anterior. Luego si el ángel y el alma no difieren en la especie, tampoco numéricamente, lo cual es manifiestamente falso. Por consiguiente, se concluye que difieren específicamente.

SOLUCIÓN. Hay que decir que algunos afirman que el alma humana y el ángel son de la misma especie. Y parece que fue Orígenes[169] el primero que opinó así. Pues queriendo evitar los errores de los antiguos herejes, que atribuían la diversidad de las cosas a diversos principios introduciendo la diversidad del bien y del mal, afirmó que la diversidad de todas las cosas procedía del libre albedrío. Dijo, en efecto, que Dios desde el principio hizo todas las criaturas iguales, esto es, racionales, de las cuales unas,

esse potest - Philosophus enim probat, in III Methaphysicae, quod ens nec est genus nec differentia. Ergo angelus et anima non habent genus et differentiam, et ita non possunt specie differre.

18. Praeterea. Quaecumque differunt specie, differunt per differentias contrarias. Sed in substantiis immaterialibus non est aliqua contrarietas, quia contrarietas est principium corruptionis. Ergo angelus et anima non differunt specie.

19. Praeterea. Angelus et anima praecipue differre videntur per hoc quod angelus non unitur corpori, anima vero unitur. Sed hoc non potest facere animam differre specie ab angelo: corpus enim comparatur ad animam ut materia; materia vero non dat speciem formae, sed magis e converso. Nullo igitur modo angelus et anima differunt specie.

SED CONTRA. Ea quae non differunt specie, etiam numero non differunt nisi per materiam. Sed angelus et anima non habent materiam, ut ex superiori quaestione manifestum est. Ergo si angelus et anima non differunt specie, nec numero differunt; quod patet esse falsum. Relinquitur igitur quod differant specie.

RESPONSIO. Dicendum quod quidam dicunt animam humanam et angelus esse eiusdem speciei. Et hoc videtur primo posuisse Origenes. Volens enim vitare antiquorum haereticorum errores, qui diversitatem rerum diversis attribuebant principiis, diversitatem boni et mali introducentes, posuit omnium rerum diversitatem ex libero arbitrio processisse. Dixit enim quod Deus a principio fecit omnes creaturas aequales, rationales scilicet, quarum quaedam, Deo adherentes, in melius profecerunt se-

[168] Ibid., III 3 (998b22-27); cf. SANTO TOMÁS, ibid., III c.3 lect.VIII n.432-433.
[169] ORÍGENES, *De principiis* II 8 (MG 11,220).

adhiriéndose a Dios, mejoraron su estado según la proporción de su adhesión a Dios; mientras que otras, alejándose de Dios por el libre albedrío, se hicieron peores según la medida de su apartamiento de Dios. Y de este modo algunas de ellas fueron unidas a los cuerpos celestes, otras a los cuerpos humanos y otras se pervirtieron hasta la maldad de los demonios, no obstante que todas eran uniformes desde el principio de su creación. Pero en cuanto puede verse por su posición, Orígenes [170] se fijó en el bien de las criaturas individuales, dejando a un lado la consideración del todo. Sin embargo, el artífice sabio en la disposición de las partes no tiene en cuenta el solo bien de esta o aquella parte, sino mucho más el bien del todo. De ahí que el constructor no hace igualmente preciosas todas las partes de una casa, sino más o menos según lo que conviene a la buena disposición de la casa. Y de modo semejante en el cuerpo del animal no todas las partes tienen la claridad del ojo, porque sería un animal imperfecto; sino que hay diversidad en las partes del animal para que éste pueda ser perfecto. De este modo también Dios, según su sabiduría no produjo todas las cosas iguales, pues así sería un universo imperfecto, al que faltarían muchos grados de entes. Así pues, buscar en la operación de Dios por qué hizo una criatura mejor que otra, es semejante a buscar por qué un artífice en su obra dispuso diversidad de partes.

Descartada, pues, esta razón de Orígenes, hay algunos que modifican su opinión diciendo que todas las sustancias intelectuales son de la misma especie pero por otras razones, que se han mencionado en las objeciones. Mas tal posición parece ser imposible. Porque si el ángel y el alma no se componen de materia y forma, sino que son formas solamente, es necesario que la diferencia por la que los ángeles se distinguen entre sí, o incluso del alma, sea una diferencia formal, a no ser que quizá se supusiera

cundum modum adhesionis ad Deum; quaedam vero, a Deo per liberum arbitrium recedentes, in deterius ceciderunt secundum quantitatem recessus a Deo. Et sic quaedam earum sunt incorporatae corporibus caelestibus, quaedam vero corporibus humanis, quaedam vero usque ad malignitatem demonum perversae sunt, cum tamen ex suae creationis principio essent omnes uniformes. Sed quantum ex eius positione videri potest, Origenes attendit ad singularum creaturarum bonum, praetermissa consideratione totius. Sapiens tamen artifex in dispositione partium non considerat solum bonum huius partis aut illius, sed multo magis bonum totius. Unde aedificator non facit omnes partes domus aeque pretiosas, sed magis et minus, secundum quod congruit ad bonam dispositionem domus. Et similiter in corpore animalis non omnes partes habent oculi claritatem, quia esset animal imperfectum; sed est diversitas in partibus animalis ut animal possit esse perfectum. Ita etiam Deus secundum suam sapientiam non omnia produxit equalia: sic enim imperfectum esset universum, cui multi gradus entium deessent. Simile igitur est quaerere in operatione Dei quare unam creaturam fecerit alia meliorem, sicut quaeretur quare artifex in suo artificio partium diversitatem instituit.

Hac igitur Origenis ratione remota, sunt aliqui eius positionem mutantes dicendo omnes intellectuales substantias esse eiusdem speciei propter alias tamen rationes, quae in obiciendo sunt tactae. Sed ipsa positio videtur esse impossibilis. Si enim angelus et anima ex materia et forma non componuntur, sed sunt formae tantum, ut in praecedenti quaestione dictum est, oportet quod differentia qua angeli ad invicem distinguuntur, vel etiam ab anima, sit differentia formalis; nisi forte poneretur quod

[170] Ibid., I 8 (MG 11,179).

que los ángeles también estaban unidos a los cuerpos como las almas, para que por la relación a los cuerpos pudiera haber en aquéllos una diferencia material, como también se dijo de los animales más arriba. Pero esto no se afirma comúnmente, y si se afirmase no serviría para esta opinión, porque es manifiesto que aquellos cuerpos diferirían en especie de los cuerpos humanos a los que se unen las almas, y los cuerpos diversos según la especie es necesario que tengan perfecciones diversas según la especie. Así pues, descartado que los ángeles sean formas de los cuerpos, si no están compuestos de materia y forma, no queda sino una diferencia formal de los ángeles entre sí o con respecto al alma.

Mas si alguien supone que los ángeles y el alma están compuestos de materia y forma, aún no puede sostenerse esta opinión. Porque si tanto en los ángeles como en el alma hay materia de suyo una, como es una la materia de todos los cuerpos inferiores, diversificada sólo por las formas, será necesario también que la división de aquella materia única y común sea el principio de la distinción de los ángeles entre sí y del alma. Pero siendo de la razón de la materia que de suyo carezca de toda forma, no podrá entenderse la división de la materia antes de la recepción de la forma, que se multiplica según la división de la materia, sino por las dimensiones cuantitativas. Por lo cual dice el Filósofo en I *Physicorum*[171] que, sustraída la cantidad, la sustancia permanece indivisible. Ahora bien, las cosas que se componen de materia sujeta a dimensión son cuerpos, y no solamente cosas unidas a un cuerpo. Así pues, los ángeles y las almas son cuerpos, lo que ninguno en su sano juicio ha dicho, sobre todo habiéndose probado que el entender no puede ser acto de ningún cuerpo. Y si la materia de los ángeles y del alma no es única y común, sino de diversos órdenes, esto no es posible sino en cuanto se ordena a diversas

angeli etiam essent uniti corporibus sicut et animae, ut ex habitudine ad corpora differentia materialis in eis esse posset, sicut et de animabus supra dictum est. Sed hoc non ponitur communiter, et si poneretur non proficeret ad hanc positionem: quia manifestum est quod illa corpora specie differrent ab humanis corporibus quibus animae uniuntur; et diversorum corporum secundum speciem, diversas perfectiones secundum speciem esse oportet. Hoc igitur remoto quod angeli sint formae corporum, si non sint compositi ex materia et forma non remanet angelorum ad invicem vel ad animam differentia nisi formalis. Formalis autem differentia speciem variat, nam forma est quae dat speciem rei. Et sic relinquitur quod non solum angeli ab anima, sed ipsi etiam ab invicem specie differant.

Si quis autem ponat quod angeli et anima sint ex materia et forma compositi, adhuc haec opinio stare non potest. Si enim tam in angelis quam in anima sit materia de se una, sicut omnium corporum inferiorum est materia una, diversificata tantum per formas, oportebit etiam quod divisio illius materiae unius et communis sit principium distinctionis angelorum ab invicem et ab anima. Cum autem de ratione materiae sit quod de se careat omni forma, non poterit intelligi divisio materiae ante receptionem formae, quae secundum materiae divisionem multiplicatur, nisi per dimensiones quantitativas. Unde Philosophus dicit in I Physicorum, quod subtracta quantitate substantia remanet indivisibilis. Quae autem componuntur ex materia dimensioni subiecta sunt corpora, et non solum corpori unita. Sic igitur angeli et animae sunt corpora, quod nullus sanae mentis dixit, presertim cum probatum sit quod intelligere non possit esse actus corporis ullius. Si vero materia angelorum et animae non sit una et communis, sed diversorum ordinum, hoc non potest esse nisi secun-

[171] ARISTÓTELES, *Phys.* I 2 (185a32-b5); cf. SANTO TOMÁS, *In Physic.* I c.2 lect.III n.23.

formas, como se afirma que no hay una materia común para los cuerpos celestes y los inferiores. Y en este sentido tal diferencia de materia constituye una especie diversa. Por lo cual parece imposible que los ángeles y las almas sean de una especie.

Mas queda por considerar a título de qué difieren de especie. Es necesario que nosotros lleguemos al conocimiento de las sustancias intelectuales por la consideración de las sustancias materiales. Pero en las sustancias materiales el grado diverso de la perfección de la naturaleza estableció la diversidad de especie. Y esto, en verdad, se evidencia fácilmente si uno examina los géneros de las sustancias materiales: pues es manifiesto que los cuerpos compuestos sobrepasan a los elementos en el orden de perfección; las plantas a los cuerpos minerales; y los animales a las plantas. Y en cada género se halla diversidad de especies según el grado de perfección natural, porque en los elementos la tierra es el ínfimo, mientras que el fuego es el más noble. Y de manera semejante en los minerales se ve a la naturaleza progresar gradualmente por diversas especies hasta la especie del oro; en las plantas hasta la especie de los árboles perfectos; y en los animales hasta la especie del hombre. Hay, sin embargo, algunos animales que se hallan muy próximos a las plantas, como los que no se mueven, que solamente tienen el tacto [172]. Y de modo similar algunas plantas se hallan cercanas a las cosas inanimadas, como aparece claro por el Filósofo en el libro *De vegetalibus* [173]. Y por esto dice el Filósofo en VIII *Metaphysicae* [174] que las especies de las cosas naturales son como las especies de los números, en los que añadiendo o sustrayendo una unidad varía la especie. Así

dum ordinem ad formas diversas, sicut ponitur quod corporum caelestium et inferiorum non sit una materia communis. Et sic talis differentia materiae speciem faciet diversam. Unde impossibile videtur quod angeli et animae sint unius speciei.

Secundum autem quid specie differant, considerandum restat. Oportet autem nos in cognitionem substantiarum intellectualium per considerationem substantiarum materialium pervenire. In substantiis autem materialibus diversus gradus perfectionis naturae diversitatem speciei instituit. Et hoc quidem facile patet si quis ipsa genera materialium substantiarum consideret: manifestum est enim quod corpora mixta supergrediuntur ordine perfectionis elementa; plantae autem corpora mineralia; et animalia, plantas. Et in singulis generibus, secundum gradum perfectionis naturalis, diversitas specierum invenitur: nam in elementis terra est infimum, ignis vero nobilissimum; similiter autem in mineralibus gradatim natura invenitur per diversas species proficere usque ad speciem auri; in plantis autem usque ad speciem arborum perfectarum; et in animalibus usque ad speciem hominis; cum tamen quaedam animalia sint plantis propinquissima, ut immobilia, quae habent solum tactum, et similiter plantarum quaedam sunt inanimatis propinquae, ut patet per Philosophum in libro De vegetabilibus. Et propter hoc Philosophus dicit, in VIII Methaphysicae, quod species rerum naturalium sunt sicut species numerorum, in quibus unitas addi-

---

[172] El tacto se considera como el sentido más fundamental y, por eso, se encuentra en los animales inferiores, que carecen de los demás sentidos. Aunque falten los demás sentidos, si el animal conserva el tacto puede seguir viviendo, pero sin él no puede vivir.

[173] NICOLAUS DAMASCENUS, *De plantis* I 18 (ed. Drossart Lulofs-Poortman, p.519). Santo Tomás atribuyó este libro primeramente a Aristóteles, pero después de leer el comentario de Alejandro a *In De sensu,* comenzó a atribuírselo a Teofrasto. Cf. *Quaestiones Disputatae*, ed. Leonina, p.59, n.270-272.

[174] ARISTÓTELES, *Metaph.* VIII 2 (1043b33-1044a2); cf. SANTO TOMÁS, *In Metaph.* VIII c.3 lect.III n.1724, 1727.

pues, también en las sustancias inmateriales el diverso grado de perfección natural produce la diferencia de la especie.

Pero hay algo que diferencia a las sustancias materiales de las inmateriales. Efectivamente, dondequiera que hay diversidad de grados, es necesario que los grados se consideren en orden a un solo principio. Así pues, en las sustancias materiales se consideran los grados diversos que diversifican la especie en orden a un primer principio, que es la materia. Y de ahí resulta que las primeras especies son más imperfectas, y las posteriores más perfectas, poseyendo algo añadido con respecto a las primeras, como los cuerpos compuestos tienen una especie más perfecta que las especies de los elementos, puesto que tienen en sí todo lo que tienen los elementos y algo más, y es semejante la composición de las plantas con los cuerpos minerales, y la de los animales con las plantas.

En cambio, en las sustancias inmateriales el orden de los grados se considera no ciertamente según la comparación con la materia, que no tienen, sino según la comparación con el primer agente, que debe ser perfectísimo. Y por eso, la primera especie es en ellos más perfecta que la segunda, puesto que es más semejante al agente primero, y la segunda es menor que la perfección de la primera, y así sucesivamente hasta la última de ellas. Por lo cual, cuanto más próxima al agente primero fuere una sustancia inmaterial, tanto más perfecta tiene su bondad en su simple naturaleza, y necesita menos de las formas inherentes para su plena realización. Y esto se produce gradualmente hasta el alma humana, que en aquéllas tiene el último grado, como la materia prima en el género de las cosas sensibles. Por lo cual, en su naturaleza no tiene las perfecciones inteligibles, sino que está en potencia para las cosas inteligibles, adquiriéndolas por las potencias sensitivas de las cosas exteriores. Y siendo la

ta vel subtracta speciem variat. Ita igitur et in substantiis immaterialibus diversus gradus perfectionis naturae facit differentiam speciei.

Sed quantum ad aliquid differenter se habet in substantiis materialibus et immaterialibus. Ubicumque enim est diversitas graduum, oportet quod gradus considerentur per ordinem ad aliquod principium unum. In substantiis igitur materialibus attenduntur diversi gradus speciem diversificantes in ordine ad primum principium, quod est materia. Et inde est quod primae species sunt imperfectiores, posteriores vero perfectiores, et per additionem se habentes ad primas: sicut mixta corpora habent speciem perfectiorem quam sint species elementorum, utpote habentia in se quicquid habent elementa et adhuc amplius; et similis est comparatio plantarum ad corpora mineralia et animalium ad plantas.

In substantiis vero immaterialibus ordo graduum diversarum specierum attenditur non quidem secundum comparationem ad materiam, quam non habent, sed secundum comparationem ad primum agens, quod oportet esse perfectissimum. Et ideo prima species in eis est perfectior secunda, utpote similior primo agenti; et secunda diminuitur a perfectione primae, et sic deinceps usque ad ultimam earum. Summa autem perfectio primi agentis in hoc consistit, quod in uno simplici habet omnimodam bonitatem et perfectionem. Unde quanto aliqua substantia immaterialis fuerit primo agenti propinquior, tanto in sua natura simplici perfectiorem habet suam bonitatem, et minus indiget inhaerentibus formis ad sui completionem. Et hoc quidem gradatim producitur usque ad animam humanam, quae in eis tenet ultimum gradum, sicut materia prima in genere rerum sensibilium. Unde in sui natura non habet perfectiones intelligibiles, sed est in potentia ad intelligibilia, sicut materia prima ad formas sensibiles; unde ad propriam operationem indiget ut fiat in actu formarum intelligibilium, acquirendo eas per sensitivas potentias a rebus exteriori-

operación del sentido a través de un órgano corporal, por la misma condición de su naturaleza le compete unirse al cuerpo, y ser parte de la especie humana, no teniendo en sí una especie completa.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. Al primero, pues, hay que decir que el entender del ángel y el del alma no es de la misma especie. Porque es manifiesto que si las formas que son los principios de las operaciones difieren en la especie, es necesario que también difieran en la especie las operaciones mismas, como calentar y enfriar difieren según la diferencia del calor y del frío. Pero las especies inteligibles por las que entienden las almas son abstraídas de los fantasmas. Y así no son de la misma razón que las especies inteligibles por las que entienden los ángeles, que les son innatas [175], según lo que se dice en el libro *De causis* [176] que toda inteligencia está llena de formas. Por lo cual, tanto el entender del hombre como el del ángel no es de la misma especie. De esta diferencia proviene que el ángel entiende sin discurso y el alma con discurso, la cual tiene necesidad de llegar por los efectos sensibles a las virtualidades de las causas, y por los accidentes sensibles a las esencias de las cosas, que no caen bajo el dominio de los sentidos.

2. Al segundo hay que decir que el alma humana entiende, por medio de especies abstraídas de los fantasmas, tanto los principios como las conclusiones. Por tanto, es el mismo entendimiento específicamente.

3. Al tercero hay que decir que el movimiento se reduce al género y a la especie de aquello en que se termina el movimiento, en cuanto que es la misma forma la que antes del movimiento está sólo en potencia, en el movimiento mismo está de modo intermedio entre el acto y la potencia, y en el término del movimiento está en acto completo. Pero el entender del alma con discurso y el entender del ángel sin discurso no es según una forma de la misma especie. Por lo tanto no es necesario que haya unidad de especie.

bus. Et cum operatio sensus sit per organum corporale, ex ipsa conditione suae nature competit ei quod corpori uniatur, et quod sit pars speciei humanae, non habens in se speciem completam.

1. Ad primum ergo dicendum quod intelligere angeli et animae non est eiusdem speciei. Manifestum est enim quod si formae quae sunt principia operationum differant specie, necesse est et operationes ipsas specie differre: sicut calefacere et infrigidare differunt secundum differentiam caloris et frigoris. Species autem intelligibiles quibus animae intelligunt sunt a phantasmatibus abstractae. Et ita non sunt eiusdem rationis cum speciebus intelligibilibus quibus angeli intelligunt, quae sunt eis innatae, secundum quod dicitur in libro De causis quod omnis intelligentia est plena formis. Unde et intelligere hominis et angeli non est eiusdem speciei. Ex hac differentia provenit quod angelus intelligit sine discursu, anima autem cum discursu; quae necesse habet ex sensibilibus effectibus in virtutes causarum pervenire, et ab accidentibus sensibilibus in essentias rerum, quae non subiacent sensui.

2. Ad secundum dicendum quod anima intellectualis principia et conclusiones intelligit per species a phantasmatibus abstractas; et ideo non est diversum intelligere secundum speciem.

3. Ad tertium dicendum quod motus reducitur ad genus et speciem eius ad quod terminatur motus, in quantum eadem forma est quae ante motum est tantum in potentia, in ipso motu medio modo inter actum et potentiam, in termino motus in actu completo. Sed intelligere animae cum discursu et intelligere angeli sine discursu non est secundum formam eamdem specie. Unde non oportet quod sit unitas speciei.

---

[175] Las ideas innatas se contraponen a las adquiridas.

[176] *Liber De causis* IX (ed. Bardenhewer 173, 18).

4. Al cuarto hay que decir que la especie de la cosa se juzga a partir de la operación que le corresponde según la naturaleza propia, y no a partir de la operación que le corresponde según la participación de otra naturaleza. Como no se juzga la especie del hierro según la combustión que le corresponde en cuanto está incandescente, pues así se juzgaría una misma la especie del hierro y la del leño, que también encendido quema. Digo, pues, que ver en el Verbo es una operación por encima de la naturaleza del alma y del ángel, que corresponde a ambos según la participación de una naturaleza superior, es decir, divina, por iluminación de la gloria [177]. Por consiguiente, no puede concluirse que el ángel y el alma sean de la misma especie.

5. Al quinto hay que decir que no hay especies inteligibles de la misma razón en los diversos ángeles, pues cuanto una sustancia intelectual es superior y más cercana a Dios, quien entiende todas las cosas por una sola que es su esencia, tanto más elevadas y poderosas son en ella las formas inteligibles para conocer muchas cosas. Por lo cual se dice en el libro *De causis* [178] que las inteligencias superiores entienden por formas más universales. Y Dionisio dice en XII *De coelesti hierarchia* [179] que los ángeles superiores tienen un conocimiento más universal. Y por eso, el entender de los diversos ángeles no es de la misma especie, aunque uno y otro sea sin discurso, porque entienden por especies innatas, no tomadas de otra parte.

6. Al sexto hay que decir que más y menos es de dos maneras: de un modo, según que la materia participa diversamente la misma forma, como la madera la blancura, y según esto más y menos no diversifica la especie.

4. Ad quartum dicendum quod species rei iudicatur secundum operationem competentem ei secundum propriam naturam, non autem secundum operationem quae competit ei secundum participationem alterius naturae. Sicut non iudicatur species ferri secundum adustionem quae competit ei prout est ignitum: sic enim eadem iudicaretur species ferri et ligni, quod etiam ignitum adurit. Dico ergo quod videre in Verbo est operatio supra naturam animae et angeli, utrique conveniens secundum participationem superioris naturae, scilicet divinae, per illustrationem gloriae. Unde non potest concludi quod angelus et anima sint eiusdem speciei.

5. Ad quintum dicendum quod in diversis angelis non sunt species intelligibiles eiusdem rationis, nam quanto substantia intellectualis est superior et Deo propinquior, qui omnia per unum quod est sua essentia intelligit, tanto formae intelligibiles in ipsa sunt magis elevatae et virtuosiores ad plura cognoscenda. Unde dicitur in libro De causis quod superiores intelligentiae intelligunt per formas magis universales. Et Dionysius dicit, XII cap. Caelestis ierarchiae, quod superiores angeli habent scientiam magis universalem. Et ideo intelligere diversorum angelorum non est eiusdem speciei, licet utrumque sit sine discursu, quia intelligunt per species innatas, non aliunde acceptas.

6. Ad sextum dicendum quod magis et minus est dupliciter: uno modo secundum quod materia eamdem formam diversimode participat, ut lignum albedinem, et secundum hoc magis et minus non diversificat speciem; alio modo secundum diver-

---

[177] El entendimiento humano necesita una ayuda sobrenatural que lo capacite y proporcione para ver a Dios tal cual es, como es en sí. Esta ayuda sobrenatural que recibe el entendimiento para la visión facial de la esencia divina se llama *lumen gloriae* o *luz de la gloria*, y es un hábito intelectual e infuso. A él hace referencia la expresión «iluminación de la gloria» de Santo Tomás. Recuérdese a este propósito el ejemplo de las gafas que fortalecen la débil vista del miope, capacitándole para ver los objetos con detalle y nitidez.

[178] *Liber De causis* IX (ed. Bardenhewer 173, 20-24).

[179] PSEUDO-DIONISIO, *De coelesti hierarchia* XII 2 (MG 3,292).

De otro modo, según el diverso grado de la perfección de las formas, y esto diversifica la especie. Efectivamente, los colores son diversos en la especie según que se hallen más o menos cercanos a la luz. Y así se halla más y menos en los diversos ángeles.

7. Al séptimo hay que decir que aunque no todas las almas entienden igualmente, sin embargo todas entienden por especies de la misma razón, es decir, recibidas de los fantasmas. Por consiguiente, también lo que entienden de manera desigual sucede por la diversidad de las potencias sensitivas de las que se abstraen las especies; y aquélla proviene, a su vez, de la diversidad de la disposición de los cuerpos. Y así queda patente que esto más y menos no diversifica la especie, puesto que sigue a la diversidad material.

8. Al octavo hay que decir que el conocer algo por medio de otro sucede de dos maneras: de un modo, como conocer una cosa conocida a partir de otra cosa conocida, de suerte que sea distinto el conocimiento de una y otra, como el hombre por el principio conoce la conclusión, considerando separadamente uno y otra. De otro modo, como se conoce algo conocido a partir de la especie por la que se conoce, como vemos una piedra por la especie de la piedra que está en el ojo. Así pues, conocer lo uno por lo otro del primer modo implica discurso, mas no del segundo modo. Pero de este modo los ángeles conocen la causa por el efecto y el efecto por la causa, en cuanto la esencia misma del ángel es una cierta semejanza de su causa, y asemeja a sí su efecto.

9. Al noveno hay que decir que las perfecciones gratuitas convienen al alma y al ángel por participación de la naturaleza divina. Por tanto, se dice en la II de Pedro, 1: *Él mismo nos ha dado las grandes y preciosas gracias para hacernos partícipes de la naturaleza divina,* etc. (2 Pe 1,4). Luego por la coincidencia en estas perfecciones no se puede concluir la unidad de especie.

sum gradum perfectionis formarum, et hoc diversificat speciem. Diversi enim colores species sunt secundum quod magis vel minus propinque se habent ad lucem. Et sic magis et minus in diversis angelis invenitur.

7. Ad septimum dicendum quod licet omnes animae non aequaliter intelligant, tamen omnes intelligunt per species eiusdem rationis, scilicet a phantasmatibus acceptas. Unde et hoc quod inaequaliter intelligunt contingit ex diversitate virtutum sensitivarum a quibus species abstrahuntur, quae etiam provenit secundum diversam dispositionem corporum. Et sic patet quod hoc magis et minus non diversificat speciem, cum sequatur materialem diversitatem.

8. Ad octavum dicendum quod cognoscere aliquid per alterum contingit dupliciter: uno modo sicut cognoscere unum cognitum per aliud cognitum, ita quod sit distincta cognitio utriusque, sicut homo per principium cognoscit conclusionem, seorsum considerando utrumque; alio modo sicut cognoscitur aliquid cognitum per speciem qua cognoscitur, ut videmus lapidem per speciem lapidis quae est in oculo. Primo igitur modo cognoscere unum per alterum facit discursum, non autem secundo modo. Sed hoc modo angeli cognoscunt causam per effectum et effectum per causam, in quantum ipsa essentia angeli est similitudo quaedam suae causae, et assimilat sibi suum effectum.

9. Ad nonum dicendum quod perfectiones gratuitae conveniunt animae et angelo per participationem divinae naturae. Unde dicitur II Petri 1: «per quem maxima et pretiosa nobis dona donavit ut divinae naturae consortes», etc. Unde per convenientiam in istis perfectionibus non potest concludi unitas speciei.

10. Al décimo hay que decir que aquellas cosas que tienen un mismo fin próximo y natural son de una especie. Ahora bien, la bienaventuranza de la vida eterna es el fin último y sobrenatural. Por tanto, la argumentación no concluye.

11. Al undécimo hay que decir que Agustín no cree que no haya nada intermedio entre nuestra mente y Dios en cuanto al grado de dignidad y de naturaleza, porque también un alma es más noble que otra, sino porque nuestra mente es justificada inmediatamente por Dios y en él es bienaventurada. Como si dijera que un simple soldado está inmediatamente bajo el rey, no porque otros de mayor rango que él no estén bajo el rey, sino porque ninguno tiene potestad sobre él, excepto el rey.

12. Al duodécimo hay que decir que ni el alma ni el ángel son imagen perfecta de Dios, sino el Hijo solo. Y por eso no es necesario que sean de la misma especie.

13. Al decimotercero hay que decir que la definición mencionada no conviene al alma del mismo modo que al ángel. El ángel es, en efecto, una sustancia incorpórea, no sólo porque no es cuerpo sino también porque no está unida a un cuerpo, lo cual no puede decirse del alma.

14. Al decimocuarto hay que decir que los que afirman que el alma y el ángel son de una sola especie ponen la mayor fuerza en esta razón, pero no concluye necesariamente, porque la última diferencia debe ser más noble no sólo en cuanto a la nobleza de la naturaleza, sino también en cuanto a la determinación, porque la última diferencia es como un acto de todos los precedentes. Así pues, lo intelectual no es lo más noble en el ángel o el alma, sino lo intelectual de este o de aquel modo, como también es evidente respecto de lo sensible, pues de otra suerte todos los animale brutos serían de la misma especie.

10. Ad decimum dicendum quod ea quorum est unus finis proximus et naturalis sunt unum secundum speciem. Beatitudo autem vite aeterne est finis ultimus et supernaturalis. Unde ratio non sequitur.

11. Ad undecimum dicendum quod Augustinus non intelligit nihil esse medium inter mentem nostram et Deum secundum gradum dignitatis et naturae, quia etiam una anima est alia nobilior; sed quia mens nostra immediate a Deo iustificatur et in eo beatificatur. Sicut si diceret quod aliquis miles simplex immediate est sub rege, non quin alii superiores eo sint sub rege, sed quia nullus habet dominium super eum nisi rex.

12. Ad duodecimum dicendum quod neque anima neque angelus est perfecta imago Dei, sed solus Filius. Et ideo non oportet quod sint eiusdem speciei.

13. Ad tertium decimum dicendum quod praedicta diffinitio non convenit animae eodem modo sicut angelo. Angelus enim est substantia incorporea, et quia non est corpus et quia non est corpori unita; quod de anima dici non potest.

14. Ad quartum decimum dicendum quod ponentes animam et angelum unius speciei esse in hac ratione maximam vim constituunt, sed non necessario concludit: quia ultima differentia debet esse nobilior non solum quantum ad naturae nobilitatem, sed etiam quantum ad determinationem, quia ultima differentia est quasi actus respectu omnium praecedentium. Sic igitur intellectuale non est nobilissimum in angelo vel anima, sed intellectuale sic vel illo modo; sicut et de sensibili patet: aliter enim omnia bruta animalia essent eiusdem speciei.

15. Al decimoquinto hay que decir que el alma es parte de la especie, y sin embargo, es el principio que da la especie, y en este sentido se pregunta sobre la especie del alma.

16. Al decimosexto hay que decir que aunque propiamente se define la especie sola, no es necesario, sin embargo, que toda especie sea definible. Porque las especies de las cosas inmateriales no se conocen por definición o demostración, como se conoce algo en las ciencias especulativas, sino por simple intuición de las mismas. Por tanto, tampoco el ángel puede definirse —pues no sabemos de él qué es—; pero puede darse a conocer por algunas negaciones. El alma se define también en cuanto es forma del cuerpo.

17. Al decimoséptimo hay que decir que el género y la diferencia pueden entenderse de dos maneras. De un modo, según una consideración real, en cuanto las considera el metafísico y el naturalista [180], y en este sentido es necesario que el género y la diferencia se funden sobre naturalezas diversas. Y de este modo nada impide decir que en las sustancias espirituales no hay género y diferencia, sino que son solamente formas y especies simples. El otro modo es según una consideración lógica, y bajo este enfoque no es necesario que el género y la diferencia se funden sobre naturalezas diversas, sino sobre una naturaleza en la cual se considera algo propio y algo común. Y así nada impide poner género y diferencia en las sustancias espirituales.

18. Al decimoctavo hay que decir que hablando del género y diferencia desde el punto de vista del orden natural, es necesario que las diferencias sean contrarias, pues la materia sobre la que se funda la naturaleza del género es receptora de formas contrarias. En cambio, según la consideración lógica, basta una oposición cualquiera en las diferencias, como es evidente en las diferencias de los números, en las que no hay contrariedad. Y cosa parecida sucede en las sustancias espirituales.

15. Ad quintum decimum dicendum quod anima est pars speciei, et tamen est principium dans speciem; et secundum hoc quaeritur de specie animae.

16. Ad sextum decimum dicendum quod licet sola species proprie diffiniatur, non tamen oportet quod omnis species sit diffinibilis. Species enim immaterialium rerum non cognoscuntur per diffinitionem vel demonstrationem, sicut cognoscitur aliquid in scientiis speculativis, sed per simplicem intuitum ipsarum. Unde nec angelus proprie potest diffiniri —non enim scimus de eo quid est—, sed potest notificari per quasdam negationes. Anima etiam diffinitur ut est corporis forma.

17. Ad septimum decimum dicendum quod genus et differentia possunt accipi dupliciter. Uno modo secundum considerationem realem, prout considerantur a methaphysico et naturali: et sic oportet quod genus et differentia super diversas naturas fundentur. Et hoc modo nihil prohibet dicere quod in substantiis spiritualibus non sit genus et differentia, sed sint formae tantum et species simplices. Alio modo secundum considerationem logicam: et sic genus et differentia non oportet quod fundentur super diversas naturas, sed supra unam naturam in qua consideratur aliquid proprium et aliquid commune. Et sic nihil prohibet genus et differentiam ponere in substantiis spiritualibus.

18. Ad octavum decimum dicendum quod naturaliter loquendo de genere et differentia oportet differentias esse contrarias, nam materia supra quam fundatur natura generis est susceptiva contrariarum formarum. Secundum autem considerationem logicam sufficit qualiscumque oppositio in differentiis, sicut patet in differentiis numerorum, in quibus non est contrarietas. Et similiter est in spiritualibus substantiis.

---

[180] Los antiguos integraban las ciencias naturales en la física o filosofía natural.

19. Al decimonoveno hay que decir que aunque la materia no dé la especie, sin embargo, por la relación de la materia con la forma se considera la naturaleza de la forma.

Cuestión 8

¿Debió unirse el alma racional a un cuerpo tal cual es el cuerpo humano? [181]

Argumentos por los que parece que el alma racional no debió unirse a un cuerpo tal cual es el cuerpo humano.

1. En efecto, el alma racional es la más sutil de las formas unidas al cuerpo. Pero la tierra [182] es el ínfimo de los cuerpos. Luego no fue conveniente que se uniera a un cuerpo terreno.

2. Pero podría decirse: Este cuerpo terreno por el hecho de estar reducido a la igualdad de la complexión [183], tiene una semejanza con el cielo, que carece en absoluto de contrarios [184], y puede unirse a él de manera conveniente. —En contra está que si la nobleza del cuerpo humano consiste en que se asemeje al cuerpo celeste, se sigue que el cuerpo celeste es más noble. Pero el alma racional es más noble que cualquier cuerpo, puesto que por la capacidad de su entendimiento trasciende todos los cuerpos. Luego el alma racional deberá unirse más bien al cuerpo celeste.

3. Pero podría decirse que el cuerpo celeste se perfecciona con una perfección más noble que la que es el alma racional. —En contra está que si la perfección del cuerpo celeste es más noble que el alma racional, es necesario que sea inteligente, porque cualquier inteligente es más noble

19. Ad nonum decimum dicendum quod licet materia non det speciem, tamer ex habitudine materiae ad formam attenditur natura formae.

Quaestio octava

Octavo quaeritur utrum anima rationalis tali corpori debuerit uniri quale est corpus humanum. Et videtur quod non. Anima enim rationalis est subtilissima formarum corpori unitarum. Terra autem est infimum corporum. Non ergo fuit conveniens quod corpori terreno uniretur.

2. Sed dicebat: hoc corpus terrenum, ex hoc quod reductum est ad aequalitatem complexionis, similitudinem habet cum caelo, quod omnino caret contrariis, et sic nobilitatur ut ei anima rationalis convenienter possit uniri. —Sed contra. Si nobilitas corporis humani in hoc consistit quod corpori caelesti assimilatur, sequitur quod corpus caeleste nobilius sit. Sed anima rationalis quolibet corpore nobilior est, cum capacitate sui intellectus omnia corpora transcendat. Ergo anima rationalis magis deberet corpori caelesti uniri.

3. Sed dicebat quod corpus caeleste nobiliori perfectione perficitur quam sit anima rationalis. —Sed contra. Si perfectio corporis caelestis nobilior est anima rationali, oportet quod sit intelligens, quia quodcumque intelligens quolibet non intel-

---

[181] Lugares paralelos: *In Sent.* II d.1 q.2 a.5; *Cont. Gent.* II c.90; *Summa* 1 q.76 a.5; q.91 a.1 y 3; *In De Anima* I 8; cf. también III 11 y 12; *De malo* q.5 a.5 (cf. también q.16 a.1).

[182] De los cuatro célebres elementos, el denominado tierra era considerado como el ínfimo y el fuego como el más noble.

[183] Este equilibrio de la complexión se logra cuando las contrariedades contrarias se hallan en el cuerpo en igual medida o proporción, y así resulta una complexión atemperada.

[184] El cuerpo celeste al carecer de contrarios se consideraba incorruptible.

que el no inteligente. Por tanto, si el cuerpo celeste es perfeccionado por alguna sustancia intelectual, o será su motor solamente, o también su forma. Si sólo es motor, todavía queda en pie que el cuerpo humano es perfecto de manera más noble que el cuerpo celeste, pues la forma da la especie a aquel del cual es forma, mas no el motor. Por lo cual, nada impide que algunas cosas que según su naturaleza son innobles, sean instrumento de un agente nobilísimo. Pero si la sustancia intelectual es también forma de un cuerpo celeste, o semejante sustancia tiene sólo entendimiento, o junto con el entendimiento tiene el sentido y otras potencias. Si tiene el sentido y otras potencias, siendo necesario que estas potencias sean acto de los órganos de los que necesitan para obrar, se seguiría que el cuerpo celeste es un cuerpo orgánico, lo que se opone a la simplicidad y uniformidad del mismo. Y si sólo tiene entendimiento, que no recibe nada del sentido, tal sustancia para nada necesitará la unión del cuerpo y del alma, porque la operación del entendimiento no se hace a través de un órgano corporal. Por tanto, no siendo la unión del cuerpo y del alma por el cuerpo, sino por el alma, porque las materias son por las formas y no al contrario, se sigue que la sustancia intelectual no se une al cuerpo celeste como forma.

4. Toda sustancia intelectual creada tiene por su naturaleza posibilidad de pecar, porque puede separarse del sumo bien [185], que es Dios. Por tanto, si algunas sustancias intelectuales se unen a los cuerpos celestes como formas, se sigue que podrán pecar. Ahora bien, la pena del pecado es la muerte, esto es, la separación del alma del cuerpo, y el tormento de los pecadores en el infierno. Luego pudo suceder que los cuerpos celestes murieran por la separación de las almas, y que las almas fueran arrojadas en el infierno.

ligente nobilius est. Si igitur corpus caeleste aliqua substantia intellectuali perficitur, aut erit motor eius tantum, aut etiam forma. Si tantum motor, adhuc remanet quod corpus humanum sit nobiliori modo perfectum quam corpus caeleste: forma enim dat speciem ei cuius est forma, non autem motor. Unde etiam nihil prohibet aliqua quae secundum sui naturam ignobilia sunt, esse instrumenta nobilissimi agentis. Si autem substantia intellectualis est etiam forma corporis caelestis, aut huiusmodi substantia habet intellectum tantum, aut cum intellectu sensum et alias potentias. Si habet sensum et alias potentias, cum huiusmodi potentias necesse sit esse actus organorum quibus indigent ad operandum, sequetur quod corpus caeleste sit corpus organicum, quod ipsius simplicitati et uniformitati repugnat. Si vero habet intellectum tantum, a sensu nihil accipientem, huiusmodi substantia in nullo indigebit unione corporis, quia operatio intellectus non fit per organum corporale. Cum igitur unio corporis et animae non sit propter corpus, sed propter animam, quia materiae sunt propter formas et non e converso, sequitur quod intellectualis substantia non uniatur corpori caelesti ut forma.

4. Praeterea. Omnis substantia intellectualis creata habet ex sui natura possibilitatem ad peccandum, quia potest averti a summo bono quod est Deus. Si igitur aliquae substantiae intellectuales uniantur corporibus caelestibus ut formae, sequitur quod peccare poterunt. Poena autem peccati est mors, idest separatio animae a corpore, et cruciatio peccantium in inferno. Potuit ergo fieri quod corpora caelestia morerentur per separationem animarum, et quod animae in inferno retruderentur.

---

[185] El pecado consiste en la aversión o separación del sumo bien o Dios y la conversión a la criatura por un acto de libre elección.

5. Toda sustancia intelectual es capaz de la bienaventuranza. Si, pues, los cuerpos celestes están animados por almas intelectuales, semejantes almas son capaces de la bienaventuranza. Y, en consecuencia, en la bienaventuranza eterna no sólo hay ángeles y hombres, sino también algunas naturalezas intermedias, aunque los santos doctores enseñen, sin embargo, que la comunidad de los santos consta de hombres y de ángeles.

6. El cuerpo de Adán fue proporcionado al alma racional. Pero nuestro cuerpo es diferente de aquel cuerpo, pues aquel cuerpo antes del pecado fue inmortal e impasible, lo cual no tienen nuestros cuerpos. Luego semejantes cuerpos, como los que hoy tenemos nosotros, no son proporcionados al alma racional.

7. Al motor nobilísimo le son debidos instrumentos muy bien dispuestos y obedientes para la operación. Ahora bien, el alma racional es el más noble entre los motores inferiores. Luego le es debido un cuerpo muy obediente para sus operaciones. Pero no es tal el cuerpo como el que nosotros tenemos, porque la carne resiste al espíritu, y el alma por la lucha de la concupiscencia se distrae por todas partes. Por consiguiente, el alma racional no debió unirse a tal cuerpo.

8. Al alma racional le conviene abundancia de espíritus en el cuerpo perfectible. Por tanto, el corazón del hombre es el más caliente entre los demás animales, en cuanto a la virtud de generar los espíritus [186]. Esto lo da a entender la misma verticalidad del cuerpo humano proveniente de la

5. Praeterea. Omnis intellectualis substantia capax est beatitudinis. Si igitu corpora caelestia sunt animata animabus intellectualibus, huiusmodi animae sun capaces beatitudinis. Et sic in aeterna beatitudine non solum sunt angeli et homines, sed etiam quaedam naturae mediae; cum tamen sancti doctores tradant societatem sanctorum ex hominibus constare et angelis.

6. Praeterea. Corpus Adae proportionatum fuit animae rationali. Sed corpus nostrum dissimile est illi corpori: illud enim corpus ante peccatum fuit immortale et impassibile, quod nostra corpora non habent. Ergo huiusmodi corpora, qualia nos habemus, non sunt proportionata animae rationali.

7. Praeterea. Nobilissimo motori debentur instrumenta optime disposita et obedientia ad operationem. Anima autem rationalis est nobilior inter motores inferiores. Ergo debetur sibi corpus maxime obediens ad suas operationes. Huiusmodi autem non est corpus quale nos habemus, quia caro resistit spiritui, et anima propter pugnam concupiscentiarum distrahitur hac atque illac. Non igitur anima rationalis tali corpori debuit uniri.

8. Praeterea. Animae rationali convenit abundantia spirituum in corpore perfectibili. Unde cor hominis est calidissimum inter caetera animalia quantum ad virtutem generandi spiritus; quod significat ipsa corporis humani rectitudo ex virtute caloris

---

[186] Antes de que en 1628 Miguel Servet descubriera la circulación de la sangre, los que escribían sobre este tema desconocían su funcionamiento. Por eso, no es de extrañar que los antiguos creyesen que el corazón por su calor propio engendraba los espíritus animales. Estos espíritus eran considerados como una sustancia o fluido muy sutil y aeriforme, como una especie de vapor de sangre mezclado con el aire respirado, que servían de vehículo o agentes de la transmisión nerviosa, eran, por así decirlo, los cauces que transmitían la corriente sensitiva de la periferia al cerebro y la corriente motriz del cerebro a la periferia (cf. BARBADO, *Estudios de Psicología Experimental*, I [Madrid 1946]).

virtud del calor y de los espíritus. Por tanto fue muy conveniente que el alma racional estuviera unida totalmente a un cuerpo espiritual [187].

9. El alma es una sustancia incorruptible. Ahora bien, nuestros cuerpos son corruptibles. Luego el alma racional no se une convenientemente a tales cuerpos.

10. El alma racional se une al cuerpo para constituir la especie humana. Pero ésta se conservaría mejor si el cuerpo al que se une el alma fuera incorruptible, pues no sería necesario que la especie se conservara por la generación, sino que podría conservarse en las mismas conforme al número. Luego el alma humana debió unirse a cuerpos incorruptibles.

11. El cuerpo humano, para ser el más noble de los cuerpos inferiores, debe ser muy semejante al cuerpo celeste, que es el más noble de los cuerpos. Pero el cuerpo celeste carece en absoluto de contrariedad. Luego el cuerpo humano debió tener el mínimo de contrariedad. En cambio, nuestros cuerpos no tienen el mínimo de contrariedad, pues otros cuerpos, como los de las piedras y árboles son más durables, aunque la contrariedad es, no obstante, principio de destrucción. Por tanto, el alma racional no debió unirse a tales cuerpos como los que nosotros tenemos.

12. El alma es una forma simple. Pero a una cosa simple corresponde una materia simple. Por tanto, el alma racional debió unirse a algún cuerpo simple [188], como al fuego o al aire o a algo semejante.

13. El alma humana parece tener comunión con los principios, por lo cual los filósofos antiguos afirmaron que el alma era de la naturaleza de los principios, como aparece claro en I *De anima* [189]. Ahora bien, los prin-

et spirituum proveniens. Convenientissimum igitur fuisset quod anima rationalis totaliter spirituali corpori fuisset unita.

9. Praeterea. Anima est substantia incorruptibilis. Corpora autem nostra sunt corruptibilia. Non ergo convenienter talibus corporibus anima rationalis unitur.

10. Praeterea. Anima rationalis unitur corpori ad speciem humanam constituendam. Sed melius conservaretur humana species si corpus cui anima unitur esset incorruptibile: non enim esset necessarium quod per generationem species conseruaretur, sed in eisdem secundum numerum conseruari posset. Ergo anima humana incorruptibilibus corporibus uniri debuit.

11. Praeterea. Corpus humanum, ut sit nobilissimum inter inferiora corpora, debet esse simillimum corpori caelesti, quod est nobilissimum corporum. Sed corpus caeleste omnino caret contrarietate. Ergo corpus humanum minimum debuit de contrarietate habere. Corpora autem nostra non habent minimum de contrarietate: alia enim corpora, ut lapidum et arborum, sunt durabiliora, cum tamen contrarietas sit principium dissolutionis. Non igitur anima rationalis debuit talibus corporibus uniri qualia nos habemus.

12. Praeterea. Anima est forma simplex. Formae autem simplici competit materia simplex. Debuit igitur anima rationalis alicui corpori simplici uniri, utpote igni vel aeri vel alicui huiusmodi.

13. Praeterea. Anima humana videtur cum principiis communionem habere; unde antiqui philosophi posuerunt animam esse de natura principiorum, ut patet in I De anima. Principia autem corporum sunt elementa. Igitur etsi anima non sit

---

[187] Al hablar de un cuerpo espiritual, se refiere Santo Tomás a un cuerpo formado únicamente de los espíritus animales.

[188] Hay dos cuerpos simples en la concepción de los antiguos: el cuerpo celeste y el elemento. Eran cuatro los elementos: el agua, la tierra, el aire y el fuego.

[189] ARISTÓTELES, *De anima* I 2 (403b31-405b30); cf. SANTO TOMÁS, *In De anima* I c.2 lect.IV y V n.43-65.

cipios de los cuerpos son los elementos. Por tanto, aunque el alma no sea un elemento o de los elementos, al menos debió unirse a algún cuerpo elemental, como al fuego o al aire o a alguno de los otros.

14. Los cuerpos de partes semejantes se alejan menos de la simplicidad que los cuerpos de partes desemejantes. Por tanto, siendo el alma una forma simple debió unirse más bien a un cuerpo de partes semejantes que a un cuerpo de partes desemejantes.

15. El alma se une al cuerpo como forma y como motor. Por tanto, el alma racional, que es la más noble de las formas, debió unirse a un cuerpo agilísimo para el movimiento. Lo cual vemos es lo contrario, pues los cuerpos de las aves son más ágiles para el movimiento, y de modo parecido los cuerpos de muchos animales, que los cuerpos de los hombres.

16. Dice Platón[190] que las formas se otorgan por el dador según los méritos de la materia, que se llaman disposiciones de la materia. Pero el cuerpo humano no tiene una disposición respecto de tan noble forma, según parece, siendo espeso y corruptible. Por tanto, el alma no debió unirse a tal cuerpo.

17. En el alma humana hay formas inteligibles muy particularizadas según la comparación con las sustancias inteligibles superiores. Pero tales formas corresponderían a la operación del cuerpo celeste, que es la causa de la generación y corrupción de estas cosas particulares. Luego el alma humana debió unirse a los cuerpos celestes.

18. Nada se mueve naturalmente[191] mientras está en su lugar[192], sino sólo cuando está fuera de su propio lugar. Ahora bien, el cielo se mueve en el lugar donde existe. Luego no se mueve naturalmente. Luego es movido por el alma, y así tiene el alma unida a él.

elementum aut ex elementis, saltem alicui corpori elementari debuit uniri, ut igni vel aeri vel alicui aliorum.

14. Praeterea. Corpora similium partium minus recedunt a simplicitate quam corpora dissimilium partium. Cum igitur anima sit forma simplex, magis debuit uniri corpori similium partium quam corpori dissimilium.

15. Praeterea. Anima unitur corpori ut forma et ut motor. Debuit igitur anima rationalis, quae est nobilissima formarum, uniri corpori agillimo ad motum; cuius contrarium videmus, nam corpora avium sunt agiliora ad motum, et similiter corpora multorum animalium, quam corpora hominum.

16. Praeterea. Plato dicit quod formae dantur a datore secundum merita materiae, quae dicuntur materiae dispositiones. Sed corpus humanum non habet dispositionem respectu tam nobilis formae, ut videtur, cum sit grossum et corruptibile. Non igitur anima debuit tali corpori uniri.

17. Praeterea. In anima humana sunt formae intelligibiles maxime particulatae secundum comparationem ad substantias intelligibiles superiores. Sed tales formae competerent operationi corporis caelestis, quod est causa generationis et corruptionis horum particularium. Ergo anima humana debuit uniri corporibus caelestibus.

18. Praeterea. Nihil movetur naturaliter dum est in suo ubi, sed solum quando est extra proprium ubi. Caelum autem movetur in suo ubi existens. Ergo non movetur naturaliter. Movetur ergo ab anima, et ita habet animam sibi unitam.

---

[190] PLATÓN, *Timaeus,* 51A.

[191] El movimiento se dice *natural* cuando se realiza según la inclinación intrínseca de una cosa; en cambio, se denomina *violento* el que procede de una causa exterior contra la inclinación intrínseca de la cosa misma.

[192] En la cosmología aristotélico-escolástica se distinguía entre el *lugar:* «Primera superficie inmóvil del cuerpo circundante» y el *ubi* o *donde,* equivalente a la posición de un cuerpo en el universo, o su presencia circunscriptiva en un lugar.

19. Pregonar es acto de una sustancia inteligente. Pero *los cielos pregonan la gloria de Dios* (Sal 18,1), como se dice en el salmo. Luego los cielos son inteligentes. Luego tienen alma intelectiva.

20. El alma es la más perfecta de las formas. Por tanto, debió unirse a un cuerpo perfecto. Ahora bien, el cuerpo humano parece ser muy imperfecto, pues no tiene ni armas para defenderse o atacar, ni con qué cubrirse, ni algo semejante, que la naturaleza proveyó a los cuerpos de otros animales. Por tanto, tal alma no debió unirse a tal cuerpo.

EN CONTRA está lo que se dice en Eclo.: *Dios creó de tierra al hombre y según su imagen lo hizo* (17,1-3). Pero las obras de Dios son convenientes. En efecto, se dice en Gén 1: *Vio Dios todas las cosas que había hecho y eran muy buenas* (Gén 1,31). Luego fue conveniente que el alma racional, en la que está la imagen de Dios, se uniera a un cuerpo terreno.

SOLUCIÓN. Hay que decir que siendo la materia por la forma y no viceversa, es necesario tomar por parte del alma la razón de cómo debe ser el cuerpo al que se une. Por lo cual, en II *De anima* [193] se dice que el alma no sólo es forma y motor del cuerpo, sino también fin. Y es evidente por las cuestiones disputadas anteriores [194], que le es natural al alma humana unirse al cuerpo porque siendo la ínfima en el orden de las sustancias intelectuales, como la materia prima es la ínfima en el orden de las cosas sensibles, no tiene especies inteligibles que le hayan sido infundidas naturalmente, con las cuales pueda proceder a la operación propia —que es entender— como las tienen las sustancias superiores intelectuales, sino

19. Praeterea. Enarrare est actus substantiae intelligentis. Sed «Caeli enarrant gloriam Dei», ut in Psalmo dicitur. Ergo caeli sunt intelligentes; ergo habent animam intellectivam.

20. Praeterea. Anima est perfectissima formarum. Debuit ergo uniri perfecto corpori. Corpus autem humanum videtur esse imperfectissimum: non enim habet neque arma ad defendendum vel impugnandum, neque operimenta, neque aliquid huiusmodi quae natura corporibus aliorum animalium tribuit. Non igitur talis anima tali corpori debuit uniri.

SED CONTRA est quod dicitur Eccles. XVII: Deus de terra creavit hominem et secundum imaginem suam fecit illum. Sed opera Dei sunt convenientia. Dicitur enim Gen. I: «Vidit Deus cuncta quae fecerat et erant valde bona». Ergo conveniens fuit ut anima rationalis, in qua est Dei imago, corpori terreno uniretur.

RESPONSIO. Dicendum quod cum materia sit propter formam et non e converso, ex parte animae oportet accipere rationem quale debeat esse corpus cui unitur. Unde in II De anima dicitur quod anima non solum est corporis forma et motor, sed etiam finis. Est autem ex superioribus disputatis quaestionibus manifestum quod ideo naturale est animae humanae corpori uniri quia, cum sit infima in ordine intelligibilium substantiarum sicut materia prima est infima in ordine rerum sensibilium, non habet anima humana intelligibiles species sibi naturaliter inditas quibus in operationem propriam exire possit —quae est intelligere—, sicut habent superiores substantiae intelli-

---

[193] ARISTÓTELES, *De anima* II 4 (415b8-12); cf. SANTO TOMÁS, *In De anima* II c.4 lect.VII n.321.

[194] A primera vista la frase que aquí escribe Santo Tomás parece indicar claramente que el tratado *De anima* no es una sola cuestión disputada, sino que incluye varias. Así parecen entenderlo también los anotadores de la edición Leonina, pues en el aparato crítico correspondiente a la p.66 remiten la referencia de la cita aludida a las cuestiones 1 y 7.

que está en potencia para ellas, ya que es como una tabla en la que no hay nada escrito, como se dice en III *De anima* [195]. Por tanto, es necesario que reciba las especies inteligibles de las cosas exteriores mediante las potencias sensitivas, las cuales no pueden tener operaciones propias sin órganos corpóreos. Luego es necesario que el alma humana se una al cuerpo.

Si, pues, el alma es unible al cuerpo por lo mismo que necesita recibir las especies inteligibles de las cosas mediante el sentido, es necesario que el cuerpo, al que se une el alma racional, sea tal que pueda ser aptísimo para representar las especies sensibles de las que resulten las especies inteligibles en el entendimiento. Así pues, es necesario que el cuerpo, al que se une el alma racional, esté óptimamente dispuesto para sentir.

Pero siendo muchos los sentidos, hay uno, sin embargo, que es el fundamento de los otros, es decir, el tacto, en el cual consiste principalmente toda la naturaleza sensitiva. Por lo cual, también se dice en II *De anima* [196] que el animal se denomina primeramente por este sentido. Y de ahí es que inmovilizado este sentido, como acaece en el sueño, todos los demás sentidos no sólo se destruyen por la excelencia de los sensibles propios, como la vista por las cosas muy brillantes y el oído por los sonidos muy fuertes, sino también por la excesiva intensidad de los sensibles según el tacto, como por un calor o frío excesivos. Así pues, debiendo el cuerpo al que el alma racional se une estar muy bien dispuesto para la naturaleza sensitiva, es necesario que el órgano del sentido del tacto sea muy apropiado. Por lo cual, se dice en II *De anima* [197] que, entre todos los animales, los hombres tenemos este sentido como más cierto, y por la bondad de este sentido también un hombre es más hábil que otro para las operaciones intelectuales. En efecto, los de carne blanda [198], que son de buen tacto, vemos que son de mente capaz.

gibiles; sed est in potentia ad eas, cum sit sicut tabula in qua nihil est scriptum, ut dicitur in III De anima. Unde oportet quod species intelligibiles a rebus exterioribus accipiat mediantibus potentiis sensitivis, quae sine corporeis organis operationes proprias habere non possunt. Unde et animam humanam necesse est corpori uniri.

Si igitur propter hoc anima humana unibilis est corpori, quia indiget accipere species intelligibiles a rebus mediante sensu, necessarium est quod corpus, cui anima rationalis unitur, tale sit ut possit esse aptissimum ad repraesentandum species sensibiles ex quibus in intellectu species intelligibiles resultent. Sic igitur oportet corpus cui anima rationalis unitur esse optime dispositum ad sentiendum.

Sed cum plures sint sensus, unus tamen est qui est fundamentum aliorum, scilicet tactus, in quo principaliter tota natura sensitiva consistit. Unde et in II De anima dicitur quod propter hunc sensum primo animal dicitur. Et inde est quod immobilitato hoc sensu, ut in somno accidit, omnes alii sensus immobilitantur. Et iterum: omnes alii sensus non solum solvuntur ab excellentia propriorum sensibilium, sicut visus a rebus multum fulgidis et auditus a maximis sonis, sed etiam ab excellentia sensibilium secundum tactum, ut a forti calore vel frigore. Cum igitur corpus cui anima rationalis unitur debeat esse optime dispositum ad naturam sensitivam, necessarium est ut sit convenientissimum organum sensus tactus. Propter quod dicitur in II De anima quod hunc sensum habemus certiorem inter omnia animalia, et quod propter bonitatem huius sensus etiam unus homo alio est habilior ad intellectuales operationes. Molles enim carne, qui sunt boni tactus, aptos mente videmus.

---

[195] ARISTÓTELES, *De anima* III 4 (430a1); cf. SANTO TOMÁS, *In De anima* III c.4 lect.IX n.722.
[196] Ibid., II 2 (413b10-13); cf. SANTO TOMÁS, ibid., II c.2 lect.III n.260.
[197] Ibid., II 9 (421a20-26); cf. SANTO TOMÁS, ibid., II c.9 lect.XIX n.482-486.
[198] Cf. ibid., II 9 (421a29-30); cf. SANTO TOMÁS, ibid., II c.9 lect.XIX n.483, 485.

Pero como el órgano de cualquier sentido no debe tener en acto los contrarios que el sentido es capaz de percibir, sino estar en potencia para ellos, a fin de que pueda recibirlos —porque el que recibe debe estar despojado de lo recibido— es necesario que esto suceda de distinta manera en el órgano del sentido del tacto y en los órganos de los otros sentidos. En efecto, el órgano de la vista, es decir, la pupila, carece completamente de lo blanco y de lo negro, y, en general, de todo género de color, y de modo semejante sucede en el oído y en el olfato. Pero esto no puede ocurrir en el tacto, pues el tacto es cognoscitivo de aquellas cosas de las que es necesario que se componga el cuerpo del animal, es decir, del calor y del frío, de lo húmedo y de lo seco. Por lo cual, es imposible que el órgano del tacto esté completamente desprovisto del género de su objeto sensible, sino que es necesario que esté reducido a un término medio [199], pues así se halla en potencia para los contrarios. Por tanto, el cuerpo al que se une el alma racional, debiendo ser muy adecuado al sentido del tacto, es necesario que esté reducido lo más posible al término medio por una complexión equilibrada.

En esto aparece que toda operación de la naturaleza inferior tiene por término el hombre como lo más perfecto. Pues vemos que la operación de la naturaleza procede gradualmente de los elementos simples, combinándolos hasta llegar al modo más perfecto de composición, que se halla en el cuerpo humano. Por tanto, es necesario que ésta sea la disposición en común del cuerpo al que se une el alma racional, es decir, que sea de una complexión muy atemperada.

Y si alguien quiere examinar también las disposiciones particulares del cuerpo las hallará ordenadas a que el hombre sea de óptimos sentidos. Por

Cum autem organum cuiuslibet sensus non debeat habere in actu contraria quorum sensus est perceptivus, sed esse in potentia ad illa ut possit ea recipere —quia recipiens debet esse denudatum a recepto—, aliter necesse est hoc esse in organo sensus tactus et in organis aliorum sensuum. Organum enim visus, scilicet pupilla, caret omnino albo et nigro, et universaliter omni genere coloris; et similiter est in auditu et in olfactu. Hoc autem in tactu accidere non potuit, nam tactus est cognoscitivus eorum ex quibus necesse est componi corpus animalis, scilicet caloris et frigoris, humidi et sicci. Unde impossibile est quod organum tactus omnino sit denudatum a genere sui sensibilis, sed oportet quod sit reductum ad medium: sic enim est in potentia ad contraria. Corpus igitur cui anima rationalis unitur, cum debeat esse convenientissimum ad sensum tactus, oportet quod sit maxime reductum ad medium per aequalitatem complexionis.

In quo apparet quod tota operatio naturae inferioris terminatur ad hominem sicut ad perfectissimum. Videmus enim operationem naturae procedere gradatim a simplicibus elementis, commiscendo ea quousque perveniatur ad perfectissimum commixtionis modum, qui est in corpore humano. Hanc igitur oportet esse dispositionem in communi corporis cui anima rationalis unitur, ut scilicet sit temperatissimae complexionis.

Si quis autem considerare velit etiam particulares humani corporis dispositiones, ad hoc inveniet ordinatas, ut homo sit optimi sensus. Unde, quia ad bonam habitu-

---

[199] «En la composición del animal entraban los cuatro elementos, de tal manera combinados y en tan justas proporciones que no había predominio de ninguno de ellos; cada uno estaba neutralizado por su contrario, de tal modo que venía a resultar una composición media, cuyas propiedades estaban equidistantes de los cuatro extremos» (M. BARBADO, *Estudios de Psicología Experimental,* II [Madrid 1948] 348). Por eso, cuanto más se acerque a ese punto medio la composición del cuerpo y, en consecuencia, el órgano del tacto, tanto más perfecta será la sensibilidad táctil.

lo cual, como para la buena relación de las potencias sensitivas interiores, v.gr. de la imaginación, de la memoria y de la cogitativa, es necesaria una buena disposición del cerebro, el hombre fue formado de tal suerte que posee el mayor cerebro de todos los animales, según la proporción de su cantidad. Y para que su operación sea más libre, tiene la cabeza colocada en lo alto, porque sólo el hombre es un animal erecto, mientras que los otros animales andan encorvados. Y para tener y conservar esta rectitud fue necesaria la abundancia de calor en el corazón, por la que se generasen muchos espíritus, a fin de que por la abundancia del calor y de los espíritus el cuerpo pudiera mantenerse erguido. Y de este modo hay que señalar la razón de la disposición del cuerpo humano, en cuanto a cada una de las cosas que son propias del hombre.

Pero, sin embargo, hay que considerar que en estas cosas que son hechas de materia hay ciertas disposiciones en la misma materia por las cuales se elige tal materia para esta forma, y hay otras que siguen por necesidad a la materia, y no por elección del agente. Como para hacer una sierra el artífice elige la dureza del hierro, a fin de que la sierra sea útil para cortar, pero el que el filo de la sierra pueda embotarse y oxidarse, esto sucede por necesidad de la materia. Pues el artífice elegiría más bien una materia a la que esto no se siguiese si le fuera posible hallarla, pero como no puede encontrarla, no por tales defectos consiguientes deja de hacer la obra de la materia apropiada. Así pues, lo mismo sucede también en el cuerpo humano, porque el que sea combinado de tal manera y dispuesto según las partes, a fin de que sea lo más apto posible para las operaciones sensitivas, lo ha elegido en esta materia el hacedor del hombre, pero que este cuerpo sea corruptible, fatigable y tenga defectos por el estilo, se sigue por necesidad de la materia. Porque es necesario que un cuerpo así compuesto de cosas contrarias, esté sujeto a tales defectos. Y no puede obviarse por el hecho de que Dios pudo hacerlo de otra manera,

dinem potentiarum sensitivarum interiorum, puta imaginationis et memoriae et cogitativae virtutis, necessaria est bona dispositio cerebri, factus est homo habens maius cerebrum inter omnia animalia, secundum proportionem suae quantitatis. Et ut liberior sit eius operatio, habet caput sursum positum, quia solus homo est animal rectum, alia vero animalia curva incedunt. Et ad hanc rectitudinem habendam et conservandam necessaria fuit abundantia caloris in corde, per quam multi spiritus generarentur, ut per caloris abundantiam et spirituum corpus possit in directum sustineri. Et per hunc modum ratio dispositionis corporis humani est assignanda quantum ad singula quae sunt hominis propria.

Sed tamen considerandum est quod in his quae sunt ex materia sunt quaedam dispositiones in ipsa materia propter quas talis materia eligitur ad hanc formam; et sunt aliae quae consequuntur ex necessitate materiae, et non ex electione agentis. Sicut ad faciendum serram artifex eligit duritiem in ferro, ut serra sit utilis ad secandum; sed quod acies serrae hebetari possit et fieri rubiginosa, hoc accidit ex necessitate materiae. Magis enim artifex eligeret materiam ad quam hoc non consequeretur, si posset inveniri; sed quia inveniri non potest, propter huiusmodi defectus consequentes non praetermittit ex materia convenienti facere opus. Sic igitur et in corpore humano contingit: quod enim taliter sit commixtum et secundum partes dispositum, ut sit convenientissimum ad operationes sensitivas, est electum in hac materia a factore hominis; sed quod hoc corpus sit corruptibile, fatigabile et huiusmodi defectus habeat, consequitur ex necessitate materiae. Necesse est enim corpus sic commixtum ex contrariis, talibus subiacere defectibus. Nec potest obviari per hoc quod Deus potuit aliter facere, quia in institutione naturae non quaeritur quid Deus

porque en la formación de la naturaleza no se investiga qué puede hacer Dios, sino qué lleva consigo la naturaleza de las cosas para que se haga, según dice Agustín *Super Genesim ad litteram*[200].

Por otra parte, hay que saber que para remedio de estos defectos, Dios otorgó al hombre en su creación el auxilio de la justicia original, por la cual el cuerpo estuviera completamente sometido al alma durante el tiempo que el alma se sometiese a Dios, de suerte que ni la muerte ni alguna pasión o defecto acaeciese al hombre sin que antes el alma se separase de Dios. Pero apartándose el alma de Dios por el pecado, el hombre fue privado de este beneficio, y está sometido a los defectos consiguientes a la naturaleza de la materia.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. Al primero, pues, hay que decir que aunque el alma sea la más sutil de las formas en cuanto es inteligente, como, sin embargo, siendo la ínfima en el género de las formas inteligibles, necesita unirse a un cuerpo que sea de complexión moderada, para que pueda adquirir las especies inteligibles por los sentidos, fue necesario que el cuerpo al que se une tuviera más cantidad de los elementos pesados, es decir, de tierra y agua. Pues siendo el fuego de virtud más eficaz en el obrar, a menos que los elementos inferiores[201] estuvieran en mayor cantidad, no podría hacerse la combinación y, sobre todo, en una medida equilibrada, pues el fuego consumiría los otros elementos. Por lo cual, en II *De generatione*[202] dice el Filósofo que en los cuerpos compuestos naturalmente abunda más la tierra y el agua.

2. Al segundo hay que decir que el alma racional se une a tal cuerpo, no porque es semejante al cielo[203], sino porque es de una composición equilibrada, mas a esto se sigue alguna semejanza con el cielo según el

facere possit, sed quid habeat rerum natura ut fiat, secundum Augustinum Super Genesim ad litteram.

Sciendum tamen est quod in remedium horum defectuum, Deus homini in sua institutione contulit auxilium iustitiae originalis, per quam corpus esset omnino subditum animae quamdiu anima Deo subderetur; ita quod nec mors, nec aliqua passio vel defectus, homini accideret nisi prius anima separaretur a Deo. Sed per peccatum anima recedente a Deo, homo privatus est hoc beneficio, et subiacet defectibus secundum quod natura materiae requirit.

1. Ad primum ergo dicendum quod licet anima sit subtilissima formarum in quantum est intelligens, quia tamen, cum sit infima in genero formarum intelligibilium, indiget corpori uniri quod sit mediae complexionis ad hoc quod per sensus species intelligibiles acquirere possit, necessarium fuit quod corpus cui unitur haberet plus in quantitate de gravibus elementis, scilicet terra et aqua. Cum enim ignis sit efficacioris virtutis in agendo, nisi secundum quantitatem inferiora elementa excederent, non posset fieri commixtio, et maxime reducta ad medium: ignis enim alia elementa consumeret. Unde, in II De generatione, dicit Philosophus quod in corporibus mixtis naturaliter abundat plus terra et aqua.

2. Ad secundum dicendum quod anima rationalis unitur tali corpori non quia est simile caelo, sed quia est aequalis commixtionis; sed ad hoc sequitur aliqua similitudo

---

[200] AGUSTÍN, *De Gen. ad litt.* II 1 (CSEL 28-1 p.33 u.2-5; ML 34,263).
[201] Tierra y agua.
[202] ARISTÓTELES, *De gener. et corrupt.* II (335a5).
[203] *Cielo* equivale aquí a cuerpos celestes, como se desprende claramente del contexto.

alejamiento de los contrarios. Mas, con todo, según la opinión de Avicena[204] se une a tal cuerpo por la semejanza con el cielo. Pues él sostuvo que las cosas inferiores eran causadas por las superiores, es decir, que los cuerpos inferiores eran causados por los cuerpos celestes, y, llegando a la semejanza de los cuerpos celestes por el equilibrio de la composición, recibirían una forma semejante a la del cuerpo celeste, al que considera un ser animado.

3. Al tercero hay que decir que acerca de la animación de los cuerpos celestes hay diversidad de opinión, tanto en los filósofos como en los doctores de la fe. Pues entre los filósofos Anaxágoras[205] sostuvo que el entendimiento que gobernaba todas las cosas era absolutamente simple y separado. Y que los cuerpos celestes eran inanimados. De ahí que se dice también que fue condenado a muerte por haber afirmado que el sol era como una roca encendida, según cuenta Agustín en el libro *De civitate Dei*[206]. En cambio, otros filósofos opinaron que los cuerpos celestes estaban animados. De éstos, algunos[207] dijeron que Dios era el alma del cielo, lo que fue razón de idolatría, esto es, que se diese culto divino al cielo y los cuerpos celestes. Y otros, como Platón[208] y Aristóteles[209], aunque admitiesen los cuerpos celestes animados, afirmaban, sin embargo, que Dios era algo más elevado que el alma del cielo, y completamente separado. También entre los doctores de la fe, Orígenes[210] y sus seguidores supusieron que los cuerpos celestes estaban animados. Algunos, empero, afirmaron que aquéllos eran inanimados, como opina el Damasceno[211]. Esta posición es también la más común entre los teólogos modernos. Agustín

ad caelum secundum elongationem a contrariis. Sed tamen secundum opinionem Avicennae unitur tali corpori propter similitudinem caeli. Ipse enim voluit inferiora a superioribus causari, ut scilicet corpora inferiora causarentur a corporibus caelestibus; et cum pervenirent ad similitudinem corporum caelestium per aequalitatem complexionis sortirentur formam similem corporis caelestis, quod dicit esse animatum.

3. Ad tertium dicendum quod de animatione corporum caelestium est diversa opinio et apud philosophos et apud fidei doctores. Nam apud philosophos Anaxagoras posuit intellectum regentem omnia esse omnino immixtum et separatum, et corpora caelestia esse inanimata; unde etiam damnatus ad mortem dicitur esse propter hoc quod dixit solem esse quasi lapidem ignitum, ut Augustinus narrat in libro De civitate Dei. Alii vero philosophi posuerunt corpora caelestia esse animata. Quorum quidam dixerunt Deum esse animam caeli, quod fuit ratio idolatriae, ut scilicet caelo et corporibus caelestibus cultus divinus attribueretur. Alii vero, ut Plato et Aristotiles, licet ponerent corpora caelestia animata, ponebant tamen Deum esse aliquid superius anima caeli, omnino separatum. Apud doctores etiam fidei, Origenes et sequaces ipsius posuerunt corpora caelestia esse animata. Quidam vero posuerunt ea inanimata, ut Damascenus ponit: quae etiam positio apud modernos theologos communior est. Augustinus relinquit sub dubio, II Super Genesim ad litteram et in

---

[204] AVICENA, *Metaphysica* IX 4 (ed. Van Riet, 476-488).

[205] Cf. DIOG. LAERT., *Vitae philosophorum* II 8. Pero Santo Tomás tomó esta información de SAN AGUSTÍN, *De civitate Dei* XVIII, 41 (CCSL 48 p.636 u.33-35; ML 41,601).

[206] AGUSTÍN, Véase nota anterior.

[207] Principalmente los estoicos Zenón y Crisipo.

[208] PLATÓN, *Timaeus* 38E y 39E-40B.

[209] ARISTÓTELES, *De coelo* II (285a29-30).

[210] ORÍGENES, *De principiis* I 7 (MG 11,172).

[211] J. DAMASCENO, *De fide orthodoxa* II 6 (MG 94,885).

lo dejó en duda en II *Super Genesim ad litteram*[212] y en el libro *Enchiridion*[213]. Por tanto, teniendo como sólida la opinión de que los cuerpos celestes son movidos por algún entendimiento, al menos separado, según los argumentos sostenidos por una y otra parte, digamos que alguna sustancia intelectual perfecciona al cuerpo como forma, y que tiene solamente la potencia intelectiva, no la sensitiva, como puede colegirse de las palabras de Aristóteles en II *De anima*[214] y en XI *Metaphysicae*[215], aunque Avicena[216] suponga que el alma del cielo además de entendimiento tiene también imaginación. Y si sólo tiene entendimiento, se une, no obstante, al cuerpo como forma, no por la operación intelectual, sino por el ejercicio de la virtud motora según la cual puede conseguir la semejanza divina, en cuanto causa del movimiento del cielo.

4. Al cuarto hay que decir que, aunque según su naturaleza todas las sustancias intelectuales creadas puedan pecar, sin embargo, por elección divina y predestinación, muchas se han mantenido sin pecar mediante el auxilio de la gracia, entre las cuales alguien podría incluir las almas de los cuerpos celestes y, sobre todo, si los demonios que pecaron fueron de orden inferior según dice el Damasceno[217].

5. Al quinto hay que decir que si los cuerpos celestes están animados, sus almas pertenecen a la comunidad de los ángeles. Pues dice Agustín en *Enchiridion: Y no tengo por seguro, en verdad, si el sol, la luna y todas las estrellas pertenecen a la misma sociedad, es decir, de los ángeles, aunque a algunos les parezca que son cuerpos luminosos, no con sentido o inteligencia*[218].

libro Enchiridion. Hoc igitur pro firmo tenentes, quod corpora caelestia ab aliquo intellectu moventur, saltem separato, propter argumenta utramque partem sustinentes, dicamus aliquam substantiam intellectualem esse perfectionem corporis caelestis ut forma, quae quidem habet solam potentiam intellectivam non autem sensitivam, ut ex verbis Aristotilis accipi potest in II De anima et in XI Methaphysicae; quamvis Avicenna ponat quod anima caeli cum intellectu etiam habeat imaginationem. Si autem habet intellectum tantum, unitur tamen corpori ut forma, non propter operationem intellectualem, sed propter exsecutionem virtutis activae, secundum quam potest adipisci divinam similitudinem in causando per motum caeli.

4. Ad quartum dicendum quod licet secundum naturam suam omnes substantiae intellectuales creatae possint peccare, tamen ex electione divina et praedestinatione per auxilium gratiae plures conservatae sunt ne peccarent, inter quas posset aliquis ponere animas corporum caelestium; et praecipue si daemones qui peccaverunt fuerunt inferioris ordinis secundum Damascenum.

5. Ad quintum dicendum quod si corpora caelestia sunt animata, animae eorum pertinent ad societatem angelorum. Dicit enim Augustinus in Enchiridion: «Nec illud quidem certum habeo utrum ad eamdem societatem, scilicet angelorum, pertineant sol et luna et cuncta sidera: quamvis nonnullis lucida esse corpora, non cum sensu vel intelligentia, videantur».

---

[212] AGUSTÍN, *De Genesi ad litteram* II 18 (ML 34,279-280).
[213] ID., *Enchiridion* XV 58 (CCSL 46 p.81 u.62-65; ML 40,260).
[214] ARISTÓTELES, *De anima* II 1 (414b17-19).
[215] ID., *Metaph.* XII 8 (1073a11-37).
[216] AVICENA, *Metaph.* X 1.
[217] J. DAMASCENO, *De fide orthodoxa* II 4 (MG 94,873).
[218] AGUSTÍN, *Enchiridion* XV 58 (CCSL 46 p.81 u.62-65; ML 40,260).

6. Al sexto hay que decir que el cuerpo de Adán fue proporcionado al alma humana, como se dijo, no sólo según lo que requiere la naturaleza, sino según lo que le otorgó la gracia, gracia de la cual, ciertamente, estamos privados, si bien permanece la misma naturaleza.

7. Al séptimo hay que decir que la lucha que se libra en el hombre a causa de sus deseos contrarios proviene también de las necesidades de la materia. Pues fue necesario, en el caso de que el hombre tuviera sentidos, que sintiera las cosas deleitables y que se siguiera el deseo de lo deleitable que casi siempre se opone a la razón. Pero contra esto también se dio remedio al hombre por la gracia en el estado de inocencia, para que las fuerzas inferiores no se moviesen en nada contra la razón, pero el hombre perdió esto por el pecado.

8. Al octavo hay que decir que los espíritus, aunque sean vehículos de las virtudes[219], sin embargo, no pueden ser órgano de los sentidos. Y por eso, el cuerpo del hombre no pudo constar solamente de espíritus.

9. Al noveno hay que decir que la corruptibilidad es uno de los defectos que siguen al cuerpo humano por necesidad de la materia, y sobre todo después del pecado, que sustrajo el auxilio de la gracia.

10. Al décimo hay que decir que lo que es mejor hay que exigirlo en la cosas que son por el fin, mas no en las que provienen de la necesidad de la materia. Pues sería mejor que el cuerpo del animal fuese incorruptible, suponiendo que esto según la naturaleza lo admitiera la materia tal como la requiere la forma del animal.

11. Al undécimo hay que decir que aquellas cosas que están muy cercanas a los elementos y tienen más de contrariedad, como las piedras y los metales, son más duraderas porque en ellas es menor la armonía, por

6. Ad sextum dicendum quod corpus Adae fuit proportionatum animae humanae, ut dictum est, non solum secundum quod requirit natura, sed secundum quod contulit gratia, qua quidem gratia privamur, natura eadem manente.

7. Ad septimum dicendum quod pugna quae est in homine ex contrariis concupiscentiis etiam ex necessitate materiae provenit. Necesse enim fuit, si homo haberet sensum, quod sentiret delectabilia et quod eum consequeretur concupiscentia delectabilium, quae plerumque repugnat rationi. Sed contra hoc etiam homini datum fuit remedium per gratiam in statu innocentiae, ut scilicet inferiores vires in nullo contra rationem moverentur; sed hoc homo perdidit per peccatum.

8. Ad octavum dicendum quod spiritus, licet sint vehicula virtutum, non tamen possunt esse organa sensuum. Et ideo non potuit corpus hominis ex solis spiritibus constare.

9. Ad nonum dicendum quod corruptibilitas est ex defectibus qui consequuntur corpus humanum ex necessitate materiae, et maxime post peccatum, quod subtraxit auxilium gratiae.

10. Ad decimum dicendum quod quid melius sit requirendum est in his quae sunt propter finem, non autem in his quae ex necessitate materiae proveniunt. Melius enim esset quod corpus animalis esset incorruptibile, si hoc secundum naturam pateretur talis materia qualem forma animalis requirit.

11. Ad undecimum dicendum quod ea quae sunt maxime propinqua elementis et plus habent de contrarietate, ut lapides et metalla, magis durabilia sunt quia minor

[219] La palabra *virtud* no hay que entenderla sólo en sentido moral. Santo Tomás la usa en muchas otras acepciones como: poder, facultad, aptitud, capacidad, potencialidad, potestad, habilidad, fuerza, potencia, etc. Por eso, hay que tener muy presente el contexto en que se emplea.

lo cual no se desintegran tan fácilmente. Mas la armonía de las que están estructuradas en proporciones delicadas se destruye con facilidad. A pesar de todo, sin embargo, en los animales la causa de la longevidad es que lo húmedo no es fácilmente secable o congelable, y lo caliente no es fácilmente extinguible, porque la vida consiste en lo cálido y lo húmedo. Pero esto[220] en el hombre se halla conforme a la proporción que requiere la complexión reducida a un equilibrio moderado. Por tanto, algunas cosas son más duraderas que el hombre y otras menos duraderas.

12. Al duodécimo hay que decir que el cuerpo del hombre no pudo ser cuerpo simple, ni cuerpo celeste, debido a que esto lo hacía imposible el órgano del sentido y principalmente del tacto. Tampoco pudo ser cuerpo simple elemental, porque en el elemento hay contrarios en acto, y el cuerpo humano es necesario que sea reducido a un equilibrio moderado.

13. Al decimotercero hay que decir que los antiguos filósofos naturalistas estimaron que era necesario que el alma, que conoce todas las cosas, fuera semejante en acto a todas ellas. Y por eso, la consideraban de la naturaleza del elemento, al que ponían como el principio del cual constan todas las cosas, para que de este modo el alma fuera semejante a todas y conociera todas. Pero Aristóteles[221] mostró después que el alma conoce todas las cosas, en cuanto es semejante a todas en potencia, no en acto. Por tanto, es necesario que el cuerpo al que se une no se halle en el extremo sino en el medio, para que así esté en potencia para los contrarios.

14. Al decimocuarto hay que decir que aunque el alma sea simple en su esencia, es, sin embargo, múltiple en cuanto a sus potencias, y tanto más cuanto fuere más perfecta. Y por eso requiere un cuerpo orgánico que sea de partes heterogéneas.

est in eis armonia, unde non ita de facili soluuntur. Eorum enim quae subtiliter proportionantur facile solvitur armonia. Nihilominus tamen in animalibus causa longitudinis vitae est ut humidum non sit facile desiccabile vel congelabile, et calidum non sit facile extinguibile; quia vita in calido et humido consistit. Hoc autem in homine invenitur secundum aliquam mensuram quam requirit complexio reducta ad medium. Unde quaedam sunt homine durabiliora et quaedam minus durabilia.

12. Ad duodecimum dicendum quod corpus hominis non potuit esse corpus simplex: nec corpus caeleste, quod non potuit esse propter impossibilitatem organi sensus et praecipue tactus; neque corpus simplex elementare, quia in elemento sunt contraria in actu, corpus autem humanum oportet esse reductum ad medium.

13. Ad tertium decimum dicendum quod antiqui naturales aestimaverunt quod oporteret animam, quae cognoscit omnia, esse similem actu omnibus. Et ideo ponebant eam de natura elementi quod ponebant principium ex quo omnia constare dicebant, ut sic anima esset similis omnibus et omnia cognosceret. Sed Aristotiles postmodum ostendit quod anima cognoscit omnia in quantum est similis omnibus in potentia, non in actu. Unde oportet corpus cui unitur non esse in extremo sed in medio, ut sic sit in potentia ad contraria.

14. Ad quartum decimum dicendum quod quamvis anima sit simplex in essentia, est tamen multiplex in virtute; et tanto magis quanto fuerit perfectior. Et ideo requirit corpus organicum quod sit dissimilium partium.

---

[220] Lo húmedo y lo cálido.

[221] ARISTÓTELES, *De anima* III 4 (429a18-24); cf. SANTO TOMÁS, *In De anima* III c.4 lect.VII n.677, 680-681.

15. Al decimoquinto hay que decir que el alma no se une al cuerpo por el movimiento local, sino que más bien el movimiento local del hombre, como también el de otros animales, se ordena a la conservación del cuerpo unido al alma. Mas el alma se une al cuerpo por el entender, que es su propia y principal operación. Y por eso, se requiere que el cuerpo unido al alma racional se halle óptimamente dispuesto para servir al alma en las cosas que son necesarias para entender, y que tenga la agilidad y otras cosas semejantes en la medida que permita tal disposición.

16. Al decimosexto hay que decir que Platón[222] admitía las formas de las cosas subsistentes por sí, y que la participación de las formas por las materias es a causa de las materias para que éstas se perfeccionen, y no a causa de las formas, que subsisten por sí. Y por eso, se seguía que las formas se darían a las materias según los méritos de éstas. Pero según la opinión de Aristóteles[223] las formas naturales no subsisten por sí, por lo cual la unión de la forma con la materia no es por la materia sino por la forma. Así pues, no porque la materia está dispuesta de tal modo se le da tal forma, sino para que la forma sea tal fue necesario que la materia se dispusiera de tal modo. Y en este sentido se dijo más arriba que el cuerpo del hombre se halla dispuesto según que corresponde a tal forma.

17. Al decimoséptimo hay que decir que el cuerpo celeste, aunque sea causa de las cosas particulares que se generan y se corrompen, sin embargo, es su causa como agente común. Por este motivo se requiere que por debajo de él haya agentes determinados para especies determinadas. Por lo cual, no es necesario que el motor del cuerpo celeste tenga formas particulares sino universales, ya sea un alma, ya sea un motor separado. Avicena[224], sin embargo, admitió que era necesario que el alma del cielo tuviera imaginación por la cual aprehendiera las cosas particulares. Pues siendo la causa de|

15. Ad quintum decimum dicendum quod anima non unitur corpori propter motum localem, sed magis motus localis hominis, sicut et aliorum animalium, ordinatur ad conservationem corporis uniti animae. Sed anima unitur corpori propter intelligere, quod est propria et principalis eius operatio. Et ideo requiritur quod corpus unitum animae rationali sit optime dispositum ad serviendum animae in his quae sunt necessaria ad intelligendum, et quod de agilitate et de aliis huiusmodi habeat quantum talis dispositio patitur.

16. Ad sextum decimum dicendum quod Plato ponebat formas rerum per se subsistentes, et quod participatio formarum a materiis est propter materias ut perficiantur, non autem propter formas, quae per se subsistunt. Et ideo consequebatur quod formae darentur materiis secundum merita earum. Sed secundum sententiam Aristotilis formae naturales non per se subsistunt: unde unio formae ad materiam non est propter materiam sed propter formam. Non igitur quia materia est sic disposita, talis forma sibi datur; sed ut forma sit talis, oportuit materiam sic disponi. Et sic supra dictum est quod corpus hominis dispositum est secundum quod competit tali formae.

17. Ad septimum decimum dicendum quod corpus caeleste, licet sit causa particularium quae generantur et corrumpuntur, est tamen eorum causa ut agens commune: propter quod sub eo requiruntur determinata agentia ad determinatas species. Unde motor corporis caelestis non oportet quod habeat formas particulares sed universales, sive sit anima, sive sit motor separatus. Avicenna tamen posuit quod oportebat animam caeli habere imaginationem per quam particularia apprehenderet. Cum

---

[222] Cf. PLATÓN, *Timaeus*, 50B-51C.
[223] ARISTÓTELES, *Metaph.* I 9 (987b1-14).
[224] AVICENA, *Metaph.* X 1.

movimiento del cielo, según el cual el cielo se renueva girando de un punto a otro, es necesario que el alma del cielo, que es la causa del movimiento, conozca el aquí y el ahora. Y así es preciso que tenga alguna potencia sensitiva. Pero esto no es necesario. Lo primero, en verdad, porque el movimiento celeste es siempre uniforme y está libre de obstáculos[225], y, por eso, basta el concepto universal para causar tal movimiento —pues el concepto particular se requiere en los movimientos de los animales por la irregularidad del movimiento y los impedimentos que pueden aparecer—. En segundo lugar, porque también las sustancias intelectuales superiores pueden conocer sin la potencia sensitiva, como se ha demostrado en otro lugar[226].

18. Al decimoctavo hay que decir que el movimiento del cielo es natural por el principio pasivo o receptivo del movimiento, porque a tal cuerpo corresponde naturalmente tal movimiento, pero el principio activo de este movimiento es alguna sustancia intelectual. Y lo que se dice de que ningún cuerpo que se halla en su lugar se mueve naturalmente, se entiende del cuerpo movible con movimiento recto, que muda de lugar según el todo no sólo desde el punto de vista de la razón sino también del sujeto. Mas el cuerpo que se mueve circularmente no muda de lugar con respecto al todo desde el punto de vista del sujeto, sino sólo desde aquel de la razón. Luego nunca está fuera de su lugar.

19. Al decimonono hay que decir que aquella prueba es fútil, aunque la ponga el rabino Moisés, porque si pregonar se entiende propiamente, cuando se dice: *Los cielos pregonan la gloria de Dios,* es necesario que el cielo no sólo tenga entendimiento, sino también lengua. Pues se dice que los cielos pregonan la gloria de Dios, si se expone según la letra, en cuanto por ellos se manifiesta a los hombres la gloria de Dios. De este modo también se dice que las criaturas insensibles alaban a Dios.

enim sit causa motus caeli, secundum quem renovatur caelum in hoc ubi et in illo, oportet animam caeli, quae est causa motus, cognoscere hic et nunc: et ita oportet quod habeat aliquam potentiam sensitivam. Sed hoc non est necessarium. Primo quidem quia motus caelestis est semper uniformis et non recipit impedimentum; et ideo universalis conceptio sufficit ad causandum talem motum (particularis enim conceptio requiritur in motibus animalium propter irregularitatem motus et impedimenta quae possunt provenire). Deinde quia etiam substantiae intellectuales superiores possunt particularia cognoscere sine potentia sensitiva, sicut alibi ostensum est.

18. Ad octavum decimum dicendum quod motus caeli est naturalis propter principium passivum sive receptivum motus, quia tali corpori competit naturaliter talis motus; sed principium activum huius motus est aliqua substantia intellectualis. Quod autem dicitur quod nullum corpus in suo ubi existens movetur naturaliter, intelligitur de corpore mobili motu recto, quod mutat locum secundum totum, non solum ratione sed etiam subiecto. Corpus autem quod circulariter movetur, totum quidem non mutat locum subiecto, sed ratione tantum. Unde nunquam est extra suum ubi.

19. Ad nonum decimum dicendum quod probatio illa frivola est, licet Raby Moyses eam ponat, quia si enarrare proprie accipitur, cum dicitur «Caeli enarrant gloriam Dei», oportet quod caelum non solum habeat intellectum, sed etiam linguam. Dicuntur enim caeli enarrare gloriam Dei, si ad litteram exponatur, in quantum ex eis manifestatur hominibus gloria Dei, per quem modum etiam creaturae insensibiles Deum laudare dicuntur.

---

[225] Los cuerpos celestes carecen de movimiento rectilíneo, pues sólo están dotados de movimiento circular, que no tiene contrario.

[226] Cf. *In Sent.* II d.3 q.3 a.3; *Cont. Gent.* II c.96.

20. Al vigésimo hay que decir que los otros animales tienen la estimativa natural determinada a algunas cosas ciertas, y, por eso, pudo la naturaleza proveer de algunos auxilios ciertos, mas no al hombre, que por la razón es de infinitas ideas. Y, por eso, en lugar de todos los recursos que los otros animales tienen naturalmente, el hombre posee el entendimiento, que es la especie de las especies, y las manos, que son el órgano de los órganos, por las cuales puede preparar para sí todas las cosas necesarias.

Cuestión 9

¿Se une el alma a la materia corporal por un medio?[227]

Argumentos por los que parece que el alma se une a la materia corporal por un medio.

1. Porque en el libro *De spiritu et anima*[228] se dice que el alma tiene potencias por las que se mezcla con el cuerpo. Pero las potencias del alma son distintas de la esencia del alma. Luego el alma se une al cuerpo por algún medio.

2. Pero podría decirse que el alma se une al cuerpo mediante las potencias en cuanto es motor, no en cuanto es forma. —En contra está que el alma es forma del cuerpo en cuanto es acto, mientras que es motor en cuanto es principio de operación. Pero es principio de operación en cuanto es acto, porque cada cosa obra según que está en acto. Luego según lo mismo es forma del cuerpo y motor.

20. Ad vicesimum dicendum quod alia animalia habent aestimativam naturalem determinatam ad aliqua certa, et ideo sufficienter potuit eis provideri a natura aliquibus certis auxiliis; non autem homini, qui propter rationem est infinitarum conceptionum. Et ideo loco omnium auxiliorum quae alia animalia naturaliter habent, habet homo intellectum, qui est species specierum, et manus, quae sunt organum organorum, per quas potest sibi praeparare omnia necessaria.

Quaestio nona

Nono quaeritur utrum anima uniatur materiae corporali per medium. Et videtur quod sic. Quia in libro De spiritu et anima dicitur quod anima habet vires quibus miscetur corpori. Sed vires animae sunt aliud quam eius essentia. Ergo anima unitur corpori per aliquod medium.

2. Sed dicebat quod anima unitur corpori mediantibus potentiis in quantum est motor, sed non in quantum est forma. —Sed contra. Anima est forma corporis in quantum est actus; motor autem est in quantum est principium operationis. Principium vero operationis est in quantum est actus, quia unumquodque agit secundum quod actu est. Ergo secundum idem anima est forma corporis et motor. Non ergo est distinguendum de anima secundum quod est motor corporis vel forma.

---

[227] Lugares paralelos: *In Sent.* I d.1 q.2 a.4; *Cont. Gent.* II c.71; *Summa* I q.76 a.6 y 7; *In De anima* I 14; *De spirit. creat.* a.3; *In De anima* II 1; *In Metaph.* VII 7 [5] (1045a7-1045b16); *Quodl.* XII q.7 a.un.

[228] Alquerio de Claraval, *De spiritu et anima* c.20 (ML 40,794). Esta obra pasó por ser de San Agustín, pero su autor, al parecer, fue Alquerio de Claraval, monje cisterciense, que vivió en el siglo XII. En opinión de Santo Tomás no tiene mayor importancia. Es una compilación de materiales de diversa procedencia.

3. El alma en cuanto es motor del cuerpo no se une al cuerpo de modo accidental, porque en ese caso, del alma y del cuerpo no se haría una cosa por sí. Luego se une a él por sí. Ahora bien, lo que se une a otro por sí mismo, se une a él sin medio. Luego el alma en cuanto no se une al cuerpo por un medio es motor.

4. El alma se une al cuerpo como motor, en cuanto es principio de las operaciones. Pero las operaciones del alma no son suyas solamente, sino del compuesto, como se dice en I *De anima*[229], y así entre el alma y el cuerpo no tiene lugar ningún medio en cuanto a las operaciones. Luego el alma, en cuanto es motor, no se une al cuerpo por un medio.

5. Parece que, por el contrario, se une a él por un medio, en cuanto es forma. La forma, en efecto, no se une a cualquier materia, sino a la propia. Y se hace materia propia de esta o aquella forma por las disposiciones propias que son los accidentes propios de una cosa, como caliente y seco son accidentes propios del fuego. Luego la forma se une a la materia mediante los accidentes propios. Pero los accidentes propios de las cosas animadas son las potencias del alma. Luego el alma se une al cuerpo como forma mediante las potencias.

6. El animal se mueve a sí mismo. Pero lo que se mueve a sí mismo se divide en dos partes: una de ellas es la que mueve, y la otra es la movida, como se prueba en VIII *Physicorum*[230]. Ahora bien, la parte que mueve es el alma. Pero la parte movida no puede ser la materia sola, porque lo que está en potencia solamente no se mueve, como se dice en V *Physicorum*[231], y, por eso, los cuerpos pesados y ligeros, aunque tengan el movimiento en sí mismos, sin embargo, no se mueven a sí mismos, porque se dividen solamente en materia y forma, la cual no puede ser movida. Se concluye, pues, que el animal se divide en el alma y en alguna otra parte que esté compuesta de

3. Praeterea. Anima ut est motor corporis non unitur corpori per accidens, quia sic ex anima et corpore non fieret unum per se. Ergo unitur ei per se. Sed quod unitur alteri per se ipsum, unitur ei sine medio. Non ergo anima unitur corpori per medium in quantum est motor.

4. Praeterea. Anima unitur corpori ut motor in quantum est principium operationum. Sed operationes animae non sunt animae tantum, sed compositi, ut dicitur in I De anima; et sic inter animam et corpus non cadit aliquod medium quantum ad operationes. Non ergo anima unitur corpori per medium in quantum est motor.

5. Praeterea. Videtur quod etiam uniatur ei per medium in quantum est forma. Forma enim non unitur cuilibet materiae, sed propriae. Fit autem materia propria huius formae vel illius per dispositiones proprias quae sunt propria accidentia rei, sicut calidum et siccum sunt propria accidentia ignis. Ergo forma unitur materiae mediantibus propriis accidentibus. Sed propria accidentia animatorum sunt potentiae animae. Ergo anima unitur corpori ut forma mediantibus potentiis.

6. Praeterea. Animal est movens se ipsum. Movens autem se ipsum dividitur in duas partes, quarum una est movens et alia mota, ut probatur in VIII Physicorum. Pars autem movens est anima. Sed pars mota non potest esse materia sola, quia quod est in potentia tantum non movetur, ut dicitur in V Physicorum: et ideo corpora gravia et levia, licet habeant in se ipsis motum, non tamen movent se ipsa, quia dividuntur solum in materiam et formam, quae non potest esse mota. Relinquitur igitur quod animal dividatur in animam et aliquam aliam partem quae sit composita

---

[229] ARISTÓTELES, *De anima* I 4 (408b11-15); cf. SANTO TOMÁS, *In De anima* c.4 lect.X n.152.
[230] ARISTÓTELES, *Phys.* VIII 4 (257a33-258b9); cf. SANTO TOMÁS, *In Phys.* c.4 lect VII n.1028.
[231] Ibid., V 1 (225a20-23).

materia y forma. Y de este modo se sigue que el alma se une a la materia corporal mediante alguna forma.

7. En la definición de cualquier forma se pone la materia propia de ella. Pero en la definición del alma, en cuanto es forma, se pone *un cuerpo natural orgánico que tiene vida en potencia*, como aparece claro en II *De anima*[232]. Luego el alma se une a este cuerpo como a la materia propia. Mas esto no puede ser sino por alguna forma, es decir, que sea algún cuerpo natural orgánico, que tiene vida en potencia. Luego el alma se une a la materia mediante alguna forma que perfeccione primero la materia.

8. En el Génesis 1 se dice: *Dios formó al hombre del lodo de la tierra, y le inspiró en el rostro un soplo de vida* (Gén 2,7). Es así que el soplo de vida es el alma. Luego alguna forma precede en la materia a la unión del alma. Y así el alma mediante otra forma se une a la materia corporal.

9. Las formas se unen a la materia en cuanto que la materia está en potencia para ellas. Pero la materia está primero en potencia para las formas de los elementos que para otras formas. Luego el alma y las otras formas no se unen a la materia sino mediante las formas de los elementos.

10. El cuerpo humano y el de cualquier animal es un cuerpo compuesto mixto. Pero es necesario que en el mixto permanezcan las formas de los elementos según la esencia; de otra suerte habría corrupción de los elementos y no mezcla. Luego el alma se une a la materia mediante otras formas.

11. El alma intelectual es forma en cuanto es intelectual. Pero el entender se da mediante otras potencias. Luego el alma se une al cuerpo como forma mediante otras potencias.

ex materia et forma. Et sic sequitur quod anima uniatur materiae corporali mediante aliqua forma.

7. Praeterea. In diffinitione cuiuslibet formae ponitur propria materia eius. Sed in diffinitione animae, in quantum est forma, ponitur corpus physicum organicum, potentia vitam habens, ut patet in II De anima. Ergo anima unitur huiusmodi corpori sicut proprie materiae. Sed hoc non potest esse nisi per aliquam formam, scilicet quod sit aliquod corpus physicum organicum, potentia vitam habens. Ergo anima unitur materiae mediante aliqua forma primo materiam perficiente.

8. Praeterea. Genesis I dicitur: «Formavit Deus hominem de limo terrae et inspiravit in faciem eius spiraculum vitae». Spiraculum autem vitae est anima. Ergo aliqua forma praecedit in materia unionem animae. Et sic anima mediante alia forma unitur materiae corporali.

9. Praeterea. Secundum hoc formae uniuntur materiae quod materia est in potentia ad eas. Sed materia per prius est in potentia ad formas elementorum quam ad alias formas. Ergo anima et aliae formae non uniuntur materiae nisi mediantibus formis elementorum

10. Praeterea. Corpus humanum et cuiuslibet animalis est corpus mixtum. Sed in mixto oportet quod remaneant formae elementorum secundum essentiam; alias esset corruptio elementorum et non mixtio. Ergo anima unitur materiae mediantibus aliis formis.

11. Praeterea. Anima intellectualis est forma in quantum est intellectualis. Sed intelligere est mediantibus aliis potentiis. Ergo anima unitur corpori ut forma mediantibus aliis potentiis.

---

[232] ARISTÓTELES, *De anima* II 1 (412a27-28 y 412b5-6); cf. SANTO TOMÁS, *In De anima* II c.1 lect.I n.220-222.

12. El alma no se une a cualquier cuerpo, sino a un cuerpo proporcionado a ella. Es necesario, por tanto, que haya proporción entre el alma y el cuerpo. Y así el alma se une al cuerpo mediante la proporción.

13. Cada cosa obra en lo lejano por aquello que está más cerca de ella. Pero las potencias del alma se extienden a todo el cuerpo por medio del corazón. Luego el corazón se halla más cercano al alma que las demás partes del cuerpo. Y de este modo mediante el corazón se une al cuerpo.

14. En las partes del cuerpo es posible hallar diversidad y orden entre ellas. Pero el alma es simple según su esencia. Por tanto, uniéndose la forma a un perfectible que le es proporcionado, parece que el alma se une primero a una parte del cuerpo y mediante ella a las otras.

15. El alma es superior al cuerpo. Pero las potencias inferiores del alma unen al cuerpo a las superiores, pues el entendimiento no necesita del cuerpo sino por lo que toma de la imaginación y del sentido. Luego, al contrario, el cuerpo se une al alma mediante aquellas cosas que son superiores y más simples, como mediante los espíritus y los humores.

16. Aquello que al sustraerlo disuelve la unión de algunas cosas unidas, parece ser un medio entre ellas. Pero sustraído el espíritu y extinguido lo caliente natural y secado lo húmedo natural, desaparece la unión del alma con el cuerpo. Luego las cosas mencionadas son un medio entre el alma y el cuerpo.

17. Como el alma se une naturalmente al cuerpo, así esta alma se une a este cuerpo. Pero es este cuerpo por lo que está bajo unas dimensiones determinadas. Luego el alma se une al cuerpo mediante unas dimensiones determinadas.

18. Las cosas distantes no se unen sino a través de un medio. Pero el alma y el cuerpo parecen ser extremadamente distantes, puesto que la

12. Praeterea. Anima non unitur cuilibet corpori, sed corpori sibi proportionato. Oportet igitur proportionem esse inter animam et corpus. Et sic mediante proportione anima unitur corpori.

13. Praeterea. Unumquodquae operatur in remota per id quod est sibi magis proximum. Sed vires animae diffunduntur in totum corpus per cor. Ergo cor est vicinius animae quam ceterae partes corporis. Et ita mediante corde unitur corpori.

14. Praeterea. In partibus corporis est invenire diversitatem et ordinem ad invicem. Sed anima est simplex secundum suam essentiam. Cum igitur forma sibi proportionato perfectibili uniatur, videtur quod anima uniatur primo uni parti corporis, et ea mediante aliis.

15. Praeterea. Anima est superior corpore. Sed inferiores vires animae ligant superiores corpori: non enim intellectus indiget corpore nisi propter imaginationem et sensum a quibus accipit. Ergo, e contrario, corpus unitur animae per ea quae sunt suprema et simpliciora, sicut per spiritum et humorem.

16. Praeterea. Illud quo subtracto solvitur unio aliquorum unitorum videtur esse medium inter ea. Sed subtracto spiritu, et calido naturali extincto, et humido naturali exsiccato, solvitur unio animae et corporis. Ergo praedicta sunt medium inter animam et corpus.

17. Praeterea. Sicut anima naturaliter unitur corpori, ita haec anima unitur huic corpori. Sed hoc corpus est per hoc quod est sub dimensionibus terminatis. Ergo anima unitur corpori mediantibus dimensionibus terminatis.

18. Praeterea. Distantia non coniunguntur nisi per medium. Sed anima et corpus videntur esse maxime distantia, cum unum eorum sit incorporeum et simplex,

una es incorpórea y simple, y el otro es corpóreo y sumamente compuesto. Luego el alma no se une al cuerpo sino a través de un medio.

19. El alma humana es semejante en la naturaleza a las sustancias intelectuales separadas, que mueven los cuerpos celestes. Pero la relación de los motores y de los móviles se dice ser la misma. Luego parece que el cuerpo humano, que es movido por el alma, tiene algo en sí de la naturaleza del cuerpo celeste, mediante lo cual el alma se une a él.

EN CONTRA está lo que dice el Filósofo en VIII *Metaphysicae*[233], que la forma se une a la materia inmediatamente. Es así que el alma se une al cuerpo como forma. Luego se une a él inmediatamente.

SOLUCIÓN. Hay que decir que entre todas las cosas, el ser es aquello que conviene más inmediatamente y más íntimamente a las cosas, como se dice en el libro *De causis*[234]. Por lo cual es necesario que, teniendo la materia el ser en acto por la forma, la forma que da el ser a la materia adviene a la materia antes que ninguna otra cosa, y existe en ella más inmediatamente que en las demás cosas. Ahora bien, es propio de la forma sustancial dar a la materia el ser absolutamente —pues por ella una cosa es lo que es—. Mas por las formas accidentales no tiene el ser absolutamente, sino el ser en cierto respecto, como ser grande o coloreado o algo semejante. Por tanto, si hay alguna forma que no dé a la materia el ser absolutamente, sino que venga a la materia ya existente en acto por otra forma, no será una forma sustancial.

De lo cual aparece claro que entre la forma sustancial y la materia no puede haber alguna forma sustancial intermedia, como quisieron algunos, afirmando que según el orden de los géneros, de los cuales uno se ordena

et aliud corporeum et maxime compositum. Ergo anima non unitur corpori nisi per medium.

19. Praeterea. Anima humana est similis in natura intellectualibus substantiis separatis quae movent caelestia corpora. Sed eadem dicitur esse habitudo motorum et mobilium. Ergo videtur quod corpus humanum, quod est motum ab anima, aliquid habeat in se de natura caelestis corporis, quo mediante anima sibi uniatur.

SED CONTRA est quod dicit Philosophus in VIII Methaphysicae, quod forma unitur materiae immediate. Anima autem unitur corpori ut forma. Ergo unitur sibi immediate.

RESPONSIO. Dicendum quod inter omnia, esse est illud quod immediatius et intimius convenit rebus, ut dicitur in libro De causis. Unde oportet quod, cum materia habeat esse actu per formam, quod forma dans esse materiae ante omnia intelligatur advenire materiae, et immediatius ceteris sibi inesse. Est autem hoc proprium formae substantialis quod det materiae esse simpliciter —ipsa enim est per quam res est hoc ipsum quod est—. Non autem per formas accidentales habet esse simpliciter, sed esse secundum quid, puta esse magnum vel coloratum vel aliquid tale. Si qua igitur forma est quae non det materiae esse simpliciter, sed adveniat materiae iam existenti in actu per aliam formam, non erit forma substantialis.

Ex quo patet quod inter formam substantialem et materiam non potest cadere aliqua forma substantialis media, sicut quidam voluerunt, ponentes quod secundum ordinem generum, quorum unum sub altero ordinatur, est ordo diversarum formarum in

---

[233] ARISTÓTELES, *Metaph.* VIII 6 (1045b17-22); cf. SANTO TOMÁS, *In Metaph.* VIII c.6 lect.V n.1767.

[234] *Liber De causis,* ed. Bardenhewer, 166, 19-20.

bajo otro, es el orden de las formas diversas en la materia. Como, por ejemplo, si dijéramos que la materia según una forma es sustancia en acto, y según otra es cuerpo, y, de nuevo, según otra es un cuerpo animado, y así sucesivamente. Pero, aun admitiendo esta posición, solamente la primera forma que la hiciera ser sustancia en acto, sería sustancial; en cambio, todas las otras serían accidentales, porque la forma sustancial es la que hace algo concreto, como ya se ha dicho. Por tanto, es preciso afirmar que la misma forma numéricamente es por la que a una cosa le corresponde ser sustancia y hallarse en la última especie especialísima, y en todos los géneros intermedios.

Así pues, se concluye diciendo que, siendo las formas de las cosas naturales como los números —en los cuales hay diversidad de especie añadiendo o sustrayendo una unidad, como se dice en VIII *Metaphysicae*[235]—, es preciso entender la diversidad de las formas naturales, conforme a las cuales la materia se constituye en diversas especies, en la medida en que una añade perfección a la otra. Por ejemplo, que una forma sólo constituya algo en el ser corporal —pues es necesario que éste sea el grado más bajo de las formas materiales, por lo mismo que la materia no está en potencia sino para las formas corporales, ya que lo incorpóreo es inmaterial, como se ha puesto de manifiesto anteriormente—; pero otra forma más perfecta constituye la materia en el ser corporal y además le da el ser viviente; y más todavía, otra forma le da el ser corporal y el ser viviente y a esto añade el ser sensitivo, y así sucesivamente.

Por tanto, es preciso entender que una forma más perfecta, en cuanto constituye la materia en la perfección del grado inferior, junto con la materia compuesta se considere como lo material respecto de una perfección ulterior, y procediendo así sucesivamente; puesto que la materia prima, en tanto que constituida ya en el ser corpóreo, es materia respecto de

materia: ut puta si dicamus quod materia secundum unam formam habet quod sit substantia in actu, et secundum aliam quod sit corpus, et iterum secundum aliam quod sit animatum corpus, et sic deinceps. Sed hac positione facta, sola prima forma, quae faceret esse substantiam actu, esset substantialis; aliae vero omnes accidentales, quia forma substantialis est quae facit hoc aliquid, ut iam dictum est. Oportet igitur dicere quod eadem numero forma sit per quam res habet quod sit substantia, et quod sit in ultima specie specialissima, et in omnibus intermediis generibus.

Relinquitur igitur dicendum quod, cum formae rerum naturalium sint sicut numeri —in quibus est diversitas speciei addita vel subtracta unitate, ut dicitur in VIII Methaphysicae—, oportet intelligere diversitatem formarum naturalium, secundum quas materia constituitur in diversis speciebus, ex hoc quod una addit perfectionem super aliam. Ut puta quod una forma constituit in esse corporali tantum (hunc enim oportet esse infimum gradum formarum materialium, eo quod materia non est in potentia nisi ad formas corporales; quae enim incorporea sunt, immaterialia sunt, ut in praecedentibus ostensum est); alia autem perfectior forma constituit materiam in esse corporali et ulterius dat ei esse vitale; et ulterius alia forma dat ei esse corporale et esse vitale et super hoc addit esse sensitivum; et sic est in aliis.

Oportet igitur intelligere quod forma perfectior, secundum quod constituit materiam in perfectione inferioris gradus, simul cum materia composita intelligatur ut materiale respectu ulterioris perfectionis, et sic ulterius procedendo: utpote materia prima, secundum quod iam constituta est in esse corporeo, est materia respectu

[235] ARISTÓTELES, *Metaph.* VIII 3 (1043b33-1044a2); cf. SANTO TOMÁS, *In Metaph.* VIII c.3 lect.III n.1723-1724.

una perfección ulterior que es la vida. Y de ahí deriva que el cuerpo es el género del cuerpo viviente, y animado o viviente es la diferencia, pues el género se toma de la materia y la diferencia de la forma. Y así en cierto modo una y la misma forma, en cuanto constituye la materia en acto del grado inferior, es intermedia entre la materia y ella misma, en la medida en que la constituye en acto de un grado superior.

Pero la materia, en cuanto se entiende constituida en el ser sustancial según la perfección del grado inferior, puede entenderse consiguientemente como sujeta a accidentes, pues la sustancia según aquel grado inferior de perfección, es preciso que tenga algunos accidentes propios, los cuales necesariamente deben serle inherentes. Como por el hecho de que la materia se constituye en el ser corpóreo por la forma, inmediatamente se sigue que existan en ella las dimensiones por las que se entiende materia divisible en diversas partes, para que así según sus diversas partes pueda ser receptiva de diversas formas. Y además, por lo mismo que la materia se entiende constituida en un cierto ser sustancial, puede entenderse como receptiva de los accidentes por los que se dispone a una perfección ulterior, según la cual la materia se hace apropiada para recibir una perfección más elevada. Además, semejantes disposiciones se presuponen formas como inducidas en la materia por un agente, aunque sean ciertos accidentes tan propios de la forma que solamente son causados en la materia por la misma forma. Por tanto, en la materia no se presuponen formas como disposiciones, sino más bien la forma se presupone a ellas, como la causa al efecto.

Así pues, siendo el alma forma sustancial, porque constituye al hombre en una determinada especie de la sustancia, no hay ninguna otra forma sustancial intermedia entre el alma y la materia prima; sino que el hombre se perfecciona por la misma alma racional según diversos grados de perfección, es decir, para ser cuerpo, y cuerpo animado, y animal racional

ulterioris perfectionis quae est vita. Et exinde est quod corpus est genus corporis viventis, et animatum sive vivens, est differentia, nam genus sumitur a materia et differentia a forma. Et sic quodammodo una et eadem forma, secundum quod constituit materiam in actu inferioris gradus, est media inter materiam et se ipsam, secundum quod constituit eam in actu superioris gradus.

Materia autem, prout intelligitur constituta in esse substantiali secundum perfectionem inferioris gradus, per consequens intelligi potest ut accidentibus subiecta, nam substantia, secundum illum inferiorem gradum perfectionis, necesse est quod habeat quaedam accidentia propria, quae necesse est ei inesse. Sicut ex hoc quod materia constituitur in esse corporeo per formam, statim consequitur ut sint in ea dimensiones per quas intelligitur materia divisibilis per diversas partes, ut sic secundum diversas sui partes possit esse susceptiva diversarum formarum. Et ulterius, ex quo materia intelligitur constituta in esse quodam substantiali, intelligi potest ut susceptiva accidentium quibus disponitur ad ulteriorem perfectionem, secundum quam materia fit propria ad altiorem perfectionem suscipiendam. Huiusmodi autem dispositiones praeintelliguntur formae ut inductae ab agente in materiam, licet sint quaedam accidentia ita propria formae quod non nisi ex ipsa forma causentur in materia. Unde non pracintelliguntur in materia formae quasi dispositiones, sed magis forma praeintelligitur eis sicut causa effectui.

Sic igitur, cum anima sit forma substantialis quia constituit hominem in determinata specie substantiae, non est aliqua alia forma substantialis media inter animam et materiam primam; sed homo ab ipsa anima rationali perficitur secundum diversos gradus perfectionum, ut scilicet sit corpus, et animatum corpus, et animal rationale.

Pero es preciso que la materia, en cuanto se entiende como recibiendo de la misma alma racional la perfección del grado inferior, por ejemplo, que sea cuerpo, y cuerpo animado, se entiende con las disposiciones convenientes, de manera que sea materia apropiada para el alma racional en cuanto da la última perfección. Así pues, el alma, en cuanto es la forma que da el ser, no tiene ningún otro medio entre ella y la materia prima.

Mas como la misma forma que da el ser a la materia es también principio de operación, por lo mismo que cada cosa obra en cuanto está en acto, es necesario que el alma, como también cualquiera otra forma, sea asimismo principio de operación. Pero hay que considerar que según el grado de las formas en la perfección del ser es también el grado de ellas en la capacidad de obrar, ya que la operación es del que existe en acto. Y, por eso, cuanto una forma es de mayor perfección en dar el ser, tanto es también de mayor virtud en el obrar. Por lo cual, las formas más perfectas tienen más operaciones y más diversas que las formas menos perfectas. Y de ahí que en las cosas menos perfectas basta la diversidad de accidentes para la diversidad de operaciones; mientras que en las cosas más perfectas se requiere además la diversidad de partes, y tanto más cuanto la forma fuere más perfecta. Pues vemos que al fuego le convienen diversas operaciones según los diversos accidentes, como ser llevado hacia arriba según la levedad, calentar según el calor, etcétera. Pero, sin embargo, cualquiera de estas operaciones corresponde al fuego según cualquier parte de él, mientras que en los cuerpos animados, que poseen formas más nobles, se asignan diversas partes a operaciones diversas, como en las plantas es diferente la operación de la raíz, del tronco y de las ramas. Por tanto, siendo el alma racional la más perfecta de las formas materiales, se encuentra en el hombre la mayor distinción de partes por razón de sus diversas operaciones; y el alma a cada una de ellas les da el ser sustancial

Sed oportet quod materia, secundum quod intelligitur ut recipiens ab ipsa anima rationali perfectiones inferioris gradus, puta quod sit corpus et animatum corpus et animal, intelligitur simul cum dispositionibus convenientibus quod sit materia propria ad animam rationalem secundum quod dat ultimam perfectionem. Sic igitur anima, secundum quod est forma dans esse, non habet aliquid aliud medium inter se et materiam primam.

Sed quia eadem forma quae dat esse materiae est etiam operationis principium, eo quod unumquodque agit secundum quod est actu, necesse est quod anima, sicut et quaelibet alia forma, sit etiam operationis principium. Sed considerandum est quod secundum gradum formarum in perfectione essendi est etiam gradus earum in virtute operandi, cum operatio sit existentis in actu. Et ideo quanto aliqua forma est maioris perfectionis in dando esse, tanto etiam est maioris virtutis in operando. Unde formae perfectiores habent plures operationes et magis diversas quam formae minus perfectae. Et inde est quod ad diversitatem operationum in rebus minus perfectis sufficit diversitas accidentium; in rebus autem magis perfectis requiritur ulterius diversitas partium, et tanto magis quanto forma fuerit perfectior. Videmus enim quod igni conveniunt diversae operationes secundum diversa accidentia, ut ferri sursum secundum levitatem, calefacere secundum calorem, et sic de aliis; sed tamen quaelibet harum operationum competit igni secundum quamlibet partem eius. In corporibus vero animatis, quae nobiliores formas habent, diversis operationibus deputantur diversae partes: sicut in plantis alia est operatio radicis, et stipitis et ramorum. Et quanto corpora animata fuerint perfectiora, tanto propter maiorem perfectionem necesse est inveniri maiorem diversitatem in partibus. Unde, cum anima rationalis sit perfectissima formarum materialium, in homine invenitur maxima distinctio partium

según aquel modo que corresponde a la operación de las mismas. Señal de esto es que, una vez que se retira el alma, no permanece ni la carne ni el ojo sino equívocamente.

Pero siendo preciso que el orden de los instrumentos sea según el orden de las operaciones, y de las diversas operaciones que son producidas por el alma, una precede naturalmente a otra, es necesario que una parte del cuerpo sea movida por otra para su operación. Así pues, entre el alma en cuanto es motor y principio de operaciones, y todo el cuerpo, se halla algo intermedio, porque mediante alguna primera parte mueve a las demás partes a sus operaciones, así como mediante el corazón mueve a otros miembros a sus operaciones vitales. Pero en cuanto da el ser al cuerpo, inmediatamente da el ser sustancial y específico a todas las partes del cuerpo. Y esto es lo que dicen muchos, que como forma el alma se une al cuerpo sin intermedio, pero como motor sí lo hace por un intermedio. Y esta opinión procede según el parecer de Aristóteles[236], quien afirmó que el alma es la forma sustancial del cuerpo. Mas algunos, suponiendo, según la opinión de Platón, que el alma se unía al cuerpo como una sustancia a otra, se vieron obligados a poner necesariamente intermedios por los que el alma se uniera al cuerpo, porque sustancias diversas y distantes no se juntan si no hay algo que las una. Y así supusieron algunos que los espíritus y los humores eran el medio entre el alma y el cuerpo, otros que la luz, y otros que las potencias o algo parecido. Pero ninguna de estas cosas es necesaria si el alma es forma del cuerpo, porque cada cosa en cuanto es ente es una. Por tanto, como la forma por sí misma da el ser a la materia, por sí misma se une propiamente a la materia, y no por algún otro lazo.

propter diversas operationes; et anima singulis earum dat esse substantiale secundum illum modum qui competit operationi ipsarum; cuius signum est quod, remota anima, non remanet neque caro neque oculus nisi aequivoce.

Sed cum oporteat ordinem instrumentorum esse secundum ordinem operationum, diversarum autem operationum quae sunt ab anima una naturaliter praecedit aliam, necessarium est quod una pars corporis moveatur per aliam ad suam operationem. Sic igitur inter animam, secundum quod est motor et principium operationum, et totum corpus cadit aliquid medium, quia mediante alíqua prima parte movet alias partes ad suas operationes: sicut mediante corde movet alia membra ad vitales operationes. Sed secundum quod dat esse corpori, immediate dat esse substantiale et specificum omnibus partibus corporis. Et hoc est quod a multis dicitur, quod anima unitur corpori ut forma sine medio, ut motor autem per medium. Et haec opinio procedit secundum sententiam Aristotilis, qui posuit animam esse formam substantialem corporis. Sed quidam ponentes, secundum opinionem Platonis, animam uniri corpori sicut unam substantiam alii, necesse habuerunt ponere media quibus anima uniretur corpori, quia diversae substantiae et distantes non colligantur nisi sit aliquid quod uniat eas. Et sic posuerunt quidam spiritum et humorem esse medium inter animam et corpus, et quidam lucem, et quidam potentias animae vel aliquid huiusmodi. Sed nullum istorum est necessarium si anima est forma corporis, quia unumquodquae secundum quod est ens est unum. Unde cum forma secundum se ipsam det esse materiae, secundum se ipsam unitur materiae proprie, et non per aliquod aliud ligamentum.

---

[236] ARISTÓTELES, *De anima* II 1 (412a20-22); cf. SANTO TOMÁS, *In De anima* II c.1 lect.I n.221-224.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. Al primero, pues, hay que decir que las potencias del alma son cualidades suyas por las que opera. Y, por eso, son intermedias entre el alma y el cuerpo en cuanto que el alma mueve al cuerpo, pero no en cuanto le da el ser. Con todo, debe saberse que el libro titulado *De spiritu et anima* no es de Agustín, y que el autor de ese libro opinó que el alma es sus potencias. Por tanto, huelga completamente la objeción.

2. Al segundo hay que decir que aunque el alma sea forma en cuanto es acto, y de modo similar en cuanto es motor, y así según lo mismo sea forma y motor, sin embargo, uno es su efecto en cuanto es forma, y otro en cuanto es motor. Y por este motivo tiene lugar la distinción.

3. Al tercero hay que decir que del motor y del móvil no se hace uno según la sustancia en cuanto tal, sino de este motor que es el alma y de este móvil que es el cuerpo se hace uno sustancialmente, en cuanto el alma es forma del cuerpo.

4. Al cuarto hay que decir que en cuanto a aquella operación del alma que es del compuesto, no media algo entre el alma y cualquiera parte del cuerpo, sino que es una parte del cuerpo por la que el alma ejerce primero aquella operación que media entre el alma en cuanto es principio de aquella operación, y todas las otras partes del cuerpo que participan de dicha operación.

5. Al quinto hay que decir que las disposiciones accidentales que hacen a la materia propia para alguna forma no son intermedias totalmente entre la forma y la materia, sino entre la forma en cuanto da la última perfección y la materia en cuanto que ya es perfecta con perfección de grado inferior. La materia, en efecto, en cuanto a sí misma es propia respecto del grado ínfimo de perfección, porque la materia en cuanto a sí misma está en potencia para el ser sustancial corpóreo, y para esto no requiere disposición alguna. Pero presupuesta esta perfección en la mate-

1. Ad primum ergo dicendum quod vires animae sunt qualitates eius quibus operatur. Et ideo cadunt media inter ammam et corpus secundum quod anima movet corpus, non autem secundum quod dat ei esse. Tamen sciendum quod liber qui inscribitur De spiritu et anima non est Augustini, et quod auctor illius libri opinatus est quod anima sit suae potentiae. Unde totaliter cessat obiectio.

2. Ad secundum dicendum quod licet anima sit forma in quantum est actus et similiter in quantum est motor, et ita secundum idem sit forma et motor, tamen alius est effectus eius secundum quod est forma, et alius secundum quod est motor. Et propter hoc locum habet distinctio.

3. Ad tertium dicendum quod ex motore et mobili non fit unum per se in quantum huiusmodi; sed ex hoc motore qui est anima et hoc mobili quod est corpus fit unum per se, in quantum anima est forma corporis.

4. Ad quartum dicendum quod, quantum ad illam operationem animae quae est compositi, non cadit aliquod medium inter animam et quamlibet partem corporis; sed est una pars corporis per quam primo exercet anima illam operationem quae cadit media inter animam, secundum quod est principium illius operationis, et omnes alias partes corporis quae participant illam operationem.

5. Ad quintum dicendum quod dispositiones accidentales quae faciunt materiam propriam ad aliquam formam non sunt mediae totaliter inter formam et materiam, sed inter formam secundum quod dat ultimam perfectionem, et materiam secundum quod iam est perfecta perfectione inferioris gradus. Materia enim secundum se ipsam est propria respectu infimi gradus perfectionis, quia materia secundum se ipsam est in potentia ad esse substantiale corporeum, nec ad hoc requirit aliquam

ria, se requieren las disposiciones para una perfección ulterior. Sin embargo, debe saberse que las potencias del alma son accidentes propios del alma, que no existen sin ella. Por tanto, no tienen razón de disposiciones para el alma en cuanto son potencias de ella, a no ser que las potencias de la parte inferior del alma se digan disposiciones para la parte superior, como las potencias del alma vegetal para el alma sensible, según puede entenderse por lo dicho previamente.

6. Al sexto hay que decir que aquella razón concluye que el animal se divide en dos partes, una de las cuales es el cuerpo móvil y la otra es el motor, lo cual sin duda es verdad. Pero es preciso entender que el alma mueve al cuerpo a través de la aprehensión y el apetito. Y la aprehensión y el apetito en el hombre es de dos maneras: una, correspondiente sólo al alma, sin intervención de órgano corporal, es propia de la parte intelectiva; otra, perteneciente al compuesto, es de la parte sensitiva. La que es de la parte intelectiva no mueve al cuerpo sino mediante aquella que es de la parte sensitiva, porque, siendo el movimiento según algo singular, la aprehensión universal, que es del entendimiento, no mueve sino mediante la particular, que es del sentido. Así pues, el hombre o el animal, cuando se divide en la parte que mueve y en la parte movida, no se refiere esta división a sola el alma y a solo el cuerpo, sino a una parte del cuerpo animado y a otra, pues aquella parte del cuerpo animado cuya operación es aprehender y apetecer mueve a todo el cuerpo. Pero si se supone que la parte intelectiva mueve inmediatamente, de tal manera que la parte que mueve en el hombre es el alma solamente, todavía seguirá en pie la respuesta conforme a lo que se ha expuesto anteriormente, pues el alma humana será moviente en cuanto a lo que es supremo en la misma, es decir, según la parte intelectiva; y lo movido será no solamente la materia prima, sino la materia prima según se halla constituida en el ser corporal

dispositionem. Sed hac perfectione praesupposita in materia, requiruntur dispositiones ad ulteriorem perfectionem. Tamen sciendum est quod potentiae animae sunt accidentia propria animae quae non sunt sine ea. Unde non habent rationem dispositionum ad animam secundum quod sunt eius potentiae, nisi potentiae inferioris partis animae dicantur dispositiones ad superiorem partem, sicut potentiae animae vegetabilis ad animam sensibilem, secundum quod ex praemissis intelligi potest.

6. Ad sextum dicendum quod ratio illa concludit quod animal dividatur in duas partes, quarum una sit corpus mobile et alia sit motor; quod quidem verum est. Sed oportet intelligere quod anima movet corpus secundum apprehensionem et appetitum. Apprehensio autem et appetitus in homine duplex est: una quidem quae est animae tantum, non per organum corporale, quae est partis intellectivae; alia quae est coniuncti, et est partis sensitivae. Illa autem quae est partis intellectivae non movet corpus nisi mediante ea quae est partis sensitivae: quia, cum motus sit secundum aliquod singulare, apprehensio universalis, quae est intellectus, non movet nisi mediante particulari, quae est sensus. Sic igitur homo vel animal, cum dividitur in partem moventem et partem motam, non est haec divisio in solam animam et solum corpus, sed in unam partem corporis animati et aliam: nam illa pars corporis animati cuius operatio est apprehendere et appetere movet totum corpus. Sed si supponatur quod pars intellectiva immediate moveat, ita quod pars movens in homine sit anima tantum, adhuc remanebit responsio secundum praehabita: nam anima humana erit movens secundum id quod est supremum in ipsa, scilicet secundum partem intellectivam; motum autem erit non materia prima tantum, sed materia prima secundum quod est constituta in esse corporali et vitali non per aliam formam nisi per eamdem

por el alma misma. Por eso, no será necesario suponer una forma sustancial intermedia entre el alma y la materia prima.

Pero como en el animal hay un movimiento que no es por la aprehensión y el apetito, es decir, el movimiento del corazón y también el movimiento de aumento, y el movimiento del alimento distribuido por el cuerpo —que también es común a las plantas—, en cuanto a estos movimientos hay que decir que, dando el alma al animal no sólo lo que es propio de sí misma, sino también lo que es de las formas inferiores, según se evidencia por lo dicho, así como las formas inferiores son principios del movimiento natural en los cuerpos naturales, así también el alma en el cuerpo del animal. Por lo cual dice el Filósofo en II *De anima* que el alma es la naturaleza[237] de tal cuerpo. Y por este motivo las operaciones del alma se distinguen en animales y naturales, de manera que se dicen animales las que proceden del alma según lo que le es propio, y naturales las que proceden del alma en cuanto produce el efecto de las formas inferiores naturales. Luego en este sentido hay que decir que así como el fuego por su forma natural tiene un movimiento natural por el que tiende hacia arriba, así alguna parte del cuerpo animado, en la que primeramente se halla el movimiento que no es por aprehensión, tiene este movimiento naturalmente por el alma. Pues como el fuego se mueve naturalmente hacia arriba, así la sangre se mueve naturalmente a unos lugares propios y determinados. Y de modo parecido el corazón se mueve naturalmente con un movimiento que le es propio, aunque también coopere a esto la iberación de los espíritus hecha por la sangre, por medio de los cuales el orazón se dilata y se contrae, como dice Aristóteles[238], cuando trata de a inspiración y la expiración. Así pues, la primera parte en la que se encuentra tal movimiento no se mueve a sí misma, sino que se mueve naturalmente como el fuego; pero esa parte mueve a otra, y así todo el

animam. Unde non erit necessarium ponere formam substantialem mediam inter animam et materiam primam.

Sed quia in animali est quidam motus qui non est per apprehensionem et appetitum, scilicet motus cordis et etiam motus augmenti, et motus alimenti diffusi per corpus (quod etiam est commune plantis), quantum ad hos motus dicendum est quod, cum anima animali det non solum id quod est proprium sibi, sed etiam id quod est inferiorum formarum, ut ex dictis patet, sicut inferiores formae sunt principia naturalis motus in corporibus naturalibus, ita etiam anima in corpore animalis. Unde Philosophus dicit, in II De anima, quod anima est natura talis corporis. Et propter hoc operationes animae distinguuntur in animales et naturales: ut illae dicantur animales quae sunt ab anima secundum id quod est proprium sibi, naturales autem quae sunt ab anima secundum quod facit effectum inferiorum formarum naturalium. Secundum hoc ergo dicendum quod sicuti ignis per formam suam naturalem habet naturalem motum quo tendit sursum, ita aliqua pars corporis animati, in qua primo invenitur motus qui non est per apprehensionem, habet hunc motum naturaliter per animam. Sicut enim ignis naturaliter movetur sursum, ita sanguis naturaliter movetur ad loca propria et determinata. Et similiter cor naturaliter movetur motu sibi proprio, licet ad hoc etiam cooperetur resolutio spirituum facta ex sanguine, quibus cor dilatatur et constringitur, ut Aristotiles dicit ubi agit de respiratione et exspiratione. Sic igitur prima pars in qua talis motus invenitur non est movens se ipsam, sed movetur

[237] Del contexto parece inferirse que el término *naturaleza* significa aquí principio de operación en los seres no vivientes.

[238] ARISTÓTELES, *De respiratione* (499b26ss) y *De partibus animalium* I 1 (642a31-b3).

animal se mueve a sí mismo, puesto que una parte de él es la que mueve y otra es movida.

7. Al séptimo hay que decir que el cuerpo natural orgánico se compara al alma como la materia a la forma, no porque sea tal por alguna otra forma, sino porque tiene esto mismo por el alma, como se demostró antes.

8. Y de modo parecido hay que decir al octavo, pues lo que se expresa en el Génesis: *Formó Dios al hombre del lodo de la tierra* (Gén 2,7), no precedió en el tiempo a esto que sigue: *Y le inspiró en el rostro un soplo de vida* (Gén 2,7), sino solamente en el orden de la naturaleza.

9. Al noveno hay que decir que la materia está en potencia para las formas según un orden, no porque reciba diversas formas sustanciales ordenadamente, sino porque lo que es propio de una forma más perfecta no lo recibe sino mediante aquello que es propio de la forma inferior, como queda expuesto. Y de este modo se entiende que mediante las formas elementales reciba otras formas.

10. Al décimo hay que decir que las formas elementales no están en acto en el compuesto según su esencia, aunque Avicena[239] afirmara esto, pues no pueden estar en una parte de la materia. Y si estuvieran en diversas partes no sería una mezcla en cuanto a la totalidad, que es la mezcla verdadera[240], sino que sería una mezcla mínima, que aparece ser una mezcla al sentido[241]. Decir también que las formas de los elementos reciben más y menos, como dice Averroes[242], es ridículo, puesto que son formas sustanciales, que no pueden recibir más y menos. Y no hay algo intermedio entre la sustancia y el accidente, como él imaginó. De nuevo hay que decir que no se corrompen totalmente, sino que permanecen

naturaliter sicut ignis; sed ista pars movet aliam; et sic totum animal est movens s ipsum, cum una pars eius sit movens et alia sit mota.

7. Ad septimum dicendum quod corpus physicum organicum comparatur ac animam sicut materia ad formam; non quod sit tale per aliquam aliam formam, sed quia hoc ipsum habet per animam, ut supra ostensum est.

8. Et similiter dicendum est ad octavum, nam quod in Genesi dicitur: «Formavit Deus hominem de limo terrae», non praecedit tempore hoc quod sequitur: «et inspiravit in faciem eius spiraculum vitae», sed ordine naturae tantum.

9. Ad nonum dicendum quod materia secundum ordinem est in potentia ad formas, non quod recipiat diversas formas substantiales ordinatim, sed quia id quod est proprium perfectioris formae non recipit nisi mediante eo quod est proprium inferioris formae, sicut expositum est. Et per hunc modum intelligitur quod mediantibus formis elementaribus recipiat alias formas.

10. Ad decimum dicendum quod formae elementares non sunt actu in mixto secundum suam essentiam, licet hoc Avicenna posuerit: non enim possunt esse in una parte materiae. Si autem essent in diversis partibus, non esset mixtio secundum totum, quae est vera mixtio, sed essed mixtio minima, quae est mixtio ad sensum. Dicere etiam quod formae elementorum recipiant magis et minus, ut Averroys dicit, ridiculum est, cum sint formae substantiales, quae magis et minus recipere non possunt. Nec aliquid est medium inter substantiam et accidens, ut ipse fingit. Nec iterum dicendum est quod totaliter corrumpantur, sed quod maneant virtute, ut Aristotiles

---

[239] AVICENA, *In De generatione,* Lib.I T c.90.

[240] El verdadero *mixto* es equivalente al compuesto químico que difiere en naturaleza de los elementos.

[241] Se trata de un compuesto aparente, que implica solamente una mezcla física.

[242] AVERROES, *Super De coelo* III 67.

virtualmente[243], como dice Aristóteles[244]. Y esto sucede en cuanto los accidentes propios de los elementos permanecen según algún modo, y en ellos permanece la virtud de los elementos.

11. Al undécimo hay que decir que aunque el alma sea forma del cuerpo según la esencia del alma intelectual, no lo es, empero, según la operación intelectual.

12. Al duodécimo hay que decir que la proporción que hay entre el alma y el cuerpo se halla en las mismas cosas proporcionadas, por lo cual no es preciso que haya algún intermedio entre el alma y el cuerpo.

13. Al decimotercero hay que decir que el corazón es el primer instrumento por el que el alma mueve las demás partes del cuerpo, y, por eso, mediante él se une el alma a las demás partes como motor, aunque como forma se una a cualquier parte del cuerpo por sí misma e inmediatamente[245].

14. Al decimocuarto hay que decir que aunque el alma sea una forma simple según la esencia, es, sin embargo, múltiple virtualmente, en cuanto es principio de diversas operaciones. Y como la forma perfecciona la materia no sólo para el ser, sino también para el obrar, por eso es preciso que, aunque el alma sea una forma, las partes del cuerpo sean perfeccionadas por ella de diverso modo, y cada cual según corresponde a su operación. Y en este sentido también se precisa un orden en las partes según el orden de las operaciones, como queda dicho. Pero ese orden es según la comparación del cuerpo con el alma en cuanto ésta es motor.

dicit; et hoc est in quantum manent accidentia propria elementorum secundum aliquem modum, in quibus manet virtus elementorum.

11. Ad undecimum dicendum quod licet anima sit forma corporis secundum essentiam animae intellectualis, non tamen secundum operationem intellectualem.

12. Ad duodecimum dicendum quod proportio quae est inter animam et corpus est in ipsis proportionatis; unde non oportet quod sit aliqua res media mter animam et corpus.

13. Ad tertium decimum dicendum quod cor est primum instrumentum per quod anima movet ceteras corporis partes; et ideo eo mediante anima unitur reliquis partibus ut motor, licet ut forma uniatur unicuique parti corporis per se et immediate.

14. Ad quartum decimum dicendum quod licet anima sit forma simplex secundum essentiam, est tamen multiplex virtute, secundum quod est principium diversarum operationum. Et quia forma perficit materiam non solum ad esse, sed etiam ad operandum, ideo oportet quod, licet anima sit una forma, partes corporis diversimode perficiantur ab ipsa, et unaquaeque secundum quod competit eius operationi. Et secundum hoc etiam oportet esse ordinem in partibus secundum ordinem operationum, ut dictum est. Sed iste ordo est secundum comparationem corporis ad animam ut est motor.

---

[243] Los elementos permanecen virtualmente en el compuesto, es decir, no en acto y formalmente, sino en cuanto las propiedades ontológicas del compuesto pueden producir o manifestar las mismas propiedades empíricas de los elementos. Gracias a esta permanencia virtual de los elementos en estado remiso, pueden aparecer de nuevo los elementos al corromperse el compuesto.

[244] ARISTÓTELES, *De generatione et corruptione* I (327b29-31).

[245] En el Breve que Pío IX dirigió al arzobispo de Colonia en 1857 contra los errores de Antonio Guenther emplea esta fórmula aplicada al alma del hombre, refrendándola así con su autoridad pontificia (cf. Dz 1655). Cf. también el texto de la condena del Concilio de Viena (1311-1312) en relación con las propuestas de P. J. de Olivi (Dz 481).

15. Al decimoquinto hay que decir que se puede entender que las potencias inferiores del alma unen las potencias superiores al cuerpo en cuanto a la operación, es decir, en cuanto las potencias superiores necesitan de las operaciones inferiores, que se ejercen por el cuerpo. Y del mismo modo el cuerpo por sus partes superiores se une al alma según la operación y el movimiento.

16. Al decimosexto hay que decir que así como la forma no adviene a la materia a no ser que ésta haya sido adecuadamente preparada mediante las disposiciones debidas, así, faltando las disposiciones debidas, la forma no puede permanecer en la materia. Y de este modo se destruye la unión del alma con el cuerpo, una vez que desaparece el calor y la humedad natural y otras cosas semejantes, en cuanto que mediante estas disposiciones el cuerpo estaba preparado para recibir el alma. Por eso, tales cosas median entre el alma y el cuerpo como disposiciones. Y cómo suceda esto, ya se ha explicado.

17. Al decimoséptimo hay que decir que las dimensiones no pueden entenderse en la materia sino en cuanto que la materia se considera constituida por la forma sustancial en el ser sustancial corpóreo, lo cual ciertamente no se realiza en el hombre por otra forma que por el alma, según se dijo. Por lo cual, semejantes dimensiones no se presuponen totalmente en la materia antes que el alma, sino con relación a los grados ulteriores de perfección, como se expuso más arriba.

18. Al decimoctavo hay que decir que el alma y el cuerpo no se hallan distantes como cosas de diversos géneros o especies, no estando ninguno de ellos en un género o especie, como se ha puesto de manifiesto en cuestiones anteriores[246], sino solamente el compuesto de aquéllos. Pero el alma es forma del cuerpo, que por sí misma le da el ser. Por tanto, se une a él por sí misma e inmediatamente.

15. Ad quintum decimum dicendum quod inferiores vires animae possunt intelligi ligare superiores vires corpori quantum ad operationem, prout scilicet superiores vires indigent operationibus inferiorum, quae exercentur per corpus. Et eodem modo corpus per superiores sui partes coniungitur animae secundum operationem et motum.

16. Ad sextum decimum dicendum quod sicut forma non advenit materiae nisi sit facta propria per debitas dispositiones, ita cessantibus debitis dispositionibus forma in materia remanere non potest. Et hoc modo unio animae ad corpus solvitur, remoto calore et humiditate naturali et aliis huiusmodi, in quantum his disponitur corpus ad susceptionem animae. Unde huiusmodi cadunt media inter animam et corpus ut dispositiones. Quod quomodo sit, dictum est.

17. Ad septimum decimum dicendum quod dimensiones non possunt intelligi in materia nisi secundum quod materia intelligitur constituta per formam substantialem in esse substantiali corporeo; quod quidem non fit per aliam formam in homine quam per animam, ut dictum est. Unde huiusmodi dimensiones non praeintelliguntur ante animam in materia totaliter, sed quantum ad ulteriores gradus perfectionis, ut supra expositum est.

18. Ad octavum decimum dicendum quod anima et corpus non sunt distantia sicut res diversorum generum vel specierum, cum neutrum eorum sit in genere vel specie, ut in superioribus quaestionibus habitum est, sed solum compositum ex eis. Sed anima est forma corporis per se ipsam dans ei esse. Unde per se et immediate ei unitur.

---

[246] Cf. *supra* Cuestiones 1 y 2.

19. Al decimonoveno hay que decir que el cuerpo humano tiene algo de común con el cuerpo celeste; no que algo de un cuerpo celeste, como la luz, sea intermedio entre el alma y el cuerpo, sino en cuanto se halla constituido en cierto equilibrio de complexión, alejado de la contrariedad, como se expuso más arriba.

Cuestión 10

¿Está el alma en todo el cuerpo y en cualquier parte de él?[247]

Argumentos por los que parece que el alma no está en todo el cuerpo y en cualquier parte de él.

1. En efecto, el alma está en el cuerpo como la perfección en la cosa perfectible. Pero lo perfectible por el alma es un cuerpo orgánico, pues el alma es acto de un cuerpo natural orgánico, que tiene en potencia la vida, como se dice en II *De anima*[248]. Luego el alma no está sino en un cuerpo orgánico. Pero no cualquier parte del cuerpo es un cuerpo orgánico. Luego el alma no está en cualquier parte del cuerpo.

2. La forma es proporcionada a la materia. Ahora bien, el alma, en cuanto es forma del cuerpo, es una esencia simple. Luego no le corresponde una materia múltiple. Pero las diversas partes del cuerpo, ya sea del hombre o del animal, son como una materia múltiple, puesto que tienen una gran diversidad entre sí. Por tanto, el alma no es forma de cualquier parte del cuerpo.

3. Fuera del todo nada se puede tomar. Por tanto, si el alma está toda en cualquier parte del cuerpo, nada de ella hay fuera de aquella parte. Luego es imposible que esté toda en cualquier parte del cuerpo.

19. Ad nonum decimum dicendum quod corpus humanum habet aliquam communicationem cum corpore caelesti; non quod aliquid corporis caelestis, ut lux, interveniat medium inter animam et corpus; sed secundum quod est constitutum in quadam aequalitate complexionis, remotum a contrarietate, ut in superioribus expositum est.

Quaestio decima

Decimo quaeritur utrum anima sit in toto corpore et in qualibet parte eius. Et videtur quod non. Anima enim est in corpore sicut perfectio in perfectibili. Sed perfectibile ab anima est corpus organicum: est enim anima actus corporis physici organici, potentia vitam habentis, ut dicitur in II De anima. Ergo anima non est nisi in corpore organico. Sed non quaelibet pars corporis est organicum corpus. Ergo anima non est in qualibet parte corporis.

2. Praeterea. Forma est proportionata materiae. Sed anima, prout est forma corporis, est quaedam essentia simplex. Ergo non respondet ei materia multiplex. Sed diversae partes corporis, vel hominis vel animalis, sunt sicut materia multiplex, cum habeant magnam diversitatem ad invicem. Non igitur anima est forma cuiuslibet partis corporis; et ita non est anima in qualibet parte corporis.

3. Praeterea. Extra totum nihil est sumere. Si igitur anima est tota in qualibet parte corporis, extra illam partem nihil est de anima. Ergo impossibile est quod sit tota in qualibet parte corporis.

---

[247] Lugares paralelos: *In Sent.* I d.8 q.5 a.3; *Cont. Gent.* II c.72; *Summa* 1 q.76 a.8; *In De anima* I 14; *De spirit. creat.* a.4.

[248] Aristóteles, *De anima* II 1 (412a27-28 y 412); cf. Santo Tomás, *In De anima* II c.1 lect.I n.229-230.

4. Dice el Filósofo en el libro *De causa motus animalium*[249]: *Hay que pensar que un animal está formado como una ciudad bien gobernada por leyes. Pues en la ciudad, una vez que se ha establecido el orden, no se necesita nada excepto el monarca —el cual no es preciso que esté presente en cada una de las cosas que se hacen—, sino que cada individuo hace por sí mismo lo que le corresponde como le ha sido ordenado, y se hace siguiendo un orden por razón de la costumbre. Ahora bien, en los animales se hace esto mismo por naturaleza, y porque cada parte ha nacido constituida para realizar la actividad propia, de manera que no es necesario que esté el alma en cada parte, sino que existiendo en un solo principio del cuerpo, las diferentes partes del cuerpo viven ciertamente por lo mismo que están unidas entre sí y realizan la actividad propia por naturaleza.* Así pues, el alma no está en cualquier parte del cuerpo, sino en una solamente.

5. Dice el Filósofo en VIII *Physicorum*[250] que es preciso que el motor del cielo esté en el centro o en algún signo de la circunferencia, porque estos dos lugares son principios en el movimiento circular. Y demuestra que no puede estar en el centro sino en la circunferencia, porque cuanto algo está más cerca de la circunferencia y más lejos del centro, tanto es de movimiento más rápido. Luego de manera semejante, es preciso que el motor del animal esté en aquella parte del animal en la que principalmente aparece el movimiento. Ahora bien, ésta es el corazón. Luego está solamente en el corazón.

6. Dice el Filósofo en el libro *De iuventute et senectute*[251] que las plantas tienen el principio nutritivo en medio de lo superior y de lo inferior. Pero como en las plantas hay lo superior y lo inferior, así en los animales hay lo superior y lo inferior, lo del lado derecho y lo del izquierdo, lo de delante y lo de detrás. Luego es preciso que el principio de la vida, que es el alma, se

4. Praeterea. Philosophus dicit, in libro De causa motus animalium: «Existimandum autem constare animal quemadmodum civitatem bene legibus rectam. In civitate enim quando semel stabilitus fuerit ordo, nihil opus est separato monarcho —quem non oportet esse per singula eorum quae fiunt—, sed ipse quilibet facit quae ipsius sicut ordinatum est, et fit hoc post hoc propter consuaetudinem. In animalibus autem idem hoc propter naturam fit, et quia natum est unumquodque sic constitutum facere proprium opus, ut nihil opus sit in unoquoque esse animam, sed in quodam principio corporis existente, alia quidem vivere eo quod apta nata sunt, facere autem proprium opus propter naturam». Non igitur anima est in qualibet parte corporis, sed in una tantum.

5. Praeterea. Philosophus dicit, in VIII Physicorum, quod motor caeli oportet quod sit in centro vel in aliquo signo circumferentiae, quia haec duo sunt principia in motu circulari. Et ostendit quod non potest esse in centro sed in circumferentia, quia quanto aliqua sunt propinquiora circumferentiae et remotiora a centro, tanto sunt velocioris motus. Ergo a simili, oportet quod motor animalis sit in illa parte animalis in qua praecipue apparet motus. Hoc autem est cor. Ergo anima est tantum in corde.

6. Praeterea. Philosophus dicit, in libro De iuventute et senectute, quod plantae habent principium nutritivum in medio superioris et inferioris. Sed sicut superius et inferius est in plantis, ita in animalibus superius et inferius, dextrum et sinistrum,

---

[249] ARISTÓTELES, *De motu animalium* X (703a29-b2).

[250] ARISTÓTELES, *Phys.* VIII 10 (267b6-9); cf. SANTO TOMÁS, *In Phys.* VIII c.10 lect.XXIII n.1168.

[251] ARISTÓTELES, *De iuventute et senectute* II (467b30-468a5).

halle en el animal en medio de estas cosas particulares. Ahora bien, esto es el corazón. Luego el alma está solamente en el corazón.

7. Toda forma que está en algún todo y en cualquier parte de él, denomina el todo y cualquier parte, como es evidente acerca de la forma del fuego, pues cualquier parte del fuego es fuego. Es así que no cualquier parte del animal es animal. Por tanto, el alma no está en cualquier parte del cuerpo.

8. El entender pertenece a alguna parte del alma. Pero el entender no está en alguna parte del cuerpo. Luego no toda el alma está en cualquier parte del cuerpo.

9. Dice el Filósofo en II *De anima* que como es la relación que tiene el alma con el cuerpo, así es la de una parte del alma con una parte del cuerpo. Por tanto, si el alma está en todo el cuerpo, no estará toda en cualquier parte del cuerpo, sino una parte de ella.

10. Pero podría decirse que el Filósofo habla del alma y de sus partes en cuanto es motor, no en cuanto es forma. —En contra está que el Filósofo dice allí mismo que si el ojo fuese el animal, la vista sería su alma. Pero el alma es la forma del animal. Luego una parte del alma está en el cuerpo como forma, y no solamente como motor.

11. El alma es el principio de la vida en el animal. Por tanto, si el alma estuviera en cualquier parte del cuerpo, cualquier parte del cuerpo recibiría la vida inmediatamente del alma, y así una parte no dependería de otra para vivir, lo cual es evidentemente falso, pues las otras partes dependen del corazón para vivir.

12. El alma se mueve accidentalmente según el movimiento del cuerpo en el que está, y de manera similar reposa accidentalmente, reposando el corazón en el que está. Pero ocurre que reposando una parte del cuerpo, otra se mueve. Por tanto, si el alma está en cualquier parte del cuerpo, es preciso que el alma se mueva y repose al mismo tiempo; lo cual parece imposible.

nte et retro. Ergo oportet principium vitae, quod est anima, esse in animali in medio narum particularium. Hoc autem est cor. Ergo anima est tantum in corde.

7. Praeterea. Omnis forma quae est in aliquo toto et qualibet parte eius denominat totum et quamlibet partem, sicut patet de forma ignis, nam quaelibet pars ignis est ignis. Non autem quaelibet pars animalis animal est. Non igitur anima est in qualibet parte corporis.

8. Praeterea. Intelligere ad aliquam partem animae pertinet. Sed intelligere non est in aliqua parte corporis. Non ergo tota anima est in qualibet parte corporis.

9. Praeterea. Philosophus dicit, in II De anima, quod sicut anima se habet ad corpus, ita pars animae ad partem corporis. Si igitur anima est in toto corpore, non erit in qualibet parte corporis tota, sed pars eius.

10. Sed dicebat quod Philosophus loquitur de anima et partibus eius in quantum est motor, non in quantum est forma. —Sed contra. Philosophus dicit ibidem quod si oculus esset animal, visus esset anima eius. Sed anima est forma animalis. Ergo pars animae est in corpore ut forma, et non ut motor tantum.

11. Praeterea. Anima est principium vitae in animali. Si igitur anima esset in qualibet parte corporis, quaelibet pars corporis immediate acciperet vitam ab anima; et ita una pars non dependeret ab alia in vivendo; quod patet esse falsum, nam aliae partes in vivendo dependent a corde.

12. Praeterea. Anima movetur per accidens ad motum corporis in quo est; et similiter quiescit per accidens quiescente corpore in quo est. Contingit autem, quiescente una parte corporis, aliam moveri. Si igitur anima est in qualibet parte corporis, oportet quod anima simul moveatur et quiescat; quod videtur impossibile.

13. Todas las potencias del alma radican en la esencia del alma. Luego si la esencia del alma está en cualquier parte del cuerpo, es preciso que cualquier potencia del alma esté en cualquier parte del cuerpo, lo que evidentemente es falso, pues el oído no está en el ojo sino en la oreja solamente, y así de lo demás.

14. Todo lo que está en otro, está en él al modo de aquel en el que está. Por tanto, si el alma está en el cuerpo, es preciso que esté en él al modo del cuerpo. Pero el modo del cuerpo es que donde está una parte no esté otra. Luego donde está una parte del alma no hay otra, y así no está toda en cualquier parte del cuerpo.

15. Algunos animales imperfectos, llamados anélidos, divididos viven, por el hecho de que el alma permanece en cada parte del cuerpo después de la división. Pero el hombre y los demás animales perfectos no viven una vez divididos. Por tanto, en ellos no está el alma en cada parte del cuerpo.

16. Como el hombre y el animal es un todo que consta de diversas partes, así también una casa. Pero la forma de la casa no está en cada parte de la casa, sino en toda. Luego también el alma, que es la forma del animal, no está toda en cada parte del cuerpo, sino en el todo.

17. El alma da el ser al cuerpo en cuanto es su forma. Es así que es una forma según su esencia, que es simple. Luego por su esencia simple da el ser al cuerpo. Pero de lo uno no procede naturalmente sino lo uno. Por tanto, si está en cada parte el cuerpo como forma, se seguirá que a cada parte del cuerpo dé un ser uniforme.

18. La forma se une a la materia más íntimamente que lo que está en un lugar al lugar. Pero una cosa que está en un lugar no puede estar en diversos lugares al mismo tiempo, aunque sea una sustancia espiritual, pues no admiten los maestros que un ángel esté en diversos lugares al mismo tiempo. Luego tampoco el alma puede estar en diversas partes del cuerpo.

13. Praeterea. Omnes potentiae animae radicantur in essentia animae. Si igitur essentia animae sit in qualibet parte corporis, oportet quod quaelibet potentia animae sit in qualibet parte corporis; quod patet esse falsum, nam auditus non est in oculo sed in aure tantum, et sic de aliis.

14. Praeterea. Omne quod est in altero est in eo per modum eius in quo est. Si igitur anima est in corpore, oportet quod sit in eo per modum corporis. Sed modus corporis est ut ubi est una pars, non sit alia. Ergo ubi est una pars animae, non est alia; et ita non est tota in qualibet parte corporis.

15. Praeterea. Quaedam animalia imperfecta, quae dicuntur anulosa, decisa vivunt propter hoc quod anima remanet in qualibet parte corporis post decisionem. Sed homo et alia animalia perfecta non vivunt decisa. Non igitur in eis anima est in qualibet parte corporis.

16. Praeterea. Sicut homo et animal est quoddam totum ex diversis partibus consistens, ita et domus. Sed forma domus non est in qualibet parte domus, sed in tota. Ergo et anima, quae est forma animalis, non est tota in qualibet parte corporis, sed in toto.

17. Praeterea. Anima dat esse corpori in quantum est forma eius. Est autem forma eius secundum suam essentiam, quae simplex est. Ergo secundum suam essentiam simplicem dat esse corpori. Sed ab uno non est naturaliter nisi unum. Si igitur sit in qualibet parte corporis sicut forma, sequetur quod cuilibet parti corporis det esse uniforme.

18. Praeterea. Magis intime unitur forma materiae quam locatum loco. Sed unum locatum non potest esse in diversis locis simul, etiam si sit substantia spiritualis: non enim conceditur a magistris quod angelus sit in diversis locis simul. Ergo nec anima potest esse in diversis partibus corporis.

EN CONTRA está que Agustín dice en VI *De Trinitate*[252] que el alma está toda en todo el cuerpo, y toda en cualquier parte de él.

2. Además. El alma no da el ser al cuerpo sino en cuanto se une a él. Pero el alma da el ser a todo el cuerpo y a cada parte de él. Luego el alma está en todo el cuerpo y en cada parte de él.

3. Además. El alma no actúa sino donde está. Pero las operaciones del alma aparecen en cada parte del cuerpo. Luego el alma está en cualquier parte del cuerpo.

SOLUCIÓN. Hay que decir que la verdad de esta cuestión depende de la precedente. Se ha demostrado[253], en efecto, que el alma en cuanto es forma del cuerpo no se une a todo el cuerpo mediante alguna parte, sino que se une a todo el cuerpo inmediatamente. Pues no sólo es la forma de todo el cuerpo sino también de cada parte de él. Y es necesario decir esto. Porque siendo el cuerpo del hombre o el de cualquier otro animal un todo natural, se dirá uno por el hecho de tener una forma, por la que se perfecciona, no sólo según la adición o composición, como sucede en la casa y en otras cosas parecidas. Por tanto, es preciso que cada parte del hombre y del animal reciba el ser y la especie del alma como de su forma propia. Y, por eso, dice el Filósofo[254] que, retirándose el alma, ni el ojo ni la carne ni alguna otra parte permanece sino en sentido equívoco. Y no es posible que una cosa reciba el ser y la especie de algo separado como de la forma —pues esto es semejante a la opinión de Platón, quien afirmó que tales sensibles recibían el ser y la especie por la participación de las formas separadas—, sino que es preciso que la forma sea algo de aquel al cual da el ser, pues la materia y la forma son

SED CONTRA. Augustinus dicit, VI De Trinitate, quod anima est tota in toto corpore, et tota in qualibet parte eius.

2. Praeterea. Anima non dat esse corpori nisi secundum quod unitur ei. Sed anima dat esse toti corpori et cuilibet parti eius. Ergo anima est in toto corpore et in qualibet parte eius.

3. Praeterea. Anima non operatur nisi ubi est. Sed operationes animae apparent in qualibet parte corporis. Ergo anima est in qualibet parte corporis.

RESPONSIO. Dicendum quod veritas huius questionis ex precedenti dependet. Ostensum est enim quod anima secundum quod est forma corporis non unitur toti corpori mediante aliqua parte, sed toti corpori immediate. Est enim forma et totius corporis et cuiuslibet partis eius. Et hoc necesse est dicere. Cum enim corpus hominis aut cuiuslibet alterius animalis sit quoddam totum naturale, dicetur unum ex eo quod unam formam habeat, qua perficitur non solum secundum aggregationem aut compositionem, ut accidit in domo et in aliis huiusmodi. Unde oportet quod quaelibet pars hominis et animalis recipiat esse et speciem ab anima sicut a propria forma. Unde Philosophus dicit quod, recedente anima, neque oculus neque caro neque aliqua pars remanet nisi aequivoce. Non est autem possibile quod aliquid recipiat esse et speciem ab aliquo separato sicut a forma (hoc enim simile esset Platonis positioni, qui posuit huiusmodi sensibilia recipere esse et speciem per participationem formarum separatarum), sed oportet quod forma sit aliquid eius cui dat esse, nam forma et materia sunt principia intrinsecus constituentia essentiam

---

[252] AGUSTÍN, *De Trinitate* VI 6 (ML 42,929).

[253] Cf. Cuestión 9.

[254] ARISTÓTELES, *De anima* II 1 (412b19-22); cf. SANTO TOMÁS, *In De anima* II c.1 lect.II n.237-239.

los principios que constituyen intrínsecamente la esencia de la cosa. Por tanto, según la opinión de Aristóteles, si el alma como forma da el ser y la especie a cada parte del cuerpo es preciso que esté en cada parte del cuerpo, pues también por la misma razón decimos que el alma está en el todo, porque es la forma del todo. Por tanto, si es forma de cada parte, es preciso que esté en cada parte, y no solamente en el todo, o en una parte exclusivamente. Y esto lo pone de manifiesto la definición del alma, pues el alma es el acto del cuerpo orgánico. Ahora bien, el cuerpo orgánico está constituido por diversos órganos. Luego si el alma estuviera solamente en una parte como forma, no sería acto del cuerpo orgánico, sino acto de un órgano solamente, por ejemplo, del corazón o de algún otro, y las demás partes serían perfeccionadas por otras formas. Y de este modo el todo no sería una esencia natural, sino por composición[255] solamente. Por tanto, se concluye que el alma está en todo el cuerpo y en cada parte de él.

Pero como también se pregunta si está toda en el todo y en cada parte de él, hay que considerar de qué modo se dice también esto. Pues la totalidad puede atribuirse a alguna forma triplemente, en cuanto que a una cosa le conviene tener partes de tres modos. En efecto, un modo de que algo tenga partes es según la división de la cantidad, es decir, en cuanto se divide el número y la magnitud: mas a una forma no le corresponde la totalidad del número ni de la magnitud, a no ser quizá accidentalmente, por ejemplo, en las formas que se dividen accidentalmente por la división del continuo, como la blancura por la división de una superficie. De otro modo, algo se dice un todo por la comparación a las partes esenciales de la especie, como la materia y la forma se dicen partes del compuesto, y el género y la diferencia en cierto modo las partes de la especie. Y este modo de totalidad se atribuye también a las esencias sim-

rei. Unde oportet quod si anima dat esse et speciem ut forma cuilibet parti corporis secundum sententiam Aristotilis, quod sit in qualibet parte corporis, nam et ea ratione dicimus animam esse in toto quia est forma totius. Unde si est forma cuiuslibet partis, oportet quod sit in qualibet parte, et non in toto tantum, neque in una parte tantum. Et hoc diffinitio animae ostendit: est enim anima actus corporis organici. Corpus autem organicum est constitutum ex diversis organis. Si ergo anima esset in una parte tantum ut forma, non esset actus corporis organici, sed actus unius organi tantum, puta cordis aut alicuius alterius, et reliquae partes essent perfectae per alias formas. Et sic totum non esset unum quid naturale, sed compositione tantum. Relinquitur igitur quod anima sit in toto corpore et in qualibet parte eius.

Sed quia etiam quaeritur an sit tota in toto et in qualibet parte eius, considerandum est qualiter dicitur et hoc. Potest autem attribui totalitas alicui formae tripliciter, secundum quod tribus modis convenit aliquid habere partes. Uno enim modo aliquid habet partes secundum divisionem quantitatis, prout scilicet dividitur numerus aut magnitudo: uni autem formae non competit totalitas numeri nec magnitudinis nisi forte per accidens, puta in formis quae per accidens dividuntur divisione continui, sicut albedo per divisionem superficiei. Alio modo dicitur aliquid totum per comparationem ad partes essentiales speciei, sicut materia et forma dicuntur partes compositi, et genus et differentia quodammodo partes speciei: et hic modus totalitatis attribuitur etiam essentiis simplicibus ratione suae perfectionis, eo quod sicut composita

[255] Es decir, tendríamos un agregado accidental.

ples por razón de su perfección, por lo mismo que como los compuestos tienen la especie perfecta por la unión de los principios esenciales, así las sustancias y las formas simples tienen las especies perfectas por sí mismas. De un tercer modo, algo se dice un todo por comparación a las partes de la potencia o potestad, pero estas partes se entienden según la división de las operaciones.

Por tanto, si se toma alguna forma que se divide por la división del continuo, y se pregunta acerca de ella si está toda en cualquier parte del cuerpo, como, por ejemplo, si la blancura está toda en cualquier parte de la superficie, si se toma el todo por comparación a las partes cuantitativas —la cual totalidad, en verdad, pertenece a la blancura accidentalmente— no está toda en cualquier parte, sino toda en el todo y parte en una parte. Mas si se pregunta sobre la totalidad que pertenece a la especie, así está toda en cualquier parte, pues igualmente intensa es la blancura en una parte como en el todo. Pero es verdad que aún no está toda en cualquier parte en cuanto a la virtud, pues la blancura que está en una parte de la superficie no tiene tanta capacidad extensiva como la blancura que está en toda la superficie, como tampoco el calor que está en el fuego pequeño puede tanto para calentar como el calor que está en el fuego grande.

Pero suponiendo al presente que haya una sola alma en el cuerpo del hombre —sobre esto se investigará después—, no se divide por la división cuantitativa, que es el número. Es cosa clara también que no se divide por la división del continuo, sobre todo el alma de los animales perfectos, que una vez divididos no viven; pero quizá sería de otra manera respecto de las almas de los animales anélidos, en los cuales hay un alma en acto y muchas en potencia, como enseña el Filósofo[256]. Por tanto, se concluye que en el alma del hombre y de cualquier animal perfecto no puede en-

habent perfectam speciem ex coniunctione principiorum essentialium, ita substantiae et formae simplices habent perfectas species per se ipsas. Tertio modo dicitur aliquid totum per comparationem ad partes virtutis seu potestatis, quae quidem partes accipiuntur secundum divisionem operationum.

Si qua igitur forma accipiatur quae dividitur per continui divisionem, et quaeratur de ea utrum sit in qualibet parte corporis tota, ut puta utrum albedo sit in qualibet parte superficiei tota, si accipiatur totum per comparationem ad partes quantitativas —quae quidem totalitas pertinet ad albedinem per accidens—, non est tota in qualibet parte, sed tota in toto et pars in parte. Si autem quaeratur de totalitate quae pertinet ad speciem, sic tota est in qualibet parte, nam aeque intensa est albedo in aliqua parte sicut in toto. Sed verum est quod adhuc secundum virtutem non est tota in qualibet parte: non enim tantum potest in disgregando albedo quae est in parte superficiei sicut albedo quae est in tota superficie, sicut neque tantum potest calor qui est in paruo igne ad calefaciendum sicut calor qui est in magno igne.

Supposito autem ad praesens quod sit una tantum anima in corpore hominis (de hoc enim postea quaeretur), non dividitur divisione quantitatis quae est numerus. Planum est etiam quod non dividitur divisione continui, praecipue anima animalium perfectorum, quae decisa non vivunt; secus autem forte esset de animabus animalium anulosorum, in quibus est una anima in actu et plures in potentia, ut Philosophus docet. Relinquitur igitur quod in anima hominis et cuiuslibet animalis perfecti non

[256] ARISTÓTELES, *De anima* II 2 (413b16-22); cf. SANTO TOMÁS, *In De anima* II c.2 lect.IV n.265.

tenderse la totalidad sino según la perfección de la especie, y según la potencia o virtud.

Decimos, pues, que perteneciendo la perfección de la especie al alma según su esencia, y el alma según su esencia es la forma del cuerpo, y en cuanto es forma del cuerpo está en cada parte del cuerpo, como se ha demostrado, se concluye que toda el alma está en cada parte del cuerpo según la totalidad de la perfección de la especie.

Pero si la totalidad se entiende en cuanto a las potencias activas, así no está toda en cada parte, ni tampoco toda en el todo, si hablamos del alma del hombre. Porque se ha demostrado por las cuestiones anteriores que al alma humana, por exceder la capacidad del cuerpo, le queda virtud para ejercer algunas operaciones sin comunicación del cuerpo, como entender y querer. Por tanto, el entendimiento y la voluntad no son actos de algún órgano corporal. Pero en cuanto a otras operaciones que ejerce por órganos corporales, toda la virtud y potestad de ella está en todo el cuerpo, mas no en cada parte del cuerpo, porque las diversas partes del cuerpo están proporcionadas a las diversas operaciones del alma. Por tanto, con respecto a aquella potencia el alma sólo está en la parte, que mira a la operación que se ejerce por medio de aquella parte del cuerpo.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. Al primero, pues, hay que decir que, siendo la materia por la forma y ordenándose la forma a la operación propia, es preciso que la materia de cada forma sea tal que corresponda a la operación de aquella forma, como la materia de la sierra es preciso que sea de hierro, lo cual corresponde al trabajo de la sierra por su dureza. Luego como el alma por la perfección de su virtud tenga capacidad para diversas operaciones, es necesario que su materia sea un cuerpo constituido por partes convenientes para las diversas operaciones del alma, que se

potest accipi totalitas nisi secundum perfectionem speciei, et secundum potentiam seu virtutem.

Dicimus ergo quod, cum perfectio speciei pertineat ad animam secundum suam essentiam, anima autem secundum suam essentiam est forma corporis, et prout est forma corporis est in qualibet parte corporis, ut ostensum est, relinquitur quod anima tota sit in qualibet parte corporis secundum totalitatem perfectionis speciei.

Si autem accipiatur totalitas quantum ad virtutem et potestatem, sic non est tota in qualibet parte corporis, nec etiam tota in toto, si loquamur de anima hominis. Ostensum est enim ex superioribus quaestionibus quod anima humana, quia excedit corporis capacitatem, remanet ei virtus ad operandum operationes quasdam sine communicatione corporis, sicut intelligere et velle. Unde intellectus et voluntas non sunt actus alicuius organi corporalis. Sed quantum ad alias operationes quas exercet per organa corporalia, tota virtus et potestas eius est in toto corpore, non autem in qualibet parte corporis, quia diversae partes corporis sunt proportionatae ad diversas operationes animae. Unde secundum illam potentiam tantum est in aliqua parte, quae respicit operationem quae per illam partem corporis exercetur.

1. Ad primum ergo dicendum quod, cum materia sit propter formam, forma autem ordinetur ad propriam operationem, oportet quod talis sit materia uniuscuiusque formae ut competat operationi illius formae: sicut materiam serrae oportet esse ferream, quod competit ad opus serrae propter suam duritiem. Cum ergo anima propter suae virtutis perfectionem possit in diversas operationes, necessarium est quod materia eius sit corpus constitutum ex partibus congruentibus ad diversas ope-

llaman órganos, y por esto todo el cuerpo al que principalmente corresponde el alma como forma es orgánico. Por tanto, al alma no corresponde una parte del cuerpo como propio y principal perfectible, sino en cuanto importa orden al todo. Luego no es preciso que cada parte del animal sea cuerpo orgánico, aunque el alma sea su forma.

2. Al segundo hay que decir que, siendo la materia por la forma, de este modo la forma da el ser y la especie a la materia, en cuanto conviene a su operación. Y como el cuerpo perfectible por el alma, para que convenga a las diversas operaciones del alma, requiere diversidad en las partes, por eso, el alma, aunque es una y simple según su esencia, perfecciona las partes del cuerpo de diverso modo.

3. Al tercero hay que decir que, estando el alma en una parte del cuerpo del modo que se ha dicho, nada del alma, que está en tal parte del cuerpo, se halla fuera del alma. Sin embargo, no se sigue que nada del alma esté fuera de esta parte del cuerpo, sino que nada esté fuera de todo el cuerpo al que perfecciona principalmente.

4. Al cuarto hay que decir que el Filósofo habla allí del alma en cuanto a la potencia motriz. El principio del movimiento del cuerpo se halla, efectivamente, en alguna parte del cuerpo, es decir, en el corazón, y por medio de dicha parte mueve a todo el cuerpo. Y esto queda muy claro por el ejemplo que pone del que gobierna.

5. Al quinto hay que decir que el motor del cielo no se circunscribe a un lugar según su sustancia. Pero el Filósofo intenta mostrar dónde está el alma como principio de movimiento. Y de este modo, en cuanto principio de movimiento, el alma está en el corazón.

6. Al sexto hay que decir que también en las plantas el alma se dice hallarse en medio de lo que está arriba y abajo, en cuanto es principio de algunas operaciones, y lo mismo sucede en los animales.

rationes animae, quae dicuntur organa, et propter hoc totum corpus cui principaliter respondet anima ut forma est organicum. Partes autem sunt propter totum. Unde animae non respondet pars corporis sicut proprium et principale perfectibile, sed secundum quod habet ordinem ad totum. Unde non oportet quod quaelibet pars corporis sit corpus organicum, licet anima sit forma eius.

2. Ad secundum dicendum quod, cum materia sit propter formam, hoc modo forma dat esse et speciem materiae secundum quod congruit suae operationi. Et quia corpus perfectibile ab anima, ad hoc quod congruat diversis operationibus animae, requirit diversitatem in partibus, ideo anima, licet sit una et simplex secundum suam essentiam, diversimode partes corporis perficit.

3. Ad tertium dicendum quod, cum anima sit in una parte corporis eo modo quo dictum est, nihil animae est extra animam quae est in hac parte corporis. Non tamen sequitur quod animae nihil sit extra hanc partem corporis, sed quod nihil sit extra totum corpus quod principaliter perficit.

4. Ad quartum dicendum quod Philosophus ibi loquitur de anima quantum ad potentiam motivam. Principium enim motus corporis est in aliqua parte corporis, scilicet in corde, et per illam partem movet totum corpus. Et hoc patet per exemplum quod ponit de rectore.

5. Ad quintum dicendum quod motor caeli non circumscribitur loco secundum suam substantiam. Sed Philosophus intendit ostendere ubi sit quantum ad principium movendi. Et hoc modo, quantum ad principium motus, anima est in corde.

6. Ad sextum dicendum quod etiam in plantis anima dicitur esse in medio eius quod est sursum et deorsum, in quantum est principium quarumdam operationum; et similiter est in animalibus.

7. Al séptimo hay que decir que no cualquier parte del animal es animal, como cualquier parte del fuego es fuego, porque todas las operaciones del fuego se salvan en cualquier parte del fuego, mas no todas las operaciones del animal se salvan en cualquier parte de él, sobre todo en los animales perfectos.

8. Al octavo hay que decir que aquella razón concluye que el alma no está toda en las partes del cuerpo según su virtud, lo cual se ha dicho que es verdad.

9. Al noveno hay que decir que el Filósofo toma las partes del alma no en cuanto a la esencia del alma, sino en cuanto a su potestad. Y, por eso, dice que así como el alma está en todo el cuerpo, así también una parte del alma está en una parte del cuerpo, porque así como todo el cuerpo orgánico se relaciona con el alma para servir a todas las operaciones del alma que se ejercen por el cuerpo, así se relaciona un órgano con una operación determinada.

10. Al décimo hay que decir que la potencia del alma radica en la esencia, y, por eso, dondequiera que hay alguna potencia del alma, allí está la esencia del alma. Por consiguiente, lo que el Filósofo dice que si el ojo fuera un animal, la vista sería su alma, no se entiende de la potencia del alma sin su esencia, como también se dice que el alma sensitiva es la forma de todo el cuerpo por su esencia, no por su potencia sensitiva.

11. Al undécimo hay que decir que, como el alma actúa en las otras partes del cuerpo por una sola primera, y el cuerpo se dispone para ser proporcionado al alma por la acción del alma, que es causa eficiente del cuerpo, como dice Aristóteles en II *De anima*[257], es necesario que la disposición de las otras partes, en cuanto son perfectibles por el alma, dependa de una primera parte, es decir, del corazón. Y en tal medida la vida de las otras partes depende del corazón, porque después que deja de existir

7. Ad septimum dicendum quod ideo non quaelibet pars animalis est animal, sicut quaelibet pars ignis est ignis, quia omnes operationes ignis salvantur in qualibet parte ignis, non autem omnes operationes animalis salvantur in qualibet parte eius, maxime in animalibus perfectis.

8. Ad octavum dicendum quod ratio illa concludit animam non esse totam in partibus corporis secundum suam virtutem; quod dictum est esse verum.

9. Ad nonum dicendum quod partes animae accipiuntur a Philosopho non quantum ad essentiam animae, sed quantum ad eius potestatem. Et ideo dicit quod sicut anima est in toto corpore, ita pars animae in parte corporis: quia sicut totum corpus organicum se habet ut deserviat omnibus operationibus animae quae per corpus exercentur, ita se habet unum organum ad aliquam determinatam operationem.

10. Ad decimum dicendum quod potentia animae radicatur in essentia; et ideo ubicumque est aliqua potentia animae, ibi est essentia animae. Quod ergo Philosophus dicit quod si oculus esset animal, visus esset anima eius, non intelligitur de potentia animae sine eius essentia; sicut et totius corporis dicitur anima sensibilis esse forma per essentiam suam, non per potentiam sensitivam.

11. Ad undecimum dicendum quod, cum anima operetur in alias partes corporis per aliquam unam primam, corpus autem disponitur ad hoc quod sit proportionatum animae per actionem animae quae est causa efficiens corporis, ut Aristotiles dicit in II De anima, necesse est quod dispositio aliarum partium, secundum quam sunt perfectibiles ab anima, dependeat ab una prima parte, scilicet a corde. Et pro tanto vita aliarum partium dependet a corde, quia postquam desinit esse in aliqua

[257] Ibid., II 4 (415b8-12).

en alguna parte la disposición debida, el alma no se une a ella como forma. Mas no por esto se impide que el alma sea inmediatamente la forma de cada parte del cuerpo.

12. Al duodécimo hay que decir que el alma no se mueve ni reposa, moviéndose o reposando el cuerpo, sino accidentalmente, pues no hay inconveniente en que algo se mueva y repose al mismo tiempo accidentalmente, como no hay inconveniente en que algo se mueva accidentalmente con movimientos contrarios, como, por ejemplo, si alguien fuese llevado en una nave contra el rumbo de la nave.

13. Al decimotercero hay que decir que aunque todas las potencias del alma radiquen en la esencia del alma, sin embargo, cada parte del cuerpo recibe el alma según su modo, y, por eso, en las diversas partes está según diversas potencias, y no es necesario que esté en una según todas.

14. Al decimocuarto hay que decir que cuando se afirma que una cosa está en otra según el modo de aquella en la que está, se entiende en cuanto al modo de la capacidad de la misma, mas no en cuanto a su naturaleza. Porque no es necesario que aquello que está en otro posea la naturaleza y propiedad de aquel en que está, sino que sea recibido en lo que sirve de recipiente según la capacidad del mismo, pues es manifiesto que el agua no tiene la naturaleza del ánfora. Por tanto, no es necesario que el alma tenga esa naturaleza del cuerpo, que donde está una parte de él, no esté allí otra.

15. Al decimoquinto hay que decir que los animales anélidos divididos viven, no sólo porque el alma está en cada parte del cuerpo, sino porque el alma de aquéllos, por ser imperfecta y de pocas operaciones, requiere poca diversidad en las partes, la cual también se halla en la parte cortada que vive. Por tanto, puesto que conserva la disposición por la que todo el cuerpo es perfectible por el alma, ésta permanece en aquella parte. De otra manera sucede en los animales perfectos.

parte debita dispositio, anima non unitur ei ut forma. Non autem propter hoc removetur quin anima sit immediate forma cuiuslibet partis corporis.

12. Ad duodecimum dicendum quod anima non movetur neque quiescit, moto seu quiescente corpore, nisi per accidens. Non est autem inconveniens si aliquid movetur et quiescit simul per accidens, sicut non est inconveniens quod aliquid moveatur per accidens contrariis motibus, ut puta si quis in navi deferretur contra cursum navis.

13. Ad tertium decimum dicendum quod licet omnes potentiae animae radicentur in essentia animae, tamen quaelibet pars corporis recipit animam secundum suum modum; et ideo in diversis partibus est secundum diversas potentias, neque oportet quod in una secundum omnes.

14. Ad quartum decimum dicendum quod cum dicitur unumquodque esse in alio secundum modum eius in quo est, intelligitur quantum ad modum capacitatis ipsius, non autem quantum ad naturam eius. Non enim oportet ut id quod est in aliquo habeat naturam et proprietatem eius in quo est, sed quod recipiatur in eo secundum capacitatem ipsius: manifestum est enim quod aqua non habet naturam amphorae. Unde non oportet quod anima habeat istam naturam corporis ut ubi est una pars eius, ibi non sit alia.

15. Ad quintum decimum dicendum quod animalia anulosa decisa vivunt non solum quia anima est in qualibet parte corporis, sed quia anima eorum, cum sit imperfecta et paucarum operationum, requirit paucam diversitatem in partibus, quae etiam invenitur in parte decisa vivente. Unde, cum retineat dispositionem per quam totum corpus est perfectibile ab anima, remanet in ea anima. Secus autem est in animalibus perfectis.

16. Al decimosexto hay que decir que la forma de la casa, como también otras formas artificiales, es una forma accidental. Por tanto, no da el ser y la especie al todo y a cada parte, y tampoco el todo es uno absolutamente, sino por agregación. Pero el alma es forma sustancial del cuerpo que da el ser y la especie al todo y a las partes, y el todo constituido por las partes es uno absolutamente. Por consiguiente, no es semejante a aquél.

17. Al decimoséptimo hay que decir que el alma, aunque es una y simple en la esencia, tiene, sin embargo, virtud para diversas operaciones. Y como naturalmente da el ser y la especie a su perfectible, en cuanto es forma del cuerpo según la esencia, y aquellas cosas que existen naturalmente existen por el fin, es necesario que el alma constituya en el cuerpo diversidad de partes en cuanto conviene a diversas operaciones. Y es verdad que por semejante diversidad, cuya razón es por el fin y no por la forma solamente, en la constitución de los vivientes es más evidente que la naturaleza obra por el fin que en otras cosas naturales, en las que una forma perfecciona de manera uniforme a su perfectible.

18. Al decimoctavo hay que decir que la simplicidad del alma y del ángel no hay que juzgarla a la manera de la simplicidad del punto, que tiene un determinado sitio en el continuo, y, por eso, lo que es simple no puede estar a la vez en diversas partes del continuo. Pero el ángel y el alma se llaman simples porque carecen por completo de cantidad, y, por eso, no se aplican al continuo, sino por el contacto de virtud. Por tanto, aquel todo que es contactado por virtud, corresponde al ángel, que no se une a él como forma, como a un solo lugar, y al alma, que se une como forma, como a una sola cosa perfectible. Y como el ángel está todo en cada parte de su lugar, así también el alma está toda en cada parte de su perfectible.

16. Ad sextum decimum dicendum quod forma domus, sicut et aliae formae artificiales, est forma accidentalis. Unde non dat esse et speciem toti et cuilibet parti; neque totum est unum simpliciter, sed unum aggregatione. Anima autem est forma substantialis corporis dans esse et speciem toti et partibus; et totum ex partibus constitutum est unum simpliciter. Unde non est simile.

17. Ad septimum decimum dicendum quod anima, quamvis sit una et simplex in essentia, habet tamen virtutem ad diversas operationes. Et quia naturaliter dat esse et speciem suo perfectibill in quantum est forma corporis secundum essentiam, ea autem quae sunt naturaliter sunt propter finem, oportet quod anima constituat in corpore diversitatem partium prout congruit diversis operationibus. Et verum est quod propter huiusmodi diversitatem, cuius ratio est ex fine et non ex forma tantum, in constitutione viventium magis apparet quod natura operetur propter finem quam in aliis rebus naturalibus, in quibus una forma uniformiter perficit suum perfectibile.

18. Ad octavum decimum dicendum quod simplicitas animae et angeli non est aestimanda ad modum simplicitatis puncti, quod habet determinatum situm in continuo; et ideo quod simplex est non potest esse simul in diversis partibus continui. Sed angelus et anima dicuntur simplicia per hoc quod omnino carent quantitate; et ideo non applicantur ad continuum nisi per contactum virtutis. Unde totum illud, quod virtute contingitur, respondet angelo, qui non unitur ut forma, ut locus unus, et animae, quae unitur ut forma, ut perfectibile unum. Et sicut angelus est in qualibet parte sui loci totus, ita et anima in qualibet parte sui perfectibilis tota

Cuestión 11

¿Es el alma en el hombre una sustancia racional, sensitiva y vegetativa?[258]

Argumentos por los que parece que en el hombre el alma no es una sustancia racional, sensitiva y vegetativa.

1. Dondequiera que está el acto del alma, allí está el alma. Pero en el embrión el acto del alma vegetativa precede al acto del alma sensitiva, y el acto del alma sensitiva al acto del alma racional. Luego en lo concebido el alma vegetativa es antes que la sensitiva, y la sensitiva que la racional, y así no son lo mismo según la sustancia.

2. Pero podría decirse que el acto del alma vegetativa y el de la sensitiva presentes en el embrión no procede del alma que está en el embrión, sino de la virtud que hay en él procedente del alma del padre. —En contra está que ningún agente finito obra por su virtud sino según una distancia determinada, como es evidente en el movimiento del lanzamiento, pues el que lanza un objeto hasta un lugar determinado lo lanza según el modo de su virtud. Pero en el embrión aparecen movimientos y operaciones del alma, por muy distanciado que esté el padre, cuya virtud, sin embargo, es finita. Por tanto, en el embrión no hay operaciones del alma por la virtud del alma del padre.

3. Dice el Filósofo en el libro *De generatione animalium*[259] que el embrión es antes animal que hombre. Pero no es animal sino lo que tiene alma sensitiva, mientras que es hombre por el alma racional. Luego el

Quaestio undecima

Undecimo quaeritur utrum in homine anima rationalis, sensibilis et vegetabilis sit una substantia. Et videtur quod non. Ubicumque est actus animae, ibi est et anima. Sed in embrione actus animae vegetabilis praecedit actum animae sensibilis; et actus animae sensibilis, actum animae rationalis. Ergo in concepto prius est anima vegetabilis quam sensibilis, et sensibilis quam rationalis; et ita non sunt idem secundum substantiam.

2. Sed dicebat quod actus animae vegetabilis et sensibilis non est in embryone ab anima quae sit in embryone, sed a virtute in eo existente ab anima parentis. —Sed contra. Nullum agens finitum agit sua virtute nisi secundum determinatam distantiam, ut patet in motu proiectionis: proiciens enim usque ad locum determinatum proicit secundum modum suae virtutis. Sed in embryone apparent motus et operationes animae, quantumcumque parens distet, cuius tamen virtus finita est. Non igitur operationes animae sunt in embryone per virtutem animae parentis.

3. Praeterea. Philosophus dicit, in libro De generatione animalium, quod embryo prius est animal quam homo. Sed animal non est nisi quod habet animam sensi-

---

[258] Lugares paralelos: *Quodl.* IX q.5 a.1; *Cont. Gent.* II c.58; *De potentia* q.3 a.9 ad 9; *Summa* I q.76 a.3; q.118 a.2 ad 2; *Compendium theologiae* I c.90-92; cf. *supra* Cuestión 9. En esta cuestión Santo Tomás defiende de forma contundente la unicidad del alma en cada hombre, uniéndose el alma racional con el cuerpo humano para constituir una sola sustancia. En consecuencia, rechaza la pluralidad de formas sustanciales en el hombre, incluida la célebre *forma de corporeidad,* que a propósito del cuerpo muerto de Cristo y las reliquias de los santos habían admitido no pocos escolásticos de su tiempo. El alma racional, sin embargo, contiene en sí virtualmente las perfecciones de las formas sustanciales inferiores, que confiere al cuerpo, uniéndose inmediata y sustancialmente con él.

[259] Aristóteles, *De generatione animalium* 3 (736a32-35).

alma misma sensitiva está en el embrión antes que el alma racional y no solamente su virtud.

4. Vivir y sentir son operaciones que no pueden darse sino por un principio intrínseco. Es así que son actos del alma. Por tanto, como el embrión vive y siente antes de tener alma racional, vivir y sentir no procederán del alma exterior del padre, sino del alma que existe dentro.

5. Dice el Filósofo en II *De anima*[260] que el alma es causa del cuerpo viviente no sólo como forma, sino como causa eficiente y final. Pero no sería causa eficiente del cuerpo si no estuviera presente al cuerpo cuando se forma. Es así que se forma antes de la infusión del alma racional. Luego antes de la infusión del alma racional hay un alma en el embrión, y no sólo la virtud de un alma.

6. Pero podría decirse que la formación del cuerpo es por el alma, no la que está en el embrión, sino por el alma del padre. —En contra está que los cuerpos que viven se mueven a sí mismos según movimientos propios. Pero la generación del cuerpo que vive es un movimiento propio de él, siendo su principio propio la potencia generativa. Luego según este movimiento la cosa viva se mueve a sí misma. Pero el que se mueve a sí mismo se compone de dos partes: la que mueve y la movida, como se prueba en VIII *Physicorum*[261]. Luego el principio de la generación, que forma al cuerpo vivo, es el alma que está en el embrión.

7. Es evidente que el embrión crece. Ahora bien, el aumento es un movimiento según el lugar, como se dice en IV *Physicorum*[262]. Por tanto, moviéndose el animal a sí mismo según el lugar, se moverá también a sí mismo según el aumento, y así es preciso que en el embrión esté el

bilem; homo autem est per animam rationalem. Ergo ipsa anima sensibilis est prius in embryone quam anima rationalis, et non solum virtus eius.

4. Praeterea. Vivere et sentire sunt operationes quae non possunt esse nisi a principio intrinseco. Sunt autem actus animae. Cum igitur embryo vivat et sentiat antequam habeat animam rationalem, vivere et sentire non erunt ex anima exterioris parentis, sed ab anima intus existente.

5. Praeterea. Philosophus dicit, in II De anima, quod anima est causa corporis viventis non solum sicut forma, sed sicut efficiens et finis. Sed non esset efficiens causa corporis nisi adesset corpori quando formatur. Formatur autem ante infusionem animae rationalis. Ergo ante infusionem animae rationalis est in embryone anima, et non solum animae virtus.

6. Sed dicebat quod formatio corporis sit ab anima, non quae est in embryone, sed ab anima parentis. —Sed contra. Corpora viventia secundum motus proprios movent se ipsa. Sed generatio corporis viventis est quidam motus eius proprius, cum eius principium proprium sit potentia generativa. Ergo secundum istum motum res viva movet se ipsam. Sed movens se ipsum componitur ex movente et moto, ut probatur in VIII Physicorum. Ergo principium generationis, quod format corpus vivum, est anima quae est in embryone.

7. Praeterea. Manifestum est quod embryo augetur. Augmentum autem est motus secundum locum, ut dicitur in IV Physicorum. Cum igitur animal secundum locum moveat se ipsum, movebit etiam se ipsum secundum augmentum; et ita opor-

---

[260] ARISTÓTELES, *De anima* II 4 (415b7-12); cf. SANTO TOMÁS, *In De anima* II c.4 lect.VII n.318-323.

[261] ARISTÓTELES, *Phys.* VIII 5 (225a35-36); cf. SANTO TOMÁS, *In Phys.* VIII c.5 lect.XI n.1063-1066.

[262] Ibid., IV 4 (211a14-17); cf. SANTO TOMÁS, ibid., IV c.4 lect.V n.449.

principio de tal movimiento, y no tenga este movimiento por un alma exterior.

8. Dice expresamente el Filósofo en el libro *De generatione animalium*[263] que no puede decirse que no haya alma en el embrión. Y primero hay allí el alma nutritiva y después la sensitiva.

9. Pero podría decirse que el Filósofo expresa no que haya allí alma en acto, sino en potencia. —En contra está que nada actúa sino en cuanto está en acto. Pero en el embrión hay acciones del alma. Luego allí hay un alma en acto, y así se concluye que no hay solamente una sustancia.

10. Es imposible que una misma cosa proceda del exterior y del interior. Pero el alma racional procede en el hombre del exterior, mientras que la vegetativa y la sensitiva proceden del interior, esto es, del principio que está en el semen, como aparece claro por el Filósofo en el libro *De generatione animalium*[264]. Luego en el hombre el alma vegetativa, la sensitiva y la racional no es una misma cosa según la sustancia.

11. Es imposible que lo que es sustancia en una cosa, sea accidente en otra. Por lo cual dice el Comentador en VIII *Metaphysicae*[265] que el calor no es forma sustancial del fuego, puesto que es accidente en otras cosas. Pero el alma sensitiva es sustancia en los animales brutos. Luego en el hombre no es solamente potencia, puesto que las potencias son ciertas propiedades y accidentes del alma.

12. El hombre es un animal más noble que los animales brutos. Pero e llama animal por el alma sensitiva. Luego el alma sensitiva es más noble n el hombre que en los animales brutos. Pero en los animales brutos es una sustancia y no sólo una potencia del alma. Luego en el hombre es mucho más una sustancia por sí.

tet quod in embryone sit principium talis motus, et non habeat hunc motum ab anima extrinseca.

8. Praeterea. Philosophus expresse dicit, in libro De generatione animalium, quod non potest dici quod in embryone non sit anima. Et primo est ibi anima cibativa et postea sensitiva.

9. Sed dicebat quod hoc dicit Philosophus non quod sit ibi anima in actu, sed in potentia. —Sed contra. Nihil agit nisi in quantum est actu. Sed in embryone sunt actiones animae. Ergo est ibi anima in actu; et ita relinquitur quod non sit tantum una substantia.

10. Praeterea. Impossibile est quod idem sit ab extrinseco et ab intrinseco. Sed anima rationalis est in homine ab extrinseco; vegetabilis autem et sensibilis, ab intrinseco, idest a principio quod est in semine, ut patet per Philosophum in libro De generatione animalium. Ergo non est idem in homine secundum substantiam anima vegetabilis, sensibilis et rationalis.

11. Praeterea. Impossibile est ut quod est substantia in uno sit accidens in alio; unde dicit Commentator in VIII Methaphysicae quod calor non est forma substantialis ignis, cum sit accidens in aliis. Sed anima sensibilis est substantia in brutis animalibus. Non est ergo potentia tantum in homine, cum potentiae sint quaedam proprietates et accidentia animae.

12. Praeterea. Homo est nobilius animal quam bruta animalia. Sed animal dicitur propter animam sensibilem. Ergo anima sensibilis nobilior est in homine quam in brutis animalibus. Sed in brutis animalibus est quaedam substantia, et non tantum potentia animae. Ergo multo magis in homine est quaedam substantia per se.

---

[263] ARISTÓTELES, *De generatione animalium* II 3 (736a32-35).
[264] Ibid., II 3 (736b21-29).
[265] AVERROES, *In Metaph.* VIII 5.

13. Es imposible que una misma cosa según la sustancia sea corruptible e incorruptible. Pero el alma racional es incorruptible, mientras que el alma sensitiva y la vegetativa son corruptibles. Luego es imposible que el alma racional, la sensitiva y la vegetativa sean una misma cosa según la sustancia.

14. Pero podría decirse que el alma sensitiva en el hombre es incorruptible. —En contra está que corruptible e incorruptible difieren según el género, como dice el Filósofo en X *Metaphysicae*[266]. Pero el alma sensitiva de los brutos es corruptible. Por tanto, si en el hombre el alma sensitiva es incorruptible no será del mismo género el alma sensitiva en el hombre y en el caballo, y así, llamándose animal por el alma sensitiva, el hombre y el caballo no estarán en un solo género de animal; lo que es evidentemente falso.

15. Es imposible que una misma cosa según la sustancia sea racional e irracional, porque la contradicción no se verifica acerca de lo mismo. Pero el alma sensitiva y vegetativa son irracionales. Luego no pueden ser una misma cosa en la sustancia con el alma racional.

16. El cuerpo es proporcionado al alma. Pero en el cuerpo hay diversos principios de operaciones del alma, que se llaman miembros principales. Luego no hay sólo un alma, sino muchas.

17. Las potencias del alma fluyen naturalmente de la esencia del alma. Es así que de lo uno no procede naturalmente sino lo uno. Luego si el alma es solamente una, no procederán de ella unas potencias sujetas a los órganos y otras no sujetas.

18. El género se toma de la materia, y la diferencia de la forma. Pero el género del hombre es animal y la diferencia es racional. Luego llamándose animal por el alma sensitiva, parece que no sólo el cuerpo, sino

13. Praeterea. Impossibile est quod idem secundum substantiam sit corruptibile et incorruptibile. Sed anima rationalis est incorruptibilis; anima vero sensibilis et vegetabilis sunt corruptibiles. Ergo impossibile est quod anima rationalis, sensibilis et vegetabilis sint idem secundum substantiam.

14. Sed dicebat quod anima sensibilis in homine est incorruptibilis. —Sed contra. Corruptibile et incorruptibile differunt secundum genus, ut dicit Philosophus in X Methaphysicae. Sed anima sensibilis in brutis est corruptibilis. Si igitur in homine anima sensibilis est incorruptibilis, non erit eiusdem generis anima sensibilis in homine et in equo; et ita, cum animal dicatur propter animam sensibilem, homo et equus non erunt in uno genere animalis; quod patet esse falsum.

15. Praeterea. Impossibile est quod idem secundum substantiam sit rationale et irrationale, quia contradictio non verificatur de eodem. Sed anima sensibilis et vegetabilis sunt irrationales. Ergo non possunt idem esse in substantia cum anima rationali.

16. Praeterea. Corpus est proportionatum animae. Sed in corpore sunt diversa principia operationum animae, quae vocantur membra principalia. Ergo non est tantum una anima, sed plures.

17. Praeterea. Potentiae animae naturaliter ab essentia animae fluunt. Ab uno autem naturaliter non procedit nisi unum. Si ergo anima est una tantum in homine, non procederent ab ea vires quaedam affixae organis et non affixae.

18. Praeterea. Genus sumitur a materia; differentia vero a forma. Sed genus hominis est animal; differentia vero rationale. Cum ergo animal dicatur ab anima sensibili, videtur quod non solum corpus sed etiam anima sensibilis comparetur ad

[266] ARISTÓTELES, *Metaph.* X 10 (1058b26-29); cf. SANTO TOMÁS, *In Metaph.* X c.10 lect.XII n.2142-2145.

también el alma sensitiva se compara al alma racional a modo de materia. Luego no son lo mismo en la sustancia el alma racional y el alma sensitiva.

19. El hombre y el caballo convienen en ser animales. Es así que animal se dice tal por el alma sensitiva. Luego convienen en el alma sensitiva. Pero el alma sensitiva no es racional en el caballo. Luego tampoco en el hombre.

20. Si el alma racional, la sensitiva y la vegetativa son una misma cosa según la sustancia en el hombre, es preciso que en cualquier parte que esté una de ellas, esté también la otra. Ahora bien, esto es falso, pues en los huesos está el alma vegetativa, porque se alimentan y crecen, pero no el alma sensitiva, porque no hay en ellos sentido. Luego no son una misma cosa según la sustancia.

EN CONTRA está lo que se dice en el libro *De ecclesiasticis dogmatibus*[267]: *Y no decimos que hay dos almas en un solo hombre, como Jacob y otros de los sirios escriben, una animal por la que el cuerpo es animado, y otra racional que sirve a la razón, sino que decimos que en el hombre hay una sola y misma alma, que no solamente da vida al cuerpo por su unión con él, sino que también se gobierna a sí misma mediante su razón.*

SOLUCIÓN. Hay que decir que acerca de esta cuestión hay diversas opiniones, no sólo de los modernos sino también de los antiguos. Platón[268], en efecto, opinó que había diversas almas en el cuerpo, y esto, en verdad, estaba de acuerdo con sus principios. Afirmó, pues, Platón que el alma se une al cuerpo sólo como motor y no como forma, diciendo que estaba en el cuerpo como el piloto en la nave. Mas donde aparecen diversas acciones según el género, es preciso poner diversos motores, como en la nave uno es el que gobierna y otro el que rema, ni su diversidad se

animam rationalem per modum materiae. Ergo non sunt idem in substantia anima rationalis et anima sensibilis.

19. Praeterea. Homo et equus conveniunt in animali. Animal autem dicitur per animam sensibilem. Ergo conveniunt in anima sensibili. Sed anima sensibilis in equo non est rationalis. Ergo nec in homine.

20. Praeterea. Si anima rationalis, sensibilis et vegetabilis sunt idem secundum substantiam in homine, oportet quod in quacumque parte est una earum, sit et alia. Hoc autem est falsum, nam in ossibus est anima vegetabilis, quia nutriuntur et augentur, non autem anima sensibilis, quia sine sensu sunt. Ergo non sunt idem secundum substantiam.

SED CONTRA est quod dicitur in libro De ecclesiasticis dogmatibus: «Neque duas animas in uno homine esse dicimus, sicut Iacobus et alii syrorum scribunt, unam animalem qua animetur corpus, et aliam rationalem quae rationem ministret; sed dicimus unam eamdemque animam in homine, quae et corpus sua societate vivificet, et semetipsam sua ratione disponat».

RESPONSIO. Dicendum quod circa hanc quaestionem sunt diversae opiniones, non solum modernorum sed etiam antiquorum. Plato enim posuit diversas animas esse in corpore; et hoc quidem conveniens erat suis principiis. Posuit enim Plato quod anima unitur corpori ut motor tantum et non ut forma, dicens eam esse in corpore sicut nauta in navi. Ubi autem apparent diversae actiones secundum genus, oportet ponere

---

[267] GENADIO, *De ecclesiasticis dogmatibus* c.15 (ML 58,984). Este sacerdote de Marsella vivió en la segunda mitad del siglo v. Fue acusado de semi-pelagianismo. La mayor parte de sus obras se han perdido. Se le atribuye el opúsculo pseudo-agustiniano *De ecclesiasticis dogmatibus*.

[268] Cf. PLATÓN, *Timaeus* 69E-70A; *Republica* IX 580D-581C.

opone a la unidad de la nave, porque como las acciones están ordenadas, así también los motores que hay en la nave están ordenados uno bajo otro. Y de modo similar, no parece ser contrario a la unidad del hombre o del animal que haya muchas almas en un solo cuerpo, como motores ordenados entre sí según el orden de las operaciones del alma.

Pero según esto, como del movimiento y del móvil no se hace uno absoluta y sustancialmente, ni un hombre ni un animal sería uno absoluta y sustancialmente, ni habría generación y corrupción absolutamente, cuando el cuerpo recibe o pierde el alma. Por tanto, es preciso decir que el alma se une al cuerpo no sólo como motor sino también como forma. Esto es obvio por lo dicho anteriormente[269].

Pero aun admitiendo esto, todavía según los principios de Platón es lógico que haya varias almas en el hombre y en el animal. Pues los platónicos afirmaron que los universales son formas separadas, que se predican de los sensibles en cuanto son participados por ellos; como, por ejemplo, Sócrates se dice animal en cuanto participa la idea de hombre. Y según esto se concluye que una es esencialmente la forma según la cual Sócrates se dice ser animal, y otra distinta según la cual se dice ser hombre. Por eso, aún se seguirá que el alma sensitiva y la racional difieren en el hombre sustancialmente.

Pero esto no puede sostenerse, porque si de algún sujeto se predican algunas cosas según diversas formas, una de ellas se predica de otro accidentalmente, como de Sócrates se predica que es blanco según la blancura y que es músico según la música, por tanto, músico se predica de blanco accidentalmente. De ahí que si Sócrates se dice hombre y animal según distintas formas, se seguirá que esta predicación: «el hombre es animal»

diversos motores: sicut in navi alius est qui gubernat et alius qui remigat; nec eorum diversitas repugnat unitati navis, quia sicut actiones ordinatae sunt, ita et motores qui sunt in navi ordinati sunt unus sub alio. Et similiter non videtur repugnare unitati hominis vel animalis si sunt plures animae in uno corpore, ut motores ordinati sub invicem secundum ordinem operationum animae.

Sed secundum hoc, cum ex motore et mobili non fiat unum simpliciter et per se, homo non esset unum simpliciter et per se, neque animal, neque esset generatio aut corruptio simpliciter cum corpus accipit animam vel amittit. Unde oportet dicere quod anima unitur corpori non solum ut motor, sed etiam ut forma, ut etiam ex superioribus manifestum est.

Sed etiam hoc posito, adhuc secundum Platonis principia consequens est quod sint plures animae in homine et in animali. Posuerunt enim Platonici universalia esse formas separatas quae de sensibilibus praedicantur in quantum participata sunt ab eis: ut puta Sortes dicitur animal in quantum participat ideam animalis, et homo in quantum participat ideam hominis. Et secundum hoc relinquitur quod alia secundum essentiam sit forma secundum quam Sortes dicitur esse animal, et alia secundum quam dicitur esse homo. Unde adhuc sequetur quod anima sensibilis et rationalis in homine secundum substantiam differant.

Sed hoc non potest stare, quia si de aliquo subiecto praedicentur aliqua secundum diversas formas, unum illorum praedicatur de altero per accidens: sicut de Sorte praedicatur album secundum albedinem et musicum secundum musicam, unde musicum de albo secundum accidens praedicatur. Si igitur Sortes dicatur homo et animal secundum aliam et aliam formam, sequetur quod haec praedicatio «homo est animal» sit per accidens, et quod homo non sit vere id quod est animal. Contingit tamen

[269] Cf. Cuestiones 1 y 9 ad 3 y ad 6.

es accidental, y que el hombre no es verdaderamente animal. Sucede, sin embargo, que la predicación esencial se hace según diversas formas, cuando tienen un orden entre sí, como si se dice que «lo que tiene superficie es de color», pues el color está en la sustancia mediante la superficie. Pero este modo de predicación no es porque el predicado se pone en la definición del sujeto, sino más bien al revés. La superficie, en efecto, se pone en la definición del color como el número en la definición de par. Por tanto, si la predicación esencial del hombre y del animal fuera de este modo, ordenándose el alma sensitiva cuasi-materialmente a la racional —si son diversas— se seguirá que animal no se predicará esencialmente de hombre, sino más bien al contrario.

Se seguirá también otro inconveniente. Porque de muchas cosas que existen en acto, no se hace una simplemente si no hay algo que las una y de algún modo las ate entre sí. Así pues, si según diversas formas Sócrates fuera animal y racional, estas dos cosas para unirse absolutamente necesitarían de algo que las hiciese una. Por tanto, no siendo esto factible, resultará que el hombre no será uno sino por agregación, como un montón, que en cierto modo es uno y absolutamente muchas cosas, porque algo en tanto es ente en cuanto es uno.

Además, se sigue otro inconveniente. Porque siendo el género un predicado sustancial, es preciso que la forma según la cual el individuo de una sustancia recibe la predicación del género sea forma sustancial, y así es necesario que el alma sensitiva según la cual Sócrates se dice animal, sea forma sustancial en él, y de este modo es necesario que dé el ser absolutamente al cuerpo y lo haga algo concreto. Luego el alma racional, si es distinta según la sustancia, no hace al cuerpo ser algo concreto ni le da el ser absolutamente, sino sólo ser algo, adviniendo a una cosa ya subsistente. Por tanto, no será una forma sustancial, sino accidental, y así no dará la especie a Sócrates, puesto que también la especie es un predicado sustancial.

secundum diversas formas fieri praedicationem per se quando habent ordinem ad invicem, ut si dicatur quod «habens superficiem est coloratum», nam color est in substantia mediante superficie. Sed hic modus praedicandi per se non est quia praedicatum ponatur in diffinitione subiecti, sed magis e converso. Superficies enim ponitur in diffinitione coloris sicut numerus in diffinitione paris. Si igitur hoc modo esset praedicatio per se hominis et animalis, cum anima sensibilis quasi materialiter ordinetur ad rationalem (si diversae sint), sequetur quod animal non praedicabitur per se de homine, sed magis e converso.

Sequetur etiam aliud inconveniens. Ex pluribus enim actu existentibus non fit unum simpliciter nisi sit aliquid uniens et aliquo modo ligans ea ad invicem. Sic ergo, si secundum diversas formas Sortes esset animal et rationale, indigerent haec duo, ad hoc quod unirentur simpliciter, aliquo quod faceret ea unum. Unde cum hoc non sit assignare, remanebit quod homo non erit unum nisi aggregatione, sicut acervus, qui est secundum quid unum et simpliciter multa; et ita etiam non erit homo ens simpliciter, quia unumquodque in tantum est ens, in quantum est unum.

Iterum aliud inconveniens sequitur. Cum enim genus sit substantiale praedicatum, oportet quod forma secundum quam individuum substantiae recipit praedicationem generis sit forma substantialis; et ita oportet quod anima sensibilis, secundum quam Sortes dicitur animal, sit forma substantialis in eo; et sic necesse est quod det esse simpliciter corpori et faciat ipsum hoc aliquid. Anima ergo rationalis, si est alia secundum substantiam, non facit hoc aliquid nec esse simpliciter, sed solum esse aliquid, cum adveniat rei iam subsistenti. Unde non erit forma substantialis, sed accidentalis; et sic non dabit speciem Sorti, cum etiam species sit praedicatum substantiale.

Luego se concluye que en el hombre hay sólo un alma según la sustancia, la cual es racional, sensitiva y vegetativa. Y esto es consecuente con lo que demostramos en lo que antecede sobre el orden de las formas sustanciales: que ninguna forma sustancial se une a la materia mediante otra forma sustancial, sino que la forma más perfecta da a la materia todo lo que daba la forma inferior, y aún más. Por tanto, el alma racional da al cuerpo humano todo lo que da el alma vegetativa a las plantas, y todo lo que da el alma sensitiva a los brutos, y todavía más. Y por este motivo ella es en el hombre vegetativa, sensitiva y racional. Una confirmación de esto es que cuando la operación de una potencia fuere intensa, se impide otra operación, y también que se produce redundancia de una potencia en otra, lo cual no sucedería a no ser que todas las potencias radicaran en una sola esencia del alma.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. Al primero, pues, hay que decir que, suponiendo que hay solamente una sustancia del alma en el cuerpo humano, se dan diversas respuestas a este argumento. Algunos, en efecto, dicen que en el embrión antes del alma racional no hay alma, sino cierta potencia procedente del alma del padre. Y de esta potencia son las operaciones que aparecen en el embrión, la cual se llama potencia formativa[270]. Pero esto no puede ser verdad en absoluto, porque en el embrión no sólo aparece la formación del cuerpo, que podría atribuirse a la susodicha potencia, sino también otras operaciones que no pueden atribuirse sino al alma, como aumentar, sentir y cosas parecidas. Podría, no obstante, sostenerse esto si el mencionado principio activo en el embrión se llamara temporalmente potencia del alma, no alma, porque aún no es alma perfec-

Relinquitur ergo quod in homine sit tantum una anima secundum substantiam, quae sit rationalis, sensibilis et vegetabilis. Et hoc consequens est ei quod in praecedentibus ostendimus de ordine formarum substantialium: quod nulla forma substantialis unitur materiae mediante alia forma substantiali, sed forma perfectior dat materiae quicquid dabat forma inferior, et adhuc amplius. Unde anima rationalis dat corpori humano quicquid dat anima vegetabilis plantis, et quicquid dat anima sensibilis brutis, et ulterius aliquid. Et propter hoc ipsa est in homine et vegetabilis et sensibilis et rationalis. Huic etiam attestatur: quod cum operatio unius potentiae fuerit intensa, impeditur alia operatio, et etiam quod fit redundantia ab una potentia in aliam, quod non esset nisi omnes potentiae in una essentia animae radicarentur.

1. Ad primum ergo dicendum quod, supposito quod sit tantum una substantia animae in corpore humano, diversimode ad hoc argumentum respondetur a diversis. Quidam enim dicunt quod in embryone ante animam rationalem non est anima, sed quaedam virtus procedens ab anima parentis, et ab huiusmodi virtute sunt operationes quae in embryone apparent, quae dicitur virtus formativa. Sed hoc non potest esse omnino verum, quia in embryone non solum apparet formatio corporis, quae posset attribui praedictae virtuti, sed etiam aliae operationes quae non possunt attribui nisi animae, ut augeri, sentire, et huiusmodi. Posset tamen hoc sustineri si praedictum principium activum in embryone pro tanto diceretur virtus animae, non ani-

[270] Con el nombre de *potencia formativa* designaban los escolásticos medievales, siguiendo a Avicena, el factor ontogenético que, transmitido por el padre al elemento germinal, llevaba a cabo, como instrumento separado, la organización de la materia germinal en las fases previas y dispositivas para la unión del alma racional con el elemento somático. Santo Tomás atribuye a la *potencia formativa* nada menos que nueve propiedades, que sería largo enumerar aquí (cf. BARBADO, o.c., II, p.562-568).

ta, como tampoco el embrión es un animal perfecto. Pero entonces permanecerá la misma dificultad. Por eso, dicen algunos que aunque en el embrión esté antes el alma vegetativa que la sensitiva y la sensitiva que la racional, sin embargo, no están una y otra alma, sino que primero el semen es reducido al acto del alma vegetativa por el principio activo que está en el semen, y esta alma en el curso del tiempo se extiende a una perfección ulterior por el proceso de la generación, y la misma se hace alma sensitiva, la cual se extiende más adelante a una perfección mayor por un principio extrínseco y se hace alma racional. Pero según esta opinión se seguirá que la misma sustancia del alma racional existe por un principio activo que se halla en el semen, aunque le advenga alguna perfección, finalmente, por un principio exterior, y así se seguirá que el alma racional según su sustancia es corruptible, pues no puede ser incorruptible lo que es causado por una potencia que está en el semen.

Y, por eso, hay que dar una explicación diferente, diciendo que la generación animal no es solamente una generación simple, sino que se suceden entre sí muchas generaciones y corrupciones: como se dice que primero tiene la forma del semen, y segundo la forma de la sangre, y así sucesivamente hasta que se da por terminada la generación. Y, por tanto, como la corrupción y la generación no se dan sin la pérdida y adición de una forma, es preciso que la forma imperfecta que había antes se pierda, y se introduzca una más perfecta, y esto hasta que lo concebido tenga una forma perfecta. Y, por eso, hay que decir que el alma vegetativa está antes en el semen, pero ella se pierde en el proceso de la generación y sucede otra que no sólo es vegetativa sino también sensitiva, y, perdida ésta de nuevo, se añade otra que es a la vez vegetativa, sensitiva y racional.

2. Al segundo hay que decir que aquella potencia que hay en el semen que se deriva del padre es una potencia permanente interior, que

ma, quia nondum est anima perfecta, sicut nec embryo est animal perfectum. Sed tunc eadem difficultas remanebit. Dicunt igitur aliqui quod licet in embryone prius sit anima vegetabilis quam sensibilis, et sensibilis quam rationalis, non tamen est alia et alia anima; sed primo quidem reducitur semen in actum animae vegetabilis per principium activum quod est in semine; quae quidem anima in processu temporis magis ad ulteriorem producitur perfectionem per processum generationis, et ipsamet fit anima sensibilis; quae quidem ulterius producitur in maiorem perfectionem a principio extrinseco, et fit anima rationalis. Sed secundum hanc positionem sequetur quod ipsa substantia animae rationalis sit a principio activo quod est in semine, licet aliqua perfectio adveniat ei ultimo a principio extrinseco; et ita sequetur quod anima rationalis secundum suam substantiam sit corruptibilis: non enim potest esse incorruptibile quod a virtute quae est in semine causatur.

Et ideo aliter dicendum est quod generatio animalis non est tantum una generatio simplex, sed succedunt sibi invicem multae generationes et corruptiones: sicut dicitur quod primo habet formam seminis, et secundo formam sanguinis, et sic deinceps quousque perficiatur generatio. Et ideo, cum corruptio et generatio non sint sine abiectione et additione formae, oportet quod forma imperfecta quae prius inerat abiciatur, et perfectior inducatur; et hoc quousque conceptum habeat formam perfectam. Et ideo dicendum quod anima vegetabilis prius est in semine, sed illa abicitur in processu generationis et succedit alia quae non solum est vegetabilis sed etiam sensibilis, qua abiecta iterum additur alia quae simul est vegetabilis, sensibilis et rationalis.

2. Ad secundum dicendum quod virtus illa quae est in semine a patre est virtus permanens ex intrinseco, non fluens ab extrinseco, sicut virtus moventis quae est in

no fluye del exterior, como la virtud del moviente que está en el objeto lanzado; y, por eso, por muy distante que esté el padre según el lugar, la potencia que hay en el semen continúa actuando. —Porque la potencia activa que hay en el semen no puede ser de la madre, aunque algunos lo afirman, pues la hembra no es principio activo sino pasivo en la generación—. Sin embargo, es semejante en cuanto a algo, porque así como la virtud del que lanza, que es limitada, mueve con movimiento local hasta una distancia determinada del lugar, así la potencia del generante mueve con el movimiento de la generación hasta una forma determinada.

3. Al tercero hay que decir que aquella potencia tiene razón de alma, como se ha dicho; y, por eso, el embrión puede llamarse animal por ella.

4-8. Y lo mismo hay que decir al cuarto, quinto, sexto, séptimo y octavo.

9. Al noveno hay que decir que así como el alma en el embrión está en acto, pero imperfecto, así también efectúa operaciones, pero imperfectas.

10. Al décimo hay que decir que aunque en los brutos el alma sensitiva procede del interior, en el hombre, sin embargo, la sustancia del alma, que es a la vez vegetativa, sensitiva y racional, procede del exterior, como ya se ha dicho.

11. Al undécimo hay que decir que el alma sensitiva no es accidente en el hombre, sino sustancia, puesto que en la sustancia es idéntica al alma racional, pero la potencia sensitiva es accidente en el hombre, como lo es también en los otros animales.

12. Al duodécimo hay que decir que el alma sensitiva es más noble en el hombre que en los otros animales, porque en el hombre no sólo es sensitiva, sino también racional.

13. Al decimotercero hay que decir que el alma sensitiva en el hombre es incorruptible en cuanto a la sustancia, puesto que su sustancia es la sustancia del alma racional, aunque quizá las potencias sensitivas, por

proiectis, et ideo quantumcumque pater distet secundum locum, virtus quae est in semine operatur. (Non enim virtus activa quae est in semine potest esse a matre, licet hoc quidam dicant, quia femina non est principium activum sed passivum in generatione). Sed tamen quantum ad aliquid est simile: sicut enim virtus proicientis, quae est finita, movet motu locali usque ad determinatam distantiam loci, ita virtus generantis movet motu generationis usque ad determinatam formam.

3. Ad tertium dicendum quod illa virtus habet rationem animae, ut dictum est; et ideo ab ea embryo potest dici animal.

4-8. Et similiter dicendum est ad quartum, quintum, sextum, septimum et octavum.

9. Ad nonum dicendum quod sicut anima in embryone est in actu, sed imperfecto, ita operatur, sed operationes imperfectas.

10. Ad decimum dicendum quod licet anima sensibilis in brutis sit ab intrinseco, tamen in homine substantia animae quae est simul vegetabilis, sensibilis et rationalis, est ab extrinseco, ut iam dictum est.

11. Ad undecimum dicendum quod anima sensibilis non est accidens in homine, sed substantia, cum sit idem in substantia cum anima rationali; sed potentia sensitiva est accidens in homine, sicut et in aliis animalibus.

12. Ad duodecimum dicendum quod anima sensibilis est nobilior in homine quam in aliis animalibus quia in homine non tantum est sensibilis, sed etiam rationalis.

13. Ad tertium decimum dicendum quod anima sensibilis in homine secundum substantiam est incorruptibilis, cum eius substantia sit substantia animae rationalis;

ser actos del cuerpo, no permanezcan, una vez desaparecido el cuerpo, según el parecer de algunos.

14. Al decimocuarto hay que decir que si el alma sensitiva que hay en los brutos, y el alma sensitiva que hay en el hombre, se colocasen de por sí en un género o en una especie, no serían de un género, a no ser quizá hablando lógicamente según alguna intención común. Pero aquello que está en un género o especie propiamente es el compuesto, que en uno y otro caso es corruptible.

15. Al decimoquinto hay que decir que el alma sensitiva en el hombre no es un alma irracional, sino que es un alma sensitiva y racional a la vez. Pero es verdad que algunas potencias del alma sensitiva son ciertamente irracionales de por sí, pero participan de la razón en cuanto obedecen a la razón. En cambio, las potencias del alma vegetativa son enteramente irracionales, porque no obedecen a la razón, como se evidencia por el Filósofo en I *Ethicorum*[271].

16. Al decimosexto hay que decir que aunque son muchos los miembros principales del cuerpo, en los que se manifiestan los principios de algunas operaciones del alma, sin embargo, todos dependen del corazón como del primer principio corporal[272].

17. Al decimoséptimo hay que decir que las potencias ligadas a los órganos dimanan del alma humana en cuanto se une al cuerpo; mas en cuanto excede por su virtud la capacidad del cuerpo dimanan de ella las potencias no ligadas al cuerpo.

icet forte potentiae sensitivae, quia sunt actus corporis, non remaneant post corpus, ut quibusdam videtur.

14. Ad quartum decimum dicendum quod si anima sensibilis quae est in brutis et anima sensibilis quae est in homine collocarentur secundum se in genere vel specie, non essent unius generis, nisi forte logice loquendo secundum aliquam intentionem communem. Sed illud quod est in genere vel specie proprie est compositum, quod utrobique est corruptibile.

15. Ad quintum decimum dicendum quod anima sensibilis in homine non est anima irrationalis, sed est anima sensibilis et rationalis simul. Sed verum est quod potentiae animae sensitivae quaedam sunt quidem irrationales secundum se, sed participant rationem secundum quod obediunt rationi. Potentiae autem animae vegetabilis sunt penitus irrationales, quia non obediunt rationi, ut patet per Philosophum in I Ethicorum.

16. Ad sextum decimum dicendum quod licet sint plura principalia membra in corpore in quibus manifestantur principia quarumdam operationum animae, tamen omnia dependent a corde sicut a primo principio corporali.

17. Ad septimum decimum dicendum quod ab anima humana, in quantum unitur corpori, effluunt vires affixae organis; in quantum vero excedit sua virtute corporis capacitatem, effluunt ab ea vires non affixae organis.

---

[271] ARISTÓTELES, *Ethic Nicom.* I 13 (1102b28-1103a3); cf. SANTO TOMÁS, *In Ethic. Nicom.* I c.13 lect.XX n.231-235.

[272] Cf. Cuestión 9. Aristóteles es considerado como defensor acérrimo de la supremacía del corazón, colocando en él el centro de la actividad anímica y localizando en este órgano tanto los sentidos internos como la afectividad sensitiva y el principio del movimiento voluntario. Santo Tomás, en cambio, ofrece una doble perspectiva en esta cuestión. Considera el corazón, de acuerdo con Aristóteles, como principio de todos los miembros y de las fuerzas vitales del organismo en cuanto les da el ser y también lo constituye sede de la afectividad sensitiva, pero añade que la cabeza es principio de las potencias sensitivas y motrices y sede de todos los sentidos, regulando además todas las funciones animales.

18. Al decimoctavo hay que decir que, como es evidente por las cuestiones anteriores, la materia recibe diversos grados de perfección por una y la misma forma, y en cuanto que la materia se perfecciona por un grado inferior de perfección, permanece en ella una disposición material para un grado de perfección más alta. Y así en cuanto que el cuerpo es perfeccionado en el ser sensible por el alma humana, permanece todavía como una disposición material respecto de una perfección ulterior. Y según esto, «animal», que es el género, se toma de la materia y «racional», que es la diferencia, se toma de la forma.

19. Al decimonoveno hay que decir que así como el animal, en cuanto animal, no es racional ni irracional, sino que el mismo animal racional es hombre, mientras que el animal irracional es animal bruto, así el alma sensitiva, en cuanto tal, no es racional ni irracional, sino que la misma alma sensitiva en el hombre es racional, mientras que en los brutos es irracional.

20. Al vigésimo hay que decir que aunque sea una el alma sensitiva y vegetativa, sin embargo, no es preciso que la operación de una aparezca siempre que aparece la operación de la otra por la diversa disposición de las partes. Por lo cual también ocurre que no todas las operaciones del alma sensitiva se ejercen por una sola parte, sino la vista por el ojo, el oído por la oreja, etc.

18. Ad octavum decimum dicendum quod, sicut ex superioribus quaestionibus patet, ab una et eadem forma materia recipit diversos gradus perfectionis; et secundum quod materia perficitur inferiori gradu perfectionis, remanet adhuc materialis ad altioris perfectionis gradum. Et sic secundum quod corpus perficitur in esse sensibili ab anima humana, remanet adhuc ut materiale respectu ulterioris perfectionis. Et secundum hoc animal, quod est genus, sumitur a materia; et rationale, quod est differentia, sumitur a forma.

19. Ad nonum decimum dicendum quod sicut animal, in quantum animal, neque est rationale neque irrationale, sed ipsum animal rationale est homo, animal vero irrationale est animal brutum, ita anima sensibilis, in quantum huiusmodi, neque rationalis est neque irrationalis, sed ipsa anima sensibilis in homine est rationalis, in brutis vero irrationalis.

20. Ad vicesimum dicendum quod licet una sit anima sensibilis et vegetabilis, non tamen oportet quod in quocumque apparet operatio unius, appareat operatio alterius, propter diversam partium dispositionem; ex quo etiam contingit quod nec omnes operationes animae sensibilis exercentur per unam partem, sed visus per oculum, auditus per aurem, et sic de aliis.

Cuestión 12

¿Es el alma sus potencias?[273]

Argumentos por los que parece que el alma es sus potencias.

1. En efecto, se dice en el libro *De spiritu et anima*[274]: *El alma posee sus cosas naturales y es todas ellas; pues sus potencias y fuerzas son lo mismo que ella. Posee accidentes y no es ellos, es sus fuerzas, pero no sus virtudes. En efecto, no es su prudencia, su templanza, su justicia, su fortaleza.* Por esto, parece considerarse expresamente que el alma es sus potencias.

2. En el mismo libro se dice: *El alma según el oficio de su obra se llama con diversos nombres. En efecto, se dice alma cuando vive, sentido cuando siente, ánimo cuando muestra afección y deseo, mente cuando entiende, razón cuando discierne, memoria cuando recuerda, voluntad cuando quiere. Estas cosas, sin embargo, no difieren en la sustancia como en los nombres, porque todas ellas son una sola alma*[275]. De esto también se sigue lo mismo que antes.

3. Bernardo dice: *Veo tus cosas en el alma: la memoria, la inteligencia y la voluntad, y que estas tres cosas son una sola alma*[276]. Pero la misma razón hay también sobre las otras potencias del alma. Luego el alma es sus potencias.

4. Agustín dice en IX *De Trinitate*[277] que la memoria, la inteligencia y la voluntad son una vida, una esencia. Pero la esencia no es otra sino la del alma. Luego las potencias del alma son lo mismo que la esencia de ésta.

Quaestio duodecima

Duodecimo quaeritur utrum anima sit suae potentiae. Et videtur quod sic. Dicitur enim in libro De spiritu et anima: «Anima habet sua naturalia et illa omnia est; potentiae namque atque vires eius idem sunt quod ipsa. Habet accidentia et illa non est; suae vires est; suae virtutes non est. Non est enim sua prudentia, sua temperantia, sua iustitia, sua fortitudo». Ex hoc expresse videtur haberi quod anima sit suae potentiae.

2. Praeterea. In eodem libro dicitur: «Anima secundum sui operis officium variis nuncupatur nominibus. Dicitur enim anima dum vegetat, sensus dum sentit, animus dum sapit, mens dum intelligit, ratio dum discernit, memoria dum recordatur, dum vult voluntas. Ista tamen non differunt in substantia, quemadmodum in nominibus, quoniam omnia ista una sunt anima». Ex hoc etiam idem habetur quod prius.

3. Praeterea. Bernardus dicit: «Tria quaedam intueor in anima: memoriam, intelligentiam et voluntatem, et haec tria esse unam animam». Sed eadem ratio est etiam de aliis potentiis animae. Ergo anima est suae potentiae.

4. Praeterea. Augustinus dicit in IX De Trinitate quod memoria, intelligentia et voluntas sunt una vita, una essentia. Sed non nisi essentia animae. Ergo potentiae animae sunt idem quod eius essentia.

---

[273] Lugares paralelos: *In Sent.* I d.3 a.2; *Quodl.* VII q.1 a.4; *Quodl.* X q.3 a.1; *Summa* 1 q.54 a.3; q.77 a.1; q.79 a.1; *De spirit. creat.* a.11; *Compendium theologiae* I c.89.

[274] Alquerio de Claraval, *De spiritu et anima* c.13 (ML 40,789).

[275] Ibid. (ML 40,788).

[276] Bernardo, *Sermones in Cantica canticorum,* sermo 11 n.5 (ML 183,826).

[277] Agustín, *De Trinitate* X, XI 18 (CCSL 50 p.330-331 u.29-32.37-38; ML 42,983).

5. Ningún accidente excede a su sujeto. Pero la memoria, la inteligencia y la voluntad exceden al alma, pues el alma no solamente se acuerda de sí, ni sólo entiende y quiere a sí misma, sino también otras cosas. Luego estas tres cosas no son accidentes del alma. Por tanto, son lo mismo que la esencia del alma, y por la misma razón lo son las otras potencias.

6. La imagen de la Trinidad en el alma se considera según estas tres cosas. Pero el alma está hecha a imagen de la Trinidad en cuanto a sí misma, y no sólo en cuanto a sus accidentes. Luego dichas potencias no son accidentes del alma. Por tanto, son de su esencia.

7. Accidente es lo que puede estar presente o ausente sin la corrupción del sujeto. Pero las potencias del alma no pueden estar ausentes del alma. Luego no son accidentes del alma, y así es lo mismo que antes.

8. Ningún accidente es principio de una diferencia sustancial, porque la diferencia completa la definición de una cosa. Pero las potencias del alma son los principios de las diferencias sustanciales: pues sensible se dice según el sentido, y racional según la razón. Luego las potencias no son accidentes del alma, sino son la misma alma que es la forma del cuerpo, pues la forma es el principio de la diferencia sustancial.

9. La forma sustancial es más eficaz que la accidental. Pero la accidental obra por sí misma, y no por alguna potencia intermedia. Luego también la sustancial. Por tanto, siendo el alma una forma sustancial, las potencias por las que obra no son otra cosa que ella misma.

10. El principio del ser y el del obrar es idéntico. Pero el alma en sí misma es principio del ser, porque es forma según su esencia. Luego según su esencia es principio del obrar. Pero la potencia no es otra cosa que un principio de obrar. Por tanto, la esencia del alma es su potencia.

5. Praeterea. Nullum accidens excedit suum subiectum. Sed memoria, intelligentia et voluntas excedunt animam: non enim solum sui meminit anima, neque solum se intelligit et vult, sed etiam alia. Ergo haec tria non sunt accidentia animae. Sunt igitur idem quod essentia animae, et eadem ratione aliae potentiae.

6. Praeterea. Secundum haec tria attenditur imago Trinitatis in anima. Sed anima est ad imaginem Trinitatis secundum se ipsam, et non solum secundum eius accidentia. Ergo praedictae potentiae non sunt accidentia animae. Sunt igitur de essentia eius.

7. Praeterea. Accidens est quod potest adesse et abesse praeter subiecti corruptionem. Sed potentiae animae non possunt abesse animae. Ergo non sunt accidentia animae; et sic idem quod prius.

8. Praeterea. Nullum accidens est principium substantialis differentiae, quia differentia complet diffinitionem rei, quae significat quid est res. Sed potentiae animae sunt principia differentiarum substantialium: sensibile enim dicitur secundum sensum et rationale secundum rationem. Ergo potentiae non sunt accidentia animae, sed sunt ipsa anima quae est forma corporis, nam forma est principium substantialis differentie.

9. Praeterea. Forma substantialis est virtuosior quam accidentalis. Sed accidentalis se ipsa agit, et non per aliquam potentiam mediam. Ergo et substantialis. Cum igitur anima sit forma substantialis, potentiae quibus agit non sunt aliud quam ipsa.

10. Praeterea. Idem est principium essendi et operandi. Sed anima secundum se ipsam est principium essendi, quia secundum suam essentiam est forma. Ergo secundum suam essentiam est principium operandi. Sed potentia nihil aliud est quam principium operandi. Essentia igitur animae est eius potentia.

11. La sustancia del alma, en cuanto está en potencia para los inteligibles, es el entendimiento posible; mas en cuanto está en acto, es el entendimiento agente. Pero estar en acto y estar en potencia no significan sino la misma cosa que está en potencia y en acto. Luego el alma es el entendimiento agente y el posible, y por la misma razón es sus potencias.

12. Así como la materia prima está en potencia para las formas sensibles, así también el alma intelectiva está en potencia para las formas inteligibles. Pero la materia prima es su potencia. Luego el alma intelectiva es su potencia.

13. Dice el Filósofo en el libro *Ethicorum*[278] que el hombre es el entendimiento. Pero esto no es sino por razón del alma. Luego el alma es el entendimiento, y por la misma razón es sus otras potencias.

14. Dice el Filósofo en II *De anima*[279] que el alma es acto primero como la ciencia. Pero la ciencia es principio inmediato del acto segundo, que es considerar. Luego el alma es el principio inmediato de sus operaciones. Pero el principio inmediato de operación se llama potencia. Luego el alma es sus potencias.

15. Todas las partes son sustanciales para el todo, porque el todo consta de partes. Pero las potencias del alma son sus partes, como aparece claro en II *De anima*[280]. Luego son partes sustanciales del alma y no accidentes.

16. La forma simple no puede ser sujeto. Pero el alma es una forma simple, como se ha demostrado más arriba[281]. Luego las potencias que están en el alma no son accidentes suyos. Por consiguiente, se concluye que la misma alma es sus potencias.

11. Praeterea. Substantia animae in quantum est in potentia ad intelligibilia est intellectus possibilis; in quantum autem est actu, est agens. Sed esse actu et esse in potentia non significant aliud quam ipsam rem quae est in potentia et actu. Ergo anima est intellectus agens et possibilis; et eadem ratione est suae potentiae.

12. Praeterea. Sicut materia prima est in potentia ad formas sensibiles, ita anima intellectiva est in potentia ad formas intelligibiles. Sed materia prima est sua potentia. Ergo anima intellectiva est sua potentia.

13. Praeterea. Dicit Philosophus in libro Ethicorum quod homo est intellectus. Sed hoc non est nisi ratione animae. Ergo anima est intellectus; et eadem ratione est aliae suae potentiae.

14. Praeterea. Dicit Philosophus in II De anima quod anima est actus primus sicut scientia. Sed scientia est immediatum principium actus secundi, qui est considerare. Ergo anima est immediatum principium operationum suarum. Sed immediatum principium operationis dicitur potentia. Ergo anima est suae potentiae.

15. Praeterea. Omnes partes sunt substantiales toti, quia totum consistit ex partibus. Sed potentiae animae sunt partes eius, ut patet in II De anima. Ergo sunt substantiales animae, et non accidentia.

16. Praeterea. Forma simplex non potest esse subiectum. Sed anima est forma simplex, ut supra ostensum est. Ergo non potest esse subiectum accidentium. Potentiae ergo quae sunt in anima non sunt eius accidentia.

---

[278] ARISTÓTELES, *Ethic. Nicom.* IX 4 (1166a16-17 y 22-23); cf. SANTO TOMÁS, *In Ethic. Nicom.* c.4 lect.IV n.1804, 1807.

[279] ARISTÓTELES, *De anima* I 1 (412b23).

[280] Ibid., II 2 (413b13-29); cf. SANTO TOMÁS, *In De anima* II c.2 lect.IV n.270.

[281] Cf. Cuestión 6.

17. Si las potencias son accidentes del alma, deben fluir de su esencia, pues los accidentes propios son causados por los principios del sujeto. Ahora bien, la esencia del alma, al ser simple, no puede ser la causa de una tan grande diversidad de accidentes como se da en las potencias del alma. Luego las potencias del alma no son sus accidentes. Se sigue, por tanto, que el alma es sus potencias.

EN CONTRA está que la esencia es al ser lo que la potencia es al obrar. Luego de modo inverso, así como se relacionan el ser y el obrar entre sí, así se relacionan la potencia y la esencia. Pero en Dios solo es lo mismo el ser y el obrar. Luego en Dios solo es lo mismo la potencia y la esencia. Luego el alma no es sus potencias.

2. Ninguna cualidad es una sustancia. Pero la potencia natural es una especie de cualidad, como se evidencia en los *Predicamentos*[282]. Luego las potencias naturales del alma no son la esencia misma del alma.

SOLUCIÓN. Hay que decir que acerca de esta cuestión existen diversas opiniones. Algunos, en efecto, afirman que el alma es sus potencias, mientras otros niegan esto, diciendo que las potencias del alma son ciertas propiedades de la misma[283]. Y para que se conozca la diversidad de estas opiniones, hay que saber que la potencia no es otra cosa que el principio de alguna operación, ya sea acción, ya pasión; no ciertamente un principio que es sujeto agente o paciente, sino aquello por lo cual el agente actúa o el paciente padece; así como el arte arquitectónica es potencia en el

17. Praeterea. Si potentiae sunt accidentia animae, oportet quod ab essentia eius fluant: accidentia enim propria causantur ex principiis subiecti. Sed essentia animae, cum sit simplex, non potest esse causa tantae diversitatis accidentium quanta apparet in potentiis animae. Potentiae igitur animae non sunt eius accidentia. Relinquitur ergo quod ipsa anima sit suae potentiae.

SED CONTRA. Sicut se habet essentia ad esse, ita potentia ad agere. Ergo permutatim, sicut se habent esse et agere ad invicem, ita se habent potentia et essentia. Sed in solo Deo idem est esse et agere. Ergo in solo Deo idem est potentia et essentia. Anima ergo non est suae potentiae.

2. Praeterea. Nulla qualitas est substantia. Sed potentia naturalis est quaedam species qualitatis, ut patet in Praedicamentis. Ergo potentiae naturales animae non sunt ipsa essentia animae.

RESPONSIO. Dicendum quod circa hanc questionem sunt diversae opiniones. Quidam enim dicunt quod anima est suae potentiae; alii vero hoc negant, dicentes potentias animae esse quasdam proprietates ipsius. Et ut harum opinionum diversitas cognoscatur, sciendum est quod potentia nihil aliud est quam principium operationis alicuius, sive sit actio sive passio; non quidem principium quod est subiectum agens aut patiens, sed id quo agens agit aut patiens patitur: sicut ars aedificativa est potentia in aedificatore qui per eam aedificat, et calor in igne qui calore calefacit, et siccum

---

[282] ARISTÓTELES, *Categoriae* 8 (9a14-18).

[283] La idea de un alma única y totalmente activa se halla ya en San Agustín. Santo Tomás tuvo que enfrentarse casi solo con dos tendencias que dominaban el panorama doctrinal sobre este asunto de raigambre neoplatónica. Por una parte, Escoto Erígena, Guillermo de St. Thierry, Adelardo de Bath, Pedro Lombardo, Guillermo de Auxerre, Rogerio Bacón, Enrique de Gante, etc., estaban a favor de la identidad del alma y las potencias, mientras que otra corriente de pensamiento, con Alejandro de Hales, Juan de la Rochela y San Buenaventura, adoptaba una posición más cercana a la distinción real, pero casi ininteligible y que no resolvía el problema, pues según esta opinión el alma y las potencias serían idénticas en cuanto a la sustancia, pero habría que considerarlas distintas en cuanto a la esencia.

constructor, quien por ella construye, y el calor en el fuego, que calienta por el calor, y lo seco es potencia en la leña, porque ésta es combustible en virtud de la sequedad. Por tanto, al afirmar que el alma es sus potencias, entienden esto: que la esencia misma del alma es principio inmediato de todas las operaciones del alma, diciendo que el hombre por la esencia del alma entiende, siente y obra otras cosas semejantes, y que según la diversidad de las operaciones se designa con diversos nombres: sentido, en cuanto es principio de sentir; entendimiento, en cuanto es principio de entender, y así de los demás, como si al calor del fuego lo llamáramos potencia fundidora, calorífica y desecativa, porque hace todas estas cosas.

Pero esta opinión no puede sostenerse. Primero, porque cada cosa obra en cuanto está en acto aquello que obra. Pues el fuego calienta, no en cuanto es luminoso en acto, sino en cuanto es caliente en acto. Y de ahí es que todo agente produce un efecto semejante a sí. Por lo cual, es necesario que del hecho de que algo se obra se considere el principio por el que se obra, pues es preciso que uno y otro sean semejantes. De ahí que en II *Physicorum*[284] se dice que la forma y el generante son de la misma especie. Por tanto, cuando aquello que se hace no pertenece al ser sustancial de la cosa, es imposible que el principio por el cual se hace sea algo de la esencia de la cosa. Y esto aparece claramente en los agentes naturales. Pues como el agente natural actúa en la generación transmutando la materia con respecto a la forma —lo cual ciertamente se hace en cuanto que la materia se dispone primero para la forma y finalmente se consigue la forma en cuanto que la generación es el término de la alteración—, es necesario que por parte del agente aquello que inmediatamente actúa sea una forma accidental, correspondiente a la disposición de la materia, pero es preciso que la forma accidental actúe en virtud de la forma sustancial, como instrumento de ésta; de otra suerte, no conduciría por su actividad

est potentia in lignis quia secundum hoc sunt combustibilia. Ponentes igitur quod anima sit suae potentiae, hoc intelligunt, quod ipsa essentia animae sit principium immediatum omnium operationum animae, dicentes quod homo per essentiam animae intelligit, sentit, et alia huiusmodi operatur, et quod secundum diversitatem operationum diversis nominibus nominatur: sensus quidem in quantum est principium sentiendi, intellectus autem in quantum est intelligendi principium, et sic de aliis; utpote si calorem ignis nominaremus potentiam liquefactivam, calefactivam et desiccativam, quia haec omnia operatur.

Sed haec opinio stare non potest. Primo quidem quia unumquodque agit secundum quod actu est illud scilicet quod agit. Ignis enim calefacit non in quantum est actu lucidum, sed in quantum est actu calidum. Et exinde est quod omne agens agit sibi simile. Unde oportet quod ex eo quod agitur consideretur principium quo agitur: oportet enim utrumque esse conforme. Unde et in II Physicorum dicitur quod forma et generans sunt idem specie. Quando igitur id quod agitur non pertinet ad esse substantiale rei, impossibile est quod principium quo agitur sit aliquid de essentia rei. Et hoc manifeste apparet in agentibus naturalibus. Quia enim agens naturale in generatione agit transmutando materiam ad formam —quod quidem fit secundum quod materia primo disponitur ad formam, et tandem consequitur formam secundum quod generatio est terminus alterationis—, necesse est quod ex parte agentis id quod immediate agit sit forma accidentalis, correspondens dispositioni materiae; sed oportet ut forma accidentalis agat in virtute formae substantialis, quasi instrumentum eius, alias non induceret agendo in formam substantialem. Et propter hoc in elemen-

[284] ARISTÓTELES, *Phys.* II 7 (198a24-27); cf. SANTO TOMÁS, *In Phys.* II c.7 lect.XI n.242.

a la forma sustancial. Y por este motivo en los elementos no aparecen algunos principios de acciones, sino cualidades activas y pasivas, las cuales, no obstante, actúan en virtud de las formas sustanciales. Y por esto su acción no sólo tiene por término las disposiciones accidentales sino también las formas sustanciales, pues también en las cosas artificiales la acción del instrumento tiene por término la forma intentada por el artífice. Y si hay algún agente que directa e inmediatamente con su acción produzca la sustancia, como nosotros decimos de Dios, que creando produce la sustancia de las cosas, y como Avicena dice[285] de la inteligencia agente, de la cual, según el mismo, emanan las formas sustanciales en estas cosas inferiores, tal agente actúa por su esencia; y así no será en él cosa distinta la potencia activa y su esencia.

En cambio, hablando sobre la potencia pasiva, es evidente que la potencia pasiva que se ordena a un acto sustancial está en el género de la sustancia, y la que se ordena a un acto accidental, está en el género del accidente, por reducción, como principio y no como especie completa, porque cada género se divide por la potencia y el acto. Por tanto, por la potencia el hombre está en el género de la sustancia, y por la potencia lo blanco está en el género de la cualidad.

Ahora bien, es claro que las potencias del alma, ya sean activas, ya pasivas, no se denominan directamente por relación a algo sustancial, sino a algo accidental. Y el ser inteligente o sentiente en acto no es ser sustancial sino accidental, al cual se ordena el entendimiento y el sentido, y de modo semejante el ser grande o pequeño, al cual se ordena la potencia aumentativa, mientras que la potencia generativa y la nutritiva se ordenan ciertamente a producir o conservar la sustancia, pero por la transmutación de la materia. Por eso, tal acción como también la de otros agentes naturales se lleva a cabo por la sustancia mediante un principio accidental. Es,

tis non apparent aliqua principia actionum nisi qualitates active et passivae, quae tamen agunt in virtute formarum substantialium; et propter hoc earum actio non solum terminatur ad dispositiones accidentales, sed etiam ad formas substantiales, nam et in artificialibus actio instrumenti terminatur ad formam intentam ab artifice. Si vero est aliquod agens quod directe et immediate sua actione producat substantiam, sicut nos dicimus de Deo, qui creando producit rerum substantias, et sicut Avicenna dicit de intelligentia agente, a qua secundum ipsum effluunt formae substantiales in istis inferioribus, huiusmodi agens agit per suam essentiam; et sic non erit in eo aliud potentia activa et eius essentia.

De potentia vero passiva manifestum est quod potentia passiva quae est ad actum substantialem est in genere substantiae, et quae est ad actum accidentalem est in genere accidentis, per reductionem, sicut principium et non sicut species completa, quia unumquodque genus dividitur per potentiam et actum. Unde potentia homo est in genere substantiae et potentia album est in genere qualitatis.

Manifestum est autem quod potentiae animae, sive sint activae sive passivae, non dicuntur directe per respectum ad aliquid substantiale, sed ad aliquid accidentale: et esse intelligens vel sentiens actu non est esse substantiale sed accidentale, ad quod ordinatur intellectus et sensus, et similiter esse magnum vel parvum, ad quod ordinatur vis augmentativa; generativa vero potentia et nutritiva ordinantur quidem ad substantiam producendam vel conservandam, sed per transmutationem materiae, unde talis actio, sicut et aliorum agentium naturalium, fit a substantia mediante principio

[285] AVICENA, *Metaph.* IX 5.

pues, evidente que la esencia misma del alma no es el principio inmediato de sus operaciones, sino que opera mediante principios accidentales. Por tanto, las potencias del alma no son la esencia misma del alma, sino propiedades de ella.

En segundo lugar, esto es evidente por la misma diversidad de las acciones del alma, que son diversas por el género y no pueden reducirse a sus principios inmediatos, ya que algunas de ellas son acciones y otras son pasiones, y se distinguen por otras diferencias semejantes, que es preciso atribuirlas a diversos principios. Y así, siendo la esencia del alma un solo principio, no puede ser principio inmediato de todas sus acciones, sino que es preciso que tenga muchas y diversas potencias que correspondan a la diversidad de sus acciones. Porque la potencia se dice en orden al acto. Por tanto, es preciso que haya diversidad de potencias según la diversidad de los actos. Y de ahí es que el Filósofo en VI *Ethicorum*[286] dice que lo científico del alma, que es de las cosas necesarias, y lo opinativo, que es de las cosas contingentes, son potencias diversas, porque lo necesario y lo contingente difieren por el género.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. Al primero, pues, hay que decir que este libro *De spiritu et anima* no es de Agustín, sino que se dice que fue de cierto cisterciense[287]; ni hay que preocuparse mucho de lo que en él se dice. No obstante, si se mantiene, puede decirse que el alma es[288] sus potencias o sus fuerzas, porque son propiedades naturales. Por lo cual, en el mismo libro se dice que todas las potencias son una sola alma; ciertamente propiedades diversas, pero una sola potencia. Y es un modo semejante de hablar como si se dijera que lo caliente, lo seco, lo leve son un solo fuego.

accidentali. Manifestum est igitur quod ipsa essentia animae non est principium immediatum suarum operationum, sed operatur mediantibus principiis accidentalibus. Unde potentiae animae non sunt ipsa essentia animae, sed proprietates eius.

Deinde hoc apparet ex ipsa diversitate actionum animae, quae sunt genere diversae et non possunt reduci in unum principium immediatum, cum quaedam earum sint actiones et quaedam passiones, et aliis huiusmodi differentiis differant, quae oportet attribui diversis principiis. Et ita, cum essentia animae sit unum principium, non potest esse immediatum principium omnium suarum actionum, sed oportet quod habeat plures et diversas potentias correspondentes diversitati suarum actionum. Potentia enim ad actum dicitur. Unde secundum diversitatem actuum oportet esse diversitatem potentiarum. Et inde est quod Philosophus, in VI Ethicorum, dicit quod scientificum animae, quod est necessariorum, et ratiocinativum, quod est contingentium, sunt diversae potentiae, quia necessarium et contingens genere differunt.

1. Ad primum ergo dicendum quod liber iste De spiritu et anima non est Augustini, sed dicitur cuiusdam Cisterciensis fuisse; nec est multum curandum de his quae in eo dicuntur. Si tamen sustineatur, potest dici quod anima est suae potentiae vel suae vires quia sunt naturales proprietates eius. Unde in eodem libro dicitur quod omnes potentiae sunt una anima, proprietates quidem diversae, sed potentia una. Et est similis modus dicendi sicut si diceretur quod calidum, siccum, leve sunt unus ignis.

---

[286] ARISTÓTELES, *Ethic. Nicom.* VI 1 (1139a6-15); cf. SANTO TOMÁS, *In Ethic. Nicom.* VI c.1 lect.I n.1123 y lect.II n.1132.

[287] Cf. ALQUERIO DE CLARAVAL, q.9, n.21.

[288] En esta interpretación se ha hecho notar que el verbo *est* del original latino no significaría la identidad sino la posesión.

2-4. Y lo mismo hay que decir al segundo, tercero y cuarto.

5. Al quinto hay que decir que el accidente no excede al sujeto en el ser, pero sí en el obrar, pues el calor del fuego calienta las cosas exteriores. Y según esto las potencias del alma exceden a la misma en cuanto el alma entiende y ama no sólo a sí misma, siendo también otras cosas. Pero Agustín aduce esta razón, comparando el conocimiento y el amor al alma, no como al sujeto que conoce y que ama, sino como a algo conocido y amado. Pues si según esta relación se comparan a la misma como los accidentes al sujeto, se seguiría que el alma no conocería y amaría sino a sí misma. Por lo cual, quizá según esta manera de entender dijo que son una vida y una esencia, porque el conocimiento en acto es en cierto modo la cosa misma conocida, y el amor en acto es de alguna manera la misma cosa amada.

6. Al sexto hay que decir que la imagen de la Trinidad en el alma se considera no sólo según la potencia, sino también según la esencia, pues así se representa una sola esencia en tres personas, aunque de manera deficiente[289]. Pero si el alma fuera sus potencias, no habría distinción de personas entre sí, sino sólo en los nombres, y así no se representaría convenientemente la distinción de personas que hay en Dios.

7. Al séptimo hay que decir que hay tres géneros de accidentes: unos, en efecto, son causados por los principios de la especie y se denominan propios, como risible para el hombre; otros son causados por los principios del individuo, y esto de dos modos: porque o tienen la causa permanente en el sujeto, y éstos son los accidentes inseparables, como masculino y femenino y otras cosas parecidas; o, en cambio, tienen una causa que no siempre permanece en el sujeto, y éstos son los accidentes separables, como sentarse y andar. Pero es común a todo accidente no ser de la esencia de la cosa, y así

2-4. Et similiter dicendum est ad secundum, tertium et quartum.

5. Ad quintum dicendum quod accidens non excedit subiectum in essendo; excedit tamen in agendo: calor enim ignis exteriora calefacit. Et secundum hoc potentiae animae excedunt ipsam in quantum anima intelligit et diligit non solum se, sed etiam alia. Augustinus autem inducit hanc rationem, comparans notitiam et amorem ad mentem, non ut ad cognoscentem et ad amantem, sed ut ad cognitam et amatam. Si enim secundum hanc habitudinem comparentur ad ipsam ut accidentia ad subiectum, sequeretur quod anima non cognosceret et amaret nisi se. Unde fortassis secundum hunc intellectum dixit quod sunt una vita et una essentia, quia notitia in actu est quodammodo ipsum cognitum, et amor in actu est quodammodo ipsum amatum.

6. Ad sextum dicendum quod imago Trinitatis in anima attenditur non secundum potentiam tantum, sed etiam secundum essentiam: sic enim repraesentatur una essentia in tribus personis, licet deficienter. Si autem anima esset suae potentiae, non esset distinctio personarum ad invicem, nisi solum nominibus; et sic non repraesentaretur convenienter distinctio personarum quae est in divinis.

7. Ad septimum dicendum quod tria sunt genera accidentium: quaedam enim causantur ex principiis speciei et dicuntur propria, sicut risibile homini; quaedam causantur ex principiis individui, et hoc dupliciter: quia vel habent causam permanentem in subiecto, et haec sunt accidentia inseparabilia, sicut masculinum et femininum et alia huiusmodi; quaedam vero habent causam non semper permanentem in subiecto, et haec sunt accidentia separabilia, ut sedere et ambulare. Est autem commune omni accidenti quod non sit de essentia rei; et ita non cadit in diffinitione rei. Unde

[289] Se trata de una imagen imperfecta y deficiente de la Trinidad, pues el alma es realmente distinta de sus facultades, pero la esencia divina no es realmente distinta de las tres personas divinas.

no entra en su definición. Por eso entendemos de la cosa qué es, sin que entendamos algo de sus accidentes. Pero la especie no puede entenderse que se dé sin los accidentes que siguen al principio de la especie; puede, sin embargo, entenderse que se dé sin los accidentes del individuo, incluso los accidentes inseparables. En cambio, sin los separables puede darse no sólo la especie sino también el individuo. Ahora bien, las potencias del alma son accidentes como propiedades. Por tanto, sin ellas se entiende qué es el alma, pero no es posible ni inteligible que el alma exista sin ellas.

8. Al octavo hay que decir que sensible y racional, en cuanto son diferencias esenciales, no se toman del sentido y del entendimiento, sino del alma sensitiva e intelectiva.

9. Al noveno hay que decir que se ha demostrado por qué una forma sustancial no es principio inmediato de la acción en los agentes inferiores.

10. Al décimo hay que decir que el alma es el principio de operación, pero primero, no próximo. Pues las potencias actúan en virtud del alma, como también las cualidades de los elementos en virtud de las formas sustanciales.

11. Al undécimo hay que decir que el alma misma está en potencia para las formas inteligibles. Pero esta potencia no es la esencia del alma, como tampoco la potencia para una estatua que hay en el bronce es la esencia del bronce. Pues estar en acto y en potencia no son la esencia de una cosa, cuando el acto no es esencial.

12. Al duodécimo hay que decir que la materia prima está en potencia para el acto sustancial, que es la forma; y, por eso, la potencia es la misma esencia de la materia prima.

13. Al decimotercero hay que decir que se afirma que el hombre es el entendimiento[290], porque el entendimiento es lo más principal en el

de re intelligimus quid est absque hoc quod intelligamus aliquid accidentium eius. Sed species non potest intelligi esse sine accidentibus quae consequuntur principium speciei; potest tamen intelligi esse sine accidentibus individui, etiam inseparabilibus. Sine separabilibus vero esse potest non solum species, sed etiam individvum. Potentiae autem animae sunt accidentia sicut proprietates. Unde sine eis intelligitur quid est anima; non autem sine eis animam esse est possibile neque intelligibile.

8. Ad octavum dicendum quod sensibile et rationale, secundum quod sunt differentiae essentiales, non sumuntur a sensu et intellectu, sed ab anima sensitiva et intellectiva.

9. Ad nonum dicendum quod quare forma substantialis non sit principium immediatum actionis in agentibus inferioribus ostensum est.

10. Ad decimum dicendum quod anima est principium operandi, sed primum, non proximum. Operantur enim potentiae in virtute animae, sicut et qualitates elementorum in virtute formarum substantialium.

11. Ad undecimum dicendum quod ipsa anima est in potentia ad ipsas formas intelligibiles. Sed ista potentia non est essentia animae, sicut nec potentia ad statuam quae est in aere est essentia aeris. Esse enim actu et potentia non sunt de essentia rei quando actus non est essentialis.

12. Ad duodecimum dicendum quod materia prima est in potentia ad actum substantialem qui est forma; et ideo ipsa potentia est ipsa essentia eius.

13. Ad tertium decimum dicendum quod homo dicitur esse intellectus quia intellectus est id quod est potius in homine, sicut civitas dicitur esse rector

[290] Aquí usa la figura retórica llamada sinécdoque, que toma la parte por el todo.

hombre, como se dice que el gobernador de la ciudad es la ciudad. Pero esto no se ha dicho porque la esencia del alma sea la potencia misma del entendimiento.

14. Al decimocuarto hay que decir que la semejanza entre el alma y la ciencia se considera que una y otra es acto primero[291], pero no en cuanto a todo. Por tanto, no es preciso que el alma sea principio inmediato de operaciones, como la ciencia.

15. Al decimoquinto hay que decir que las potencias del alma no son partes esenciales del alma, como si constituyesen su esencia, sino partes potenciales, porque la virtud del alma se distingue por semejantes potencias.

16. Al decimosexto hay que decir que la forma simple, que no es subsistente, o si subsiste es acto puro, no puede ser sujeto de un accidente. Ahora bien, el alma es una forma subsistente, y no es acto puro, hablando del alma humana. Por tanto, puede ser sujeto de algunas potencias, a saber, del entendimiento y de la voluntad. En cambio, las potencias de la parte nutritiva y sensitiva están en el compuesto como en un sujeto, porque de aquel cuyo es el acto, de él es la potencia, como es evidente por el Filósofo en el libro *De somno et vigilia*[292].

17. Al decimoséptimo hay que decir que aunque el alma sea una en la esencia, sin embargo, hay en ella potencia y acto, y tiene diversa relación con las cosas, y también se compara al cuerpo de modo diferente. Y por esta causa, de una sola esencia del alma pueden proceder diversas potencias.

civitatis. Non autem hoc dictum est eo quod essentia animae sit ipsa potentia intellectus.

14. Ad quartum decimum dicendum quod similitudo inter animam et scientiam attenditur in eo quod utraque est actus primus, non autem quantum ad omnia. Unde non oportet quod anima sit immediatum principium operationum sicut scientia.

15. Ad quintum decimum dicendum quod potentiae animae non sunt partes essentiales animae, quasi constituentes essentiam eius, sed partes potentiales, quia virtus animae distinguitur per huiusmodi potentias.

16. Ad sextum decimum dicendum quod forma simplex quae non est subsistens, vel si subsistit est actus purus, non potest esse subiectum accidentis. Anima autem est forma subsistens, et non est actus purus, loquendo de anima humana. Et ideo potest esse subiectum potentiarum quarumdam, scilicet intellectus et voluntatis. Potentiae vero nutritivae et sensitivae partis sunt in composito sicut in subiecto; quia cuius est actus, eius est potentia, ut patet per Philosophum in libro De Somno et Vigilia.

17. Ad septimum decimum dicendum quod licet anima sit una in essentia, tamen est in ea potentia et actus; et habet diversam habitudinem ad res; et diversimode etiam comparatur ad corpus. Et propter hoc ab una essentia animae possunt procedere diversae potentiae.

---

[291] La ciencia se dice *acto primero* en relación con el acto mismo de comprender, que se denomina *acto segundo*.

[292] ARISTÓTELES, *De somno et vigilia* I (454a8).

Cuestión 13

¿Se distinguen las potencias del alma por los objetos?[293]

Argumentos por los que parece que las potencias del alma no se distinguen por los objetos.

1. Las cosas que más difieren entre sí son contrarias. Pero la contrariedad de los objetos no diversifica las potencias, pues la misma potencia de lo blanco y de lo negro es la vista. Luego ninguna diferencia de los objetos diversifica las potencias.

2. Las cosas que difieren según la sustancia difieren más que las que difieren según el accidente. Pero el hombre y la piedra difieren según la sustancia, mientras que lo sonoro y lo coloreado difieren según el accidente. Por tanto, siendo así que el hombre y la piedra pertenecen a la misma potencia, con mayor razón lo sonoro y lo coloreado; y así ninguna diferencia de los objetos hace diferir las potencias.

3. Si la diferencia de los objetos fuera la causa de la diversidad de las potencias, sería preciso que la unidad del objeto fuera causa de identidad en las potencias. En cambio, vemos que un mismo objeto dice relación a diversas potencias, pues es idéntico lo que se entiende y desea —el bien inteligible, en efecto, es objeto de la voluntad—. Luego la diferencia de los objetos no es causa de la diversidad de las potencias.

4. Donde hay una misma causa, es idéntico el efecto. Por tanto, si objetos diversos diversificaran algunas potencias, sería necesario que produjeran diversidad en las potencias en todos los casos. Pero no es esto lo que vemos, pues algunos objetos diversos se relacionan ciertamente con diversas potencias, como el sonido y el color con el oído y la vista, y además con una sola potencia, a saber, con la imaginación y con el enten-

Quaestio tertia decima

Tertiodecimo quaeritur de distinctione potentiarum animae, utrum videlicet distinguantur per obiecta. Et videtur quod non, quia contraria sunt quae maxime distant. Sed contrarietas obiectorum non diversificat potentias: eadem enim potentia albi et nigri est visus. Ergo nulla differentia obiectorum diversificat potentias.

2. Praeterea. Magis differunt quae differunt secundum substantiam quam quae differunt secundum accidens. Sed homo et lapis differunt secundum substantiam; sonorum autem et coloratum differunt secundum accidens. Cum igitur homo et lapis ad eamdem potentiam pertineant, multo magis sonorum et coloratum; et ita nulla differentia obiectorum facit differre potentias.

3. Praeterea. Si differentia obiectorum esset causa diversitatis potentiarum, oporteret quod unitas obiecti esset causa identitatis in potentiis. Videmus autem quod idem obiectum ad diversas potentias se habet: idem enim est quod intelligitur et desideratur (bonum enim intelligibile est obiectum voluntatis). Ergo differentia obiectorum non est causa diversitatis potentiarum.

4. Praeterea. Ubi est eadem causa, est idem effectus. Si igitur obiecta diversa diversificarent potentias aliquas, oporteret quod diversitatem facerent ubique in potentiis. Hoc autem non videmus, nam quaedam obiecta diversa comparantur quidem ad diversas potentias, sicut sonus et color ad auditum et visum, et iterum ad unam

[293] Lugares paralelos: *De veritate* q.10 a.1 ad 2; q.15 a.2; *Summa* 1 q.77 a.3; q.78 a.4; *In De anima* II 6.

dimiento. Por tanto, se concluye que la diferencia de los objetos no es causa de la diversidad de las potencias.

5. Los hábitos son perfecciones de las potencias. Mas las cosas perfectibles se distinguen por las perfecciones propias. Luego las potencias se distinguen según el hábito y no según los objetos.

6. Todo lo que está en otro, está en él al modo del recipiente. Pero las potencias del alma están en los órganos del cuerpo, pues son actos de los órganos. Luego se distinguen según los órganos del cuerpo y no según los objetos.

7. Las potencias del alma no son la esencia misma del alma, sino sus propiedades. Ahora bien, las propiedades de una cosa fluyen de su esencia. Mas de algo que es uno no procede inmediatamente sino algo uno. Luego hay una sola potencia primera que fluye de la esencia del alma, y mediante ella fluyen otras según un cierto orden. Luego las potencias del alma difieren según el origen y no según los objetos.

8. Si las potencias del alma son diversas, es necesario que una proceda de otra, porque no pueden provenir todas inmediatamente de la esencia del alma, siendo el alma una y simple. Pero parece imposible que una potencia del alma proceda de otra, ya porque todas las potencias existen a la vez, ya también porque un accidente procede del sujeto —y un accidente no puede ser sujeto de otro—. Por tanto, no pueden ser diversas las potencias del alma por la diversidad de los objetos.

9. Cuanto más elevada es una sustancia, tanto mayor es su virtud y consiguientemente menos multiplicada, porque toda virtud unida es más infinita que multiplicada, como se dice en el libro *De causis*[294]. Es así que el alma es la más elevada de todas las cosas inferiores. Luego su virtud es

potentiam, scilicet ad imaginationem et intellectum. Relinquitur igitur quod differentia obiectorum non sit causa diversitatis potentiarum.

5. Praeterea. Habitus sunt perfectiones potentiarum. Perfectibilia enim distinguuntur per perfectiones proprias. Ergo potentiae distinguuntur secundum habitum et non secundum obiecta.

6. Praeterea. Omne quod est in alio, est in eo per modum recipientis. Sed potentiae animae sunt in organis corporis: sunt enim actus organorum. Ergo distinguuntur secundum organa corporis et non secundum obiecta.

7. Praeterea. Potentiae animae non sunt ipsa essentia animae, sed proprietates eius. Proprietates autem rei fluunt ab essentia eius. Ab uno autem non est nisi unum immediate. Ergo est una sola potentia animae prima fluens ab essentia animae, et mediante ea fluunt aliae secundum aliquem ordinem. Ergo potentiae animae differunt secundum originem et non secundum obiecta.

8. Praeterea. Si potentiae animae sunt diversae, oportet quod una oriatur ab alia, quia non possunt omnes oriri ab essentia animae immediate, cum sit una et simplex. Sed impossibile videtur quod una potentia animae oriatur ex alia, tum quia omnes potentiae animae sunt simul, tum etiam quia accidens oritur a subiecto (unum autem accidens non potest esse subiectum alterius). Non igitur possunt esse diversae potentiae animae propter diversitatem obiectorum.

9. Praeterea. Quanto aliqua substantia est altior, tanto eius virtus est maior, et per consequens minus multiplicata, quia omnis virtus unita plus est infinita quam multiplicata, ut dicitur in libro De causis. Anima autem inter omnia inferiora est

---

[294] *Liber De causis,* XVI, ed. BARDENHEWER 179, 1.

más una y, no obstante, se extiende a muchas cosas. Luego no se multiplica según la diferencia de los objetos.

10. Si la diversidad de las potencias del alma es según la diferencia de los objetos, es preciso que el orden de las potencias sea según el orden de los objetos. Pero no es esto lo que vemos, pues el entendimiento, cuyo objeto es la quididad y la sustancia, es posterior al sentido, cuyos objetos son accidentes, como es el color y el sonido; el tacto es también anterior a la vista, no obstante que lo visible es antes y más común que lo tangible. Luego tampoco la diversidad de las potencias es según la diferencia de los objetos.

11. Todo lo apetecible es sensible o inteligible. Es así que lo inteligible es perfección del entendimiento, y lo sensible, perfección del sentido. Por tanto, apeteciendo cada cosa naturalmente su perfección, se sigue que el entendimiento y el sentido apetecen naturalmente todo lo apetecible. Por tanto, no es necesario poner una potencia apetitiva además de la sensitiva y la intelectiva.

12. No existe ningún apetito sino la voluntad, el irascible y el concupiscible. Pero la voluntad se halla en el entendimiento, y el irascible y el concupiscible en el sentido, como se dice en III *De anima*[295]. Luego no hay que poner una potencia apetitiva además de la sensitiva e intelectiva.

13. El Filósofo prueba en III *De anima*[296] que los principios del movimiento local en los animales son el sentido o la imaginación, el entendimiento y el apetito. Pero la potencia motriz en los animales no es otra cosa que el principio del movimiento de los animales. Luego no hay potencia motriz fuera de la potencia cognoscitiva y la apetitiva.

sublimior. Ergo virtus eius est magis una et tamen ad plura se habens. Non ergo multiplicatur secundum differentiam obiectorum.

10. Praeterea. Si diversitas potentiarum animae est secundum differentiam obiectorum, oportet etiam quod ordo potentiarum sit secundum ordinem obiectomm. Hoc autem non videmus, nam intellectus, cuius obiectum est quod quid est et substantia, est posterius sensu, cuius obiecta sunt accidentia, ut color et sonus; tactus etiam est prior visu, cum tamen visibile sit prius et communius tangibili. Ergo nec diversitas potentiarum est secundum differentiam obiectorum.

11. Praeterea. Omne appetibile est sensibile vel intelligibile. Intelligibile autem est perfectio intellectus, et sensibile, perfectio sensus. Cum igitur unumquodque appetat naturaliter suam perfectionem, sequitur quod intellectus et sensus appetant naturaliter omne appetibile. Non igitur oportet ponere potentiam appetitivam praeter sensitivam et intellectivam.

12. Praeterea. Non est appetitus nisi voluntas, irascibilis et concupiscibilis. Sed voluntas est in intellectu, irascibilis et concupiscibilis in sensu, ut dicitur in III De anima. Ergo potentia appetitiva non est ponenda praeter sensitivam et intellectivam.

13. Praeterea. Philosophus probat in III De anima quod principia motus localis in animalibus sunt sensus sive imaginatio, intellectus et appetitus. Sed potentia motiva in animalibus nihil aliud est quam principium motus animalium. Ergo potentia motiva non est praeter cognoscitivam et appetitivam.

---

[295] ARISTÓTELES, *De anima* III 9 (432b10-12); cf. SANTO TOMÁS, *In De anima* c.9 lect.XIV n.802.

[296] ARISTÓTELES, *De anima* III 10 (422a9-21); cf. SANTO TOMÁS, *In De anima* III c.10 lect.XVI n.836-837.

14. Las potencias del alma se ordenan a algo más elevado que la naturaleza, de otra suerte en todos los cuerpos naturales existirían las potencias del alma. Pero las potencias que se atribuyen al alma vegetativa no parecen ordenarse a algo más elevado que la naturaleza, pues se ordenan a la conservación de la especie por la generación, y a la conservación del individuo por el alimento, y a la cantidad perfecta por el aumento, todo lo cual obra la naturaleza también en las cosas naturales. Por tanto, las potencias del alma no deben ordenarse a tales cosas.

15. Cuanto más elevada es una virtud, tanto a más cosas se extiende la única existente. Pero la virtud del alma está por encima de la virtud de la naturaleza. Por tanto, puesto que la naturaleza produce con la misma virtud el cuerpo natural en el ser y le da la cantidad debida y conserva al mismo en el ser, parece que el alma obre esto a fortiori[297] con una sola potencia. Por tanto, no son diversas potencias la generativa, la nutritiva y la aumentativa.

16. El sentido es conocedor de los accidentes. Pero algunos otros accidentes difieren más entre sí que el sonido, el color y similares, que no sólo se hallan en el mismo género de cualidad, sino también en su misma especie, que es la tercera[298]. Por tanto, si las potencias se distinguen según la diferencia de los objetos, las potencias del alma no deberían distinguirse según tales accidentes, sino más bien según otros más distanciados.

17. En cualquier género hay una contrariedad primera[299]. Por tanto, si las potencias sensitivas se diversifican según los diversos géneros de las cualidades pasibles, parece que donde quiera que hay diversas contrariedades, hay diversas potencias sensitivas. Pero esto ocurre en algunos casos, pues la vista es de lo blanco y de lo negro, el oído de lo grave y de lo agudo; mientras que en otros casos no sucede, pues el tacto es de

14. Praeterea. Potentiae animae ordinantur ad aliquid altius quam natura, alias in omnibus corporibus naturalibus essent vires animae. Sed potentiae quae attribuuntur animae vegetabili non videntur ordinari ad aliquid altius quam natura: ordinantur enim ad conservationem speciei per generationem, et conservationem individui per nutrimentum, et perfectam quantitatem per augmentum; quae omnia operatur natura etiam in rebus naturalibus. Non igitur ad huiusmodi ordinandae sunt potentiae animae.

15. Praeterea. Quanto aliqua virtus est altior, tanto una existens ad plura se extendit. Sed virtus animae est supra virtutem naturae. Cum igitur natura eadem virtute producat in esse corpus naturale, et det ei debitam quantitatem, et conservet ipsum in esse, videtur hoc fortius quod anima una virtute operetur. Non igitur sunt diversae potentiae generativa, nutritiva et augmentativa.

16. Praeterea. Sensus est cognoscitivus accidentium. Sed aliqua alia accidentia magis ad invicem differunt quam sonus et color et huiusmodi, quae sunt non solum in eodem genere qualitatis, sed etiam in eadem eius specie, quae est tertia. Si igitur potentiae distinguantur secundum differentiam obiectorum, non deberent potentiae animae distingui penes huiusmodi accidentia, sed magis penes alia quae magis distant.

17. Praeterea. Cuiuslibet generis est una contrarietas prima. Si igitur penes diversa genera qualitatum passibilium diversificantur potentiae sensitivae, videtur quod ubicumque sunt diversae contrarietates, sint diversae potentiae sensitivae. Sed hoc alicubi invenitur: visus enim est albi et nigri, auditus gravis et acuti; alicubi vero non:

---

[297] En el texto latino la palabra *fortius* equivale a *a fortiori,* es decir, con mayor razón.

[298] La tercera especie de cualidad es: la pasión y la cualidad pasible.

[299] Al dividirse el género en dos especies, la contrariedad que establece la distinción entre ellas se denomina la primera, pues pueden darse otras que se refieren a las subdivisiones.

lo caliente y lo frío, de lo húmedo y lo seco, de lo blando y lo duro, y de cosas parecidas. Luego las potencias no se distinguen según los objetos.

18. La memoria no parece ser una potencia distinta del sentido, pues según el Filósofo [300] es la pasión del primer sensitivo. Pero sus objetos difieren, porque el objeto del sentido es lo presente, mientras que el objeto de la memoria es lo pasado. Luego las potencias no se distinguen por sus objetos.

19. Todo lo que conocen los sentidos lo conoce también el entendimiento, además de otras muchas cosas. Por tanto, si las potencias sensitivas se distinguen según la pluralidad de los objetos, sería necesario también que el entendimiento se distinguiera en diversas potencias, como el sentido; lo cual es evidentemente falso.

20. El entendimiento posible y el agente son potencias diversas, como se ha probado más arriba [301]. Pero el objeto de ambas es el mismo. Por tanto, las potencias no se distinguen según la diferencia de los objetos.

EN CONTRA está lo que se dice en II. *De anima* [302], que las potencias se distinguen por los actos, y los actos por los objetos.

2. Las cosas perfectibles se distinguen según las perfecciones. Pero los objetos son perfecciones de las potencias. Luego las potencias se distinguen por los objetos.

SOLUCIÓN. Hay que decir que lo que es la potencia se dice con respecto al acto. Por tanto, es necesario que la potencia se defina por el acto, y según la diversidad de los actos se diversifiquen las potencias. Pero el acto tiene su especie por los objetos, pues si son actos de potencias pasivas, los objetos son activos; y si son actos de potencias activas, los objetos son

tactus enim est calidi et frigidi, humidi et sicci, mollis et duri, et huiusmodi. Ergo potentiae non distinguuntur penes obiecta.

18. Praeterea. Memoria non videtur esse alia potentia a sensu: est enim passio primi sensitiui, secundum Philosophum. Obiecta tamen eorum differunt, quia obiectum sensus est praesens, obiectum vero memorie praeteritum. Ergo potentiae non distinguuntur penes obiecta.

19. Praeterea. Omnia quae cognoscuntur per sensum, cognoscuntur etiam per intellectum, et alia plura. Si igitur potentiae sensitivae distinguuntur secundum pluralitatem obiectorum, oporteret etiam quod intellectus distingueretur in diversas potentias, sicut et sensus; quod patet esse falsum.

20. Praeterea. Intellectus possibilis et agens sunt diversae potentiae, ut supra ostensum est. Sed idem est obiectum utriusque. Non igitur potentiae distinguuntur secundum differentiam obiectorum.

SED CONTRA est quod dicitur in II De anima, quod potentiae distinguuntur per actus, et actus per obiecta.

2. Praeterea. Perfectibilia distinguuntur penes perfectiones. Sed obiecta sunt perfectiones potentiarum. Ergo potentiae distinguuntur penes obiecta.

RESPONSIO. Dicendum quod potentia, id quod est, dicitur ad actum. Unde oportet quod per actum diffiniatur potentia, et secundum diversitatem actuum potentiae diversificentur. Actus autem ex obiectis speciem habet: nam si sint actus passivarum potentiarum, obiecta sunt activa; si autem sunt actus activarum potentiarum, obiecta

[300] ARISTÓTELES, *De memoria et reminiscentia* I (450a14).
[301] Cf. *supra* Cuestión 4.
[302] ARISTÓTELES, *De anima* II 4 (415a16-22); cf. SANTO TOMÁS, *In De anima* II c.4 lect.VI n.304-308.

como fines. Y las especies de la operación se consideran según uno y otro objeto, pues calentar y enfriar[303] ciertamente se distinguen en cuanto el principio del primero es el calor, y el del segundo el frío; y, a su vez, tienen por término fines semejantes, pues el agente obra para introducir su semejanza en otra cosa. Se concluye, por tanto, que según la distinción de los objetos se considera la distinción de las potencias del alma.

Sin embargo, es preciso considerar la distinción de los objetos en cuanto son objetos de las acciones del alma, y no según otra cosa, porque en ningún género se diversifican las especies sino por las diferencias que de por sí dividen el género. Pues las especies de animal no se distinguen por lo blanco y lo negro, sino por lo racional e irracional.

Pero en las acciones del alma es preciso considerar tres grados. La acción del alma, en efecto, trasciende la acción de la naturaleza que obra en las cosas inanimadas. Pero esto ocurre en cuanto a dos cosas, a saber, en cuanto al modo de operar y en cuanto a lo operado. Es preciso que, en cuanto al modo de operar, toda acción del alma trascienda la operación o acción de la naturaleza inanimada, porque como la acción del alma sea una acción de vida, y vivo se dice lo que se mueve a sí mismo para operar, es preciso que toda operación del alma sea según algún agente intrínseco. Pero en cuanto a lo que se opera, no toda acción del alma trasciende la acción de la naturaleza inanimada. Es necesario, pues, que así como el ser natural y lo que se requiere para él existe en los cuerpos inanimados, así exista en los cuerpos animados; pero en los cuerpos inanimados se hace por un agente exterior, mientras que en los cuerpos animados por un

sunt ut fines. Secundum autem utrumque horum considerantur species operationis: nam calefacere quidem et infrigidare distinguuntur secundum quod huius principium est calor, illius autem frigus; et iterum in similes fines terminantur, nam agens ad hoc agit, ut similitudinem suam in aliud inducat. Relinquitur ergo quod secundum distinctionem obiectorum attenditur distinctio potentiarum animae.

Oportet tamen attendere distinctionem obiectorum secundum quod obiecta sunt actionum animae, et non secundum aliud, quia in nullo genere species diversificantur nisi differentiis quae per se dividunt genus. Non enim albo et nigro distinguuntur species animalis, sed rationali et irrationali.

Oportet autem in actionibus animae tres gradus considerare. Actio enim animae transcendit actionem naturae in rebus inanimatis operantis. Sed hoc contingit quantum ad duo, scilicet quantum ad modum agendi et quantum ad id quod agitur. Oportet autem quod quantum ad modum agendi omnis actio animae transcendat operationem vel actionem naturae inanimati quia, cum actio animae sit actio vitae, vivum autem dicitur quod se ipsum movet ad operandum, oportet quod omnis operatio animae sit secundum aliquod intrinsecum agens. Sed quantum ad id quod agitur non omnis actio animae transcendit actionem naturae inanimati: oportet enim quod sicut esse naturale et quae ad ipsum requiruntur sit in corporibus inanimatis, ita sit in corporibus animatis; sed in corporibus inanimatis fit ab agente extrinseco, in corporibus vero animatis ab agente intrinseco. Et huiusmodi sunt actiones ad quas ordinantur potentiae animae vegetabilis: nam ad hoc quod individum producatur in

[303] Santo Tomás se sirve de un ejemplo para hacer comprender mejor su doctrina. Obsérvese que los verbos *calentar* y *enfriar* hacen referencia a dos acciones que se especifican respectivamente por el calor y el frío. Si los verbos se consideran activamente, el calor y el frío constituyen los principios de la acción, pero si se los considera en sentido pasivo son el término o el fin.

agente interior. Y tales son las acciones a las que se ordenan las potencias del alma vegetativa, pues para que se produzca un individuo en el ser se ordena la potencia generativa, y para conseguir la cantidad debida se ordena la potencia aumentativa, y para que se conserve en el ser se ordena la potencia nutritiva. Esto, en cambio, lo consiguen los cuerpos inanimados por un agente natural exterior. No obstante, y por este motivo, las mencionadas potencias del alma se llaman naturales.

Pero hay otras acciones del alma más elevadas que trascienden las acciones de los cuerpos naturales incluso en cuanto a lo que se opera, es decir, en cuanto en el alma todas las cosas han sido destinadas a existir según el ser inmaterial. Pues el alma es en cierto modo todas las cosas en cuanto es sentiente e inteligente. Es preciso, pues, que haya diversos grados de semejante ser inmaterial.

Un grado, en efecto, es aquel según el cual en el alma existen las cosas sin las materias propias, pero, sin embargo, según la singularidad y las condiciones individuales que siguen a la materia. Y éste es el grado del sentido, que es receptivo de las especies individuales sin materia, pero, no obstante, en un órgano corporal.

Y un grado más elevado y mucho más perfecto de inmaterialidad es el entendimiento, el cual recibe las especies completamente abstraídas de la materia y de las condiciones de la materia, y sin órgano corporal.

Y así como por la forma natural la cosa posee una inclinación hacia algo, y tiene el movimiento o la acción para conseguir aquello a lo que se inclina, así también la inclinación a una cosa aprehendida sigue a la aprehensión de una forma sensible o inteligible. Esta inclinación pertenece ciertamente a la potencia apetitiva. Además es necesario consiguientemente que exista algún movimiento por el cual se llegue a la cosa deseada, y esto pertenece a la potencia motriz.

esse ordinatur potentia generativa, ad hoc autem quod quantitatem debitam consequatur ordinatur vis augmentativa, ad hoc autem quod conservetur in esse ordinatur vis nutritiva. Haec autem consequuntur corpora inanimata ab agente naturali extrinseco. Tamen, et propter hoc, praedictae vires animae dicuntur naturales.

Sunt autem aliae altiores actiones animae quae transcendunt actiones corporum naturalium etiam quantum ad id quod agitur, in quantum scilicet in anima sunt nata esse omnia secundum esse immateriale. Est enim anima quodammodo omnia secundum quod est sentiens et intelligens. Oportet enim esse diversum gradum huiusmodi esse immaterialis. Unus enim gradus est secundum quod in anima sunt res sine propriis materiis, sed tamen secundum singularitatem et conditiones individuales quae consequuntur materiam. Et iste est gradus sensus, qui est susceptivus specierum individualium sine materia, sed tamen in organo corporali.

Altior autem et perfectissimus immaterialitatis gradus est intellectus, qui recipit species omnino a materia et conditionibus materiae abstractas, et absque organo corporali.

Sicut autem per formam naturalem res habet inclinationem ad aliquid, et habet motum aut actionem ad consequendum id ad quod inclinatur, ita etiam ad formam sensibilem vel intelligibilem sequitur inclinatio ad rem —sive ad intellectum— compraehensam, quae quidem pertinet ad potentiam appetitivam. Et iterum oportet consequenter esse motum aliquem per quem perveniatur ad rem desideratam, et hoc pertinet ad potentiam motivam.

Mas para el conocimiento perfecto del sentido, que sea suficiente al animal, se requieren cinco cosas. En primer lugar, que el sentido reciba la especie del sensible, y esto pertenece al sentido propio. Segundo, que juzgue acerca de los sensibles percibidos y los discierna entre sí; lo cual es preciso que se haga por la potencia a la cual llegan todos los sensibles, y que se denomina sentido común. Lo tercero es que las especies recibidas de los sensibles se conserven, pues el animal necesita de la aprehensión de los sensibles no sólo en su presencia, sino también después que hayan desaparecido; y esto es necesario que se atribuya a otra potencia, pues también en las cosas corporales es distinto el principio de recibir y el de conservar —pues las cosas que son aptas para recibir, a veces conservan mal—; y esta potencia se llama imaginación o fantasía. En cuarto lugar, se requieren algunas intenciones que el sentido no aprehende, como lo nocivo y lo útil, y otras cosas parecidas; y el hombre llega a conocer estas cosas investigando y comparando, mientras que los otros animales lo hacen por cierto instinto natural, como la oveja huye naturalmente del lobo como nocivo. Por eso, a esto se ordena la estimativa natural en los otros animales, y en el hombre la potencia cogitativa, que es comparativa de las intenciones particulares, por lo cual también se llama razón particular y entendimiento pasivo. En quinto lugar, se requiere que aquellas cosas que fueron aprehendidas antes por el sentido y se conservan interiormente, se traigan de nuevo para una consideración actual; y esto pertenece a la potencia de la memoria, que en los otros animales tiene su operación sin investigación, y en los hombres con indagación y estudio; por lo cual en los hombres no sólo es memoria, sino reminiscencia[304]. Y fue necesario que se ordenase a esto una potencia distinta de las otras, porque el acto de las otras potencias sensitivas es según los movi-

Ad perfectam autem sensus cognitionem, quae sufficiat animali, quinque requiruntur. Primo quod sensus recipiat speciem a sensibili; et hoc pertinet ad sensum proprium. Secundo quod de sensibilibus perceptis diiudicet, et ea ad invicem discernat; quod oportet fieri per potentiam ad quam omnia sensibilia perveniant, quae dicitur sensus communis. Tertium est quod species sensibilium receptae conserventur: indiget autem animal apprehensione sensibilium non solum apud eorum praesentiam, sed etiam postquam abierint; et hoc necessarium est reduci in aliam potentiam, nam et in rebus corporalibus aliud principium est recipiendi et conservandi (nam quae sunt bene receptibilia sunt interdum male conseruativa); huiusmodi autem potentia dicitur imaginatio sive phantasia. Quarto autem requiruntur aliquae intentiones quas sensus non appraehendit, sicut nocivum et utile, et alia huiusmodi; et ad haec quidem cognoscenda pervenit homo inquirendo et conferendo, alia vero animalia quodam naturali instinctu: sicut ovis naturaliter fugit lupum tamquam nocivum; unde ad hoc in aliis animalibus ordinatur aestimativa naturalis, in homine autem vis cogitativa, quae est collativa intentionum particularium; unde et ratio particularis dicitur, et intellectus passivus. Quinto autem requiritur quod ea quae prius fuerunt apprehensa per sensum et interius conservantur, iterum ad actualem considerationem revocentur; et hoc quidem pertinet ad memorativam virtutem, quae in aliis quidem animalibus absque inquisitione suam operationem habet, in hominibus autem cum inquisitione et studio; unde in hominibus non solum est memoria, sed reminiscentia. Necesse autem fuit ad hoc potentiam ab aliis distinctam ordinari, quia actus aliarum

[304] La reminiscencia es una función de la memoria sensitiva que se encuentra sólo en el hombre por su participación de la racionalidad. La memoria del animal es solamente espontánea, la del hombre es también inquisitiva del recuerdo ausente mediante sus conexiones con el presente.

mientos de las cosas al alma; pero el acto de la potencia de la memoria es, por el contrario, según el movimiento del alma a las cosas: y movimientos diversos requieren principios diversos; y los principios de los movimientos se llaman potencias.

Y como el sentido propio, que es el primero en el orden de las potencias sensitivas, es alterado inmediatamente por los sensibles, fue necesario que según la diversidad de las alteraciones sensibles se distinguiera en diversas potencias. Pues siendo el sentido receptivo de las especies sensibles sin materia, es necesario tomar el grado y el orden de las alteraciones, por las que los sensibles alteran el sentido, referidas a las alteraciones materiales.

Hay, por tanto, algunos sensibles cuyas especies se reciben inmaterialmente en el sentido, sin embargo, también producen una alteración material en los animales que sienten. Tales son las cualidades que son principios de transmutaciones aun en las cosas materiales, como lo caliente, lo frío, lo húmedo y lo seco, y otras cosas parecidas. Por tanto, como estos sensibles nos alteran actuando también materialmente, y la alteración material se realiza por contacto, es necesario que tales sensibles se sientan tocando; por lo cual, la potencia sensitiva que los aprehende se llama tacto.

En cambio, hay algunos sensibles que ellos ciertamente no alteran materialmente; pero, no obstante, su alteración lleva aneja una alteración material, lo cual sucede de dos modos. En un caso, de manera que la alteración material aneja sea tanto por parte del sensible como por parte del que siente; y esto pertenece al gusto, pues aunque el sabor no altere el órgano del sentido haciéndolo sabroso, sin embargo, esta alteración no se realiza sin alguna transmutación, tanto del objeto sápido como del mismo órgano del gusto, y principalmente según la humedad[305]. En el

potentiarum sensitivarum est secundum motus a rebus ad animam; actus autem memorativae potentiae est e contrario secundum motum ab anima ad res: diversi autem motus diversa principia requirunt; principia autem motvum potentiae dicuntur.

Quia vero sensus proprius, qui est primus in ordine sensitivarum potentiarum, immediate a sensibilibus immutatur, necesse fuit quod secundum diversitatem immutationum sensibilium in diversas potentias distingueretur. Cum enim sensus sit susceptivus specierum sensibilium sine materia, necesse est gradum et ordinem immutationum, quibus immutatur sensus a sensibilibus, accipere per comparationem ad materiales immutationes.

Sunt igitur quaedam sensibilia quorum species licet immaterialiter in sensu recipiantur, tamen etiam materialem immutationem faciunt in animalibus sentientibus. Huiusmodi autem sunt qualitates quae sunt principia transmutationum etiam in rebus materialibus, sicut calidum, frigidum, humidum et siccum, et alia huiusmodi. Quia igitur huiusmodi sensibilia immutant nos etiam materialiter agendo, materialis autem immutatio fit per contactum, necesse est quod huiusmodi sensibilia contingendo sentiantur: propter quod potentia sensitiva comprehendens ea vocatur tactus.

Sunt autem quaedam sensibilia quae ipsa quidem non materialiter immutant, sed tamen eorum immutatio habet materialem immutationem annexam; quod contingit dupliciter. Uno modo sic quod materialis immutatio annexa sit tam ex parte sensibilis quam ex parte sentientis; et hoc pertinet ad gustum: licet enim sapor non immutet organum sensus faciendo ipsum saporosum, tamen haec immutatio non est sine aliquali transmutatione, tam saporosi quam ipsius organi gustus, et praecipue secundum humectationem. Alio modo sic quod transmutatio materialis annexa sit solum

[305] Para que el sentido del gusto perciba su objeto, Santo Tomás requiere que éste sufra alguna mutación por la saliva.

segundo caso, de forma que la transmutación material aneja sea sólo por parte del sensible; y esta transmutación o es según una desintegración y alteración del sensible, como sucede en el sentido del olfato; o sólo según el cambio de lugar, como sucede en el oído. Por lo cual, el oído y el olfato, como son sin alteración material del que siente, aunque esté presente una alteración material por parte del sensible, no sienten tocando, sino por un medio extrínseco[306]. En cambio, el gusto solamente al tocar, porque se requiere una alteración material por parte del que siente.

Pero hay otros sensibles que alteran el sentido sin una alteración material aneja, como la luz y el color, de los que es la visión. Por tanto, la vista es el más elevado[307] y universal de los otros sentidos, porque los sensibles que percibe son comunes a los cuerpos corruptibles e incorruptibles[308].

De manera similar la potencia operativa, que sigue la aprehensión del sentido, es necesario que se divida en dos. Porque algo es apetecible o por razón de que es deleitable y conveniente al sentido, y a esto se ordena la potencia concupiscible; o por razón de que por su medio se tiene el poder de disfrutar de las cosas deleitables según el sentido que a veces sucede con algo penoso según el sentido, como cuando el animal luchando consigue cierto poder de disfrutar del deleite propio, rechazando los impedimentos, y a esto se ordena la potencia irascible.

Pero la potencia motriz, ordenándose al movimiento, no se diversifica sino según la diversidad de movimientos, los cuales o corresponden a diversos animales de los que algunos son reptiles, otros voladores, otros ambulantes, otros movibles de otro modo; o también según las diversas

ex parte sensibilis: huiusmodi autem transmutatio vel est secundum resolutionem et alterationem quamdam sensibilis, sicut accidit in sensu odoratus; vel solum secundum loci mutationem, sicut accidit in auditu. Unde auditus et odoratus, quia sunt sine materiali immutatione sentientis, licet adsit materialis immutatio ex parte sensibilis, non tangendo, sed per medium extrinsecum sentiunt. Gustus autem solum in tangendo, quia requiritur immutatio materialis ex parte sentientis.

Sunt autem alia sensibilia quae immutant sensum absque materiali immutatione annexa, sicut lux et color, quorum est visus. Unde visus est altior inter alios sensus, et universalior, quia sensibilia ab eo percepta sunt communia corporibus corruptibilibus et incorruptibilibus.

Similiter autem vis appetitiva quae consequitur apprehensionem sensus necesse est quod in duo dividatur. Quia aliquid est appetibile vel ea ratione quod est delectabile et conveniens sensui, et ad hoc est vis concupiscibilis; - vel ea ratione quod per hoc habetur potestas fruendi delectabilibus secundum sensum, quod quandoque contingit cum aliquo tristabili secundum sensum: sicut cum animal pugnando adipiscitur quamdam potestatem fruendi proprio delectabili, repellendo impedientia, et ad hoc ordinatur vis irascibilis.

Vis autem motiva, cum ad motum ordinetur, non diversificatur nisi secundum diversitatem motuum; qui vel competunt diversis animalibus, quorum quaedam sunt reptilia, quaedam volatilia, quaedam gressibilia, quaedam alio modo mobilia; vel etiam

---

[306] Los modernos explican la olfacción porque las partículas odoríferas en estado volátil o gaseoso actúan sobre las terminaciones nerviosas de la pituitaria amarilla, que se mantiene húmeda gracias a la mucosa. Por eso, estiman que el olfato se aproxima más al gusto que al oído hasta el punto de que a veces es difícil discernir las percepciones de uno y otro sentido.

[307] Esta superioridad permanece verdadera en un sentido distinto al que creían los antiguos: el excitante de la vista son las ondulaciones del éter y el del oído las ondulaciones del aire.

[308] Es decir, los cuerpos celestes, que según la mentalidad de los antiguos se creían incorruptibles.

partes del mismo animal, pues cada una de las partes tiene algunos movimientos propios.

Y de modo semejante los grados de las potencias de los inteligibles se distinguen en cognoscitivas y apetitivas. La motriz es común tanto al sentido como al entendimiento, pues el mismo cuerpo y por el mismo movimiento es movido por ambos. Pero el conocimiento del entendimiento requiere dos potencias, esto es, el entendimiento agente y el posible, como es evidente por lo anterior.

Así pues, es manifiesto que son tres los grados de las potencias del alma, a saber, según el alma vegetativa, sensitiva y racional. Y hay cinco géneros de potencias, a saber, el nutritivo, el sensitivo, el intelectivo, el apetitivo y el locomotriz; y cada uno de éstos contiene bajo sí más potencias, según se ha dicho.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. Al primero, pues, hay que decir que los contrarios difieren máximamente, pero en el mismo género. Ahora bien, la diversidad de objetos según el género conviene a la diversidad de potencias, porque también el género en cierto modo está en potencia. Y, por tanto, los contrarios se refieren a la misma potencia.

2. Al segundo hay que decir que aunque el sonido y el color son accidentes diversos, sin embargo, difieren esencialmente en cuanto a la alteración del sentido, como se ha dicho; mas no el hombre y la piedra, porque el sentido se altera por ellos del mismo modo. Y, por eso, el hombre y la piedra difieren accidentalmente en cuanto son percibidos por el sentido, aunque difieren esencialmente en cuanto son sustancias. Pues nada impide que la diferencia de algunos sea esencial referida a un solo género, mientras que referida a otro sea accidental, como lo blanco y lo negro difieren esencialmente en el género del color, pero no en el género de sustancia.

secundum diversas partes eiusdem animalis, nam singulae partes habent quosdam proprios motus.

Gradus autem intelligibilium potentiarum similiter distinguuntur in cognoscitivas et appetitivas. Motiva autem communis est et sensui et intellectui nam idem corpus et eodem motu movetur ab utroque. Cognitio autem intellectus requirit duas potentias, scilicet intellectum agentem et possibilem, ut ex superioribus patet.

Sic igitur manifestum est quod sunt tres gradus potentiarum animae, scilicet secundum animam vegetabilem, sensitivam et rationalem. Sunt autem quinque genera potentiarum, scilicet nutritivum, sensitivum, intellectivum, appetitivum et motivum secundum locum; et horum quodlibet continet sub se plures potentias, ut dictum est.

1. Ad primum ergo dicendum quod contraria maxime differunt, sed in eodem genere. Diversitas autem obiectorum secundum genus convenit diversitati potentiarum, quia et genus quodammodo in potentia est. Et ideo contraria referuntur ad eamdem potentiam.

2. Ad secundum dicendum quod licet sonus et color sint diversa accidentia, tamen per se differunt quantum ad immutationem sensus, ut dictum est; non autem homo et lapis, quia eis eodem modo immutatur sensus. Et ideo homo et lapis differunt per accidens in quantum sentiuntur licet differant per se in quantum sunt substantiae. Nihil enim prohibet differentiam aliquorum esse per se comparatam ad unum genus, comparatam vero ad aliud esse per accidens: sicut album et nigrum per se differunt in genere coloris, non autem in genere substantiae.

3. Al tercero hay que decir que una misma cosa es referida a diversas potencias del alma, no según la misma razón de objeto, sino según otra distinta.

4. Al cuarto hay que decir que cuanto una potencia es más elevada, tanto se extiende a más cosas; por lo cual, tiene una razón más común de objeto. Y de ahí es que algunas coinciden en la razón de objeto de la potencia superior, las cuales se distinguen por razón del objeto, en cuanto a las potencias inferiores.

5. Al quinto hay que decir que los hábitos no son perfecciones de las potencias por las cuales son potencias, sino mediante las cuales de algún modo se relacionan a aquellas cosas por las que existen, esto es, a los objetos. Por tanto, las potencias no se distinguen según los hábitos, sino según los objetos; como tampoco las cosas artificiosas por los accidentes, sino por los fines.

6. Al sexto hay que decir que las potencias no son por los órganos, sino más bien al revés. Por tanto, más bien se distinguen los órganos según los objetos que al contrario.

7. Al séptimo hay que decir que el alma tiene algún fin principal, como el alma humana, el bien inteligible; y tiene también otros fines ordenados a este último fin, así como que lo sensible se ordena a lo inteligible. Y como el alma se ordena a sus objetos por las potencias, se sigue que también la potencia sensitiva existe en el hombre por la intelectiva, y lo mismo hay que decir de las demás. Así pues, según la razón de fin, procede una potencia del alma de otra por relación a los objetos. Por tanto, no es contrario que las potencias del alma se distingan por el origen y los objetos.

8. Al octavo hay que decir que aunque un accidente no puede ser de suyo sujeto de otro accidente, sin embargo, el sujeto se somete a un accidente mediante otro, como el cuerpo al calor mediante la superficie.

3. Ad tertium dicendum quod eadem res comparatur ad diversas potentias animae, non secundum eamdem rationem obiecti, sed secundum aliam et aliam.

4. Ad quartum dicendum quod quanto aliqua potentia est altior, tanto ad plura se extendit; unde habet communiorem rationem obiecti. Et inde est quod quaedam conveniunt in ratione obiecti superioris potentiae, quae distinguuntur in ratione obiecti quantum ad potentias inferiores.

5. Ad quintum dicendum quod habitus non sunt perfectiones potentiarum propter quas sunt potentiae, sed sicut quibus aliqualiter se habent ad ea propter quae sunt, idest ad obiecta. Unde potentiae non distinguuntur penes habitus, sed penes obiecta; sicut nec artificialia penes accidentia, sed penes fines.

6. Ad sextum dicendum quod potentiae non sunt propter organa, sed magis e converso. Unde magis distinguuntur organa penes obiecta quam e converso.

7. Ad septimum dicendum quod anima habet aliquem praecipuum finem, sicut anima humana, bonum intelligibile; habet autem et alios fines ordinatos ad hunc ultimum finem, sicut quod sensibile ordinatur ad intelligibile. Et quia anima ordinatur ad sua obiecta per potentias, sequitur quod etiam potentia sensitiva sit in homine propter intellectivam, et sic de aliis. Sic igitur secundum rationem finis oritur una potentia animae ex alia per comparationem ad obiecta; unde potentias animae distingui per originem et obiecta non est contrarium.

8. Ad octavum dicendum quod licet accidens non possit esse per se subiectum accidentis, tamen subiectum subicitur uni accidenti mediante alio: sicut corpus colori

Y así un accidente procede del sujeto mediante otro, y una potencia de la esencia del alma mediante otra potencia.

9. Al noveno hay que decir que el alma por una sola virtualidad se extiende a muchas más cosas que una cosa natural, como la vista aprehende todo lo visible. Pero el alma por su nobleza tiene muchas más operaciones que la cosa inanimada; por tanto, es necesario que tenga muchas potencias.

10. Al décimo hay que decir que el orden de las potencias del alma es según el orden de los objetos. Pero en uno y otro lado puede considerarse el orden o según la perfección, y así el entendimiento es anterior al sentido; o según la vía de generación, y así el sentido es anterior al entendimiento, porque en el proceso de la generación antes se induce la disposición accidental que la forma accidental.

11. Al undécimo hay que decir que el entendimiento apetece naturalmente lo inteligible en cuanto inteligible. El entendimiento, en efecto, apetece naturalmente entender, y el sentido sentir. Pero como la cosa sensible o inteligible no sólo se apetece para sentir y entender, sino también para alguna otra cosa, por eso, además del sentido y del entendimiento es necesario que haya una potencia apetitiva.

12. Al duodécimo hay que decir que la voluntad está en la razón en cuanto sigue la aprehensión de la razón, pues la operación de la voluntad pertenece al mismo grado de las potencias del alma, pero no al mismo género. E igualmente hay que decir del irascible y del concupiscible respecto del sentido.

13. Al decimotercero hay que decir que el entendimiento y el apetito mueven como imperando el movimiento, pero es preciso que haya una potencia motriz que ejecute el movimiento, según la cual los miembros siguen la orden del apetito, y del entendimiento o del sentido.

mediante superficie. Et sic unum accidens oritur ex subiecto mediante alio, et una potentia ab essentia animae mediante alia.

9. Ad nonum dicendum quod anima una virtute in plura potest quam res naturalis, sicut visus appraehendit omnia uisibilia. Sed anima propter sui nobilitatem habet multo plures operationes quam res inanimata; unde oportet quod habeat plures potentias.

10. Ad decimum dicendum quod ordo potentiarum animae est secundum ordinem obiectorum. Sed utrobique potest attendi ordo, vel secundum perfectionem, et sic intellectus est prior sensu; vel secundum generationis viam, et sic sensus est prior intellectu, quia in generationis via prius inducitur accidentalis dispositio quam forma accidentalis.

11. Ad undecimum dicendum quod intellectus quidem naturaliter appetit intelligibile ut est intelligibile. Appetit enim naturaliter intellectus intelligere, et sensus sentire. Sed quia res sensibilis vel intelligibilis non solum appetitur ad sentiendum et intelligendum, sed etiam ad aliquid aliud, ideo praeter sensum et intellectum necesse est esse appetitivam potentiam.

12. Ad duodecimum dicendum quod voluntas est in ratione in quantum sequitur apprehensionem rationis: operatio voluntatis pertinet enim ad eumdem gradum potentiarum animae, sed non ad idem genus. Et similiter est dicendum de irascibili et concupiscibili respectu sensus.

13. Ad tertium decimum dicendum quod intellectus et appetitus movent sicut imperantes motum; sed oportet esse potentiam motivam quae motum exsequatur, secundum quam scilicet membra sequuntur imperium appetitus, et intellectus vel sensus.

14. Al decimocuarto hay que decir que las potencias del alma vegetativa se llaman potencias naturales porque no obran sino lo que la naturaleza hace en los cuerpos, pero se denominan potencias del alma porque esto lo hacen de un modo más elevado, como se dijo más arriba.

15. Al decimoquinto hay que decir que la cosa natural inanimada recibe a la vez la especie y la cantidad debida; lo cual no es posible en las cosas vivas, a las que es necesario ser de pequeño tamaño en el principio de la generación, porque se generan de una semilla. Y, por eso, es preciso que además de la potencia generativa haya en ellas la potencia aumentativa, que las lleve a la cantidad debida. Y eso es preciso que se realice porque algo se convierte en la sustancia del que ha de ser desarrollado, y así se le añade. Pero esta transformación se lleva a cabo por el calor que no sólo transforma aquello que se añade extrínsecamente, sino que también desintegra lo que es inherente. Por tanto para la conservación del individuo, para que continuamente se restaure lo perdido, y se añada lo que falta para la perfección de la cantidad y lo que es necesario para la generación de la semilla, fue necesario la potencia nutritiva, que sirve no sólo a la aumentativa sino también a la generativa, y por esto conserva al individuo.

16. Al decimosexto hay que decir que el sonido y el color y cosas similares difieren según el diverso modo de alteración del sentido, mas no los sensibles de los diversos géneros. Y, por eso, no se diversifican las potencias sensitivas según estos últimos.

17. Al decimoséptimo hay que decir que como las contrariedades de las cuales es cognoscitivo el tacto no se reducen a algún género único —como las diversas contrariedades que pueden considerarse acerca de la cosas visibles se reducen al género único del color—, por eso, el Filósofo determina en II *De anima*[309] que el tacto no es un solo sentido, sino mu-

14. Ad quartum decimum dicendum quod potentiae animae vegetabilis dicuntur vires naturales quia non operantur nisi quod natura facit in corporibus, sed dicuntur vires animae quia altiori modo hoc faciunt, ut supra dictum est.

15. Ad quintum decimum dicendum quod res naturalis inanimata simul recipit speciem et debitam quantitatem; quod non est possibile in rebus viventibus, quas oportet in principio generationis esse modicae quantitatis, quia generantur ex semine. Et ideo oportet quod praeter vim generativam in eis sit vis augmentativa, quae perducat ad debitam quantitatem. Hoc autem fieri oportet per hoc quod aliquid convertitur in substantiam augmentandi, et sic additur ei. Haec autem conversio fit per calorem, qui et convertit id quod extrinsecus apponitur, et resolvit etiam id quod inest. Unde ad conservationem individui, ut continue restauretur deperditum, et addatur quod deest ad perfectionem quantitatis et quod necessarium est ad generationem seminis, necessaria fuit vis nutritiva, quae deservit et augmentativae et generativae, et propter hoc individuum conservat.

16. Ad sextum decimum dicendum quod sonus et color et huiusmodi differunt secundum diversum modum immutationis sensus, non autem sensibilia diversorum generum. Et ideo penes ea non diversificantur potentiae sensitivae.

17. Ad septimum decimum dicendum quod quia contrarietates quarum est tactus cognoscitivus non reducuntur in aliquod unum genus (sicut diversae contrarietates quae possunt considerari circa visibilia reducuntur in unum genus coloris), ideo

[309] ARISTÓTELES, *De anima* II 11 (422b17-33); cf. SANTO TOMÁS, *In De anima* II c.11 lect.XXII n.517-524.

chos. Sin embargo, todos coinciden en que no sienten por un medio extrínseco, y, por eso, todos se dicen tacto, para que sea un solo sentido en el género, dividido[310] en muchas especies. No obstante, podría decirse que absolutamente sería un solo sentido, porque todas las contrariedades de las que el tacto es cognoscitivo se conocen por sí una después de otra y se reducen a un solo género, pero sin nombre, pues también el género próximo de lo caliente y de lo frío es innominado[311].

18. Al decimoctavo hay que decir que, siendo las potencias del alma ciertas propiedades, por el hecho de afirmarse que la memoria es la pasión del primer sensitivo no se excluye que la memoria sea distinta potencia del sentido, sino que se manifiesta su orden al sentido.

19. Al decimonoveno hay que decir que el sentido recibe las especies de los sensibles en los órganos corporales y es cognoscitivo de los particulares; en cambio, el entendimiento recibe las especies de las cosas sin órgano corporal, y es cognoscitivo de los universales. Y, por eso, una diversidad de objetos requiere diversidad de potencias en la parte sensitiva, pero no requiere diversidad de potencias en la parte intelectiva. Pues recibir y retener en las cosas materiales no es según lo mismo, pero sí lo es en las inmateriales. E igualmente es necesario que el sentido se diversifique según los diversos modos de alteración, pero no el entendimiento.

20. Al vigésimo hay que decir que el mismo objeto, a saber, lo inteligible en acto, es referido al entendimiento agente como producido por él, mientras que al entendimiento posible como moviendo al mismo. Y así es evidente que la misma cosa no se relaciona con el entendimiento agente y el posible según la misma razón.

Philosophus determinat in II De anima quod tactus non est unus sensus, sed plures. Sed tamen omnes conveniunt in hoc quod non per medium extrinsecum sentiunt, et ideo omnes dicuntur tactus ut sit unus sensus genere, divisus in plures species. Posset tamen dici quod esset simpliciter unus sensus quia omnes contrarietates quarum tactus est cognoscitivus cognoscuntur per se invicem et reducuntur in unum genus, sed est innominatum, nam et genus proximum calidi et frigidi innominatum est.

18. Ad octavum decimum dicendum quod, cum potentiae animae sint proprietates quaedam, per hoc quod dicitur memoria esse passio primi sensitivi non excluditur quin memoria sit alia potentia a sensu, sed ostenditur ordo eius ad sensum.

19. Ad nonum decimum dicendum quod sensus recipit species sensibilium in organis corporalibus, et est cognoscitivus particularium; intellectus autem recipit species rerum absque organo corporali, et est cognoscitivus uniuersalium. Et ideo aliqua diversitas obiectorum requirit diversitatem potentiarum in parte sensitiva, quae non requirit diversitatem potentiarum in parte intellectiva. Recipere enim et retinere in rebus materialibus non est secundum idem; sed in immaterialibus secundum idem est. Et similiter secundum diversos modos immutationis oportet diversificari sensum, non autem intellectum.

20. Ad vicesimum dicendum quod idem obiectum, scilicet intelligibile in actu, comparatur ad intellectum agentem ut factum ab eo, ad intellectum vero possibilem ut movens ipsum. Et sic patet quod non secundum eamdem rationem idem comparatur ad intellectum agentem et possibilem.

---

[310] Ya entre los antiguos hubo una corriente de opinión que admitía con mayor o menor grado de certeza la pluralidad del tacto, es decir, que bajo el nombre genérico del tacto se incluían varios sentidos. La psicología moderna da por supuesta la existencia de la pluralidad de los sentidos táctiles, aunque al precisar su número no están de acuerdo los autores.

[311] Hoy se denomina la temperatura.

Cuestión 14

¿Es inmortal el alma humana?[312]

Argumentos por los que parece que el alma humana es corruptible.

1. En efecto, se dice en el Eclesiastés: *Una es la muerte del hombre y de los jumentos, son ambos de igual condición* (Ecl 3,19). Pero cuando los jumentos mueren, muere su alma. Luego cuando el hombre muere, su alma se corrompe.

2. Lo corruptible y lo incorruptible difieren según el género, como se dice en X *Metaphysicae*[313]. Ahora bien, el alma humana y el alma de los jumentos no difiere según el género, porque tampoco el hombre difiere de los jumentos en el género. Luego el alma del hombre y el alma de los jumentos no difieren según lo corruptible e incorruptible. Pero el alma de los jumentos es corruptible. Luego el alma humana no es incorruptible.

3. Dice el Damasceno[314] que el ángel recibe la inmortalidad por gracia, no por naturaleza. Pero el ángel no es inferior al alma. Luego el alma no es naturalmente inmortal.

4. El Filósofo prueba en VIII *Physicorum*[315] que el primer motor es de una virtud infinita, porque mueve en un tiempo infinito. Por tanto, si el alma tiene la virtud de durar por un tiempo infinito, se sigue que su virtud es infinita. Pero una virtud infinita no se halla en una esencia finita. Luego se seguirá que la esencia del alma es infinita si es incorruptible. Pero esto es imposible, porque la esencia divina sola es infinita. Luego el alma humana no es incorruptible.

Quaestio quarta decima

Quartodecimo quaeritur de immortalitate animae humane. Et videtur quod sit corruptibilis. Dicitur enim, Ecclesiastes III: «Unus est interitus hominis et iumentorum, et aequa utriusque conditio». Sed iumenta cum intereunt, interit eorum anima. Ergo cum homo interit, anima eius corrumpitur.

2. Praeterea. Corruptibile et incorruptibile differunt secundum genus, ut dicitur in X Methaphysicae. Sed anima humana et anima iumentorum non differunt secundum genus, quia nec homo a iumentis genere differt. Ergo anima hominis et anima iumentorum non differunt secundum corruptibile et incorruptibile. Sed anima iumentorum est corruptibilis. Ergo anima humana non est incorruptibilis.

3. Praeterea. Damascenus dicit quod angelus est gratia, non natura, immortalitatem suscipiens. Sed angelus non est inferior anima. Ergo anima non est naturaliter immortalis.

4. Praeterea. Philosophus probat in VIII Physicorum quod primum movens est infinitae virtutis, quia movet tempore infinito. Si igitur anima habet virtutem durandi tempore infinito, sequitur quod virtus eius sit infinita. Sed virtus infinita non *est* in essentia finita. Ergo saequetur quod essentia animae sit infinita si sit incorruptibilis. Hoc autem est impossibile, quia sola essentia divina est infinita. Ergo anima humana non est incorruptibilis.

---

[312] Lugares paralelos: *In Sent.* II d.19 q.1 a.1 obi.1; *Quodl.* X q.4 a.2; *Cont. Gent.* II c.55; 79-81; *Comp. theol.* I c.84; *Summa* 1 q.75 a.6.

[313] Aristóteles, *Metaph* X 10 (1058b26-29); cf. Santo Tomás, *In Metaph.* X c.10 lect.XII n.2137.

[314] Juan Damasceno, *De fide orthodoxa* II 3 (MG 94,868).

[315] Aristóteles, *Phys.* VIII 10 (267b24-26).

5. Pero podría decirse que el alma humana es incorruptible no por su esencia propia, sino por virtud divina. —En contra está que aquello que no corresponde a alguno por la esencia propia, no le es esencial. Pero lo corruptible e incorruptible se predica esencialmente de todos los que se dicen, como afirma el Filósofo en X *Metaphysicae*[316]. Luego si el alma es incorruptible, es preciso que sea incorruptible por su esencia.

6. Todo lo que existe, o es corruptible o incorruptible. Por tanto, si el alma humana no es incorruptible según su naturaleza, se sigue que es corruptible según su naturaleza.

7. Todo lo incorruptible tiene la virtud de existir siempre. Por tanto, si el alma humana es incorruptible tiene la virtud de existir siempre. Luego no tiene su ser después del no ser[317]; lo cual es contra la fe.

8. Dice Agustín[318] que como Dios es la vida del alma, así el alma es la vida del cuerpo. Pero la muerte es la privación de la vida. Luego por la muerte el alma es privada de la vida y se la hace desaparecer.

9. La forma no tiene ser sino en aquel en el que está. Pero el alma es la forma del cuerpo. Luego no puede existir sino en el cuerpo; luego perece, destruido el cuerpo.

10. Pero podría decirse que esto es verdad respecto del alma en cuanto forma, no en cuanto a su esencia. —En contra está que el alma no es forma del cuerpo accidentalmente; de otra manera, constituyendo el alma al hombre en cuanto es forma del cuerpo, se seguiría que el hombre es un ser accidental. Ahora bien, lo que corresponde a alguno no accidentalmente, le conviene según su esencia. Luego si en cuanto forma es corruptible, también será corruptible en cuanto a su esencia.

5. Sed dicebatur quod anima humana est incorruptibilis non per essentiam propriam, sed per virtutem divinam. —Sed contra. Illud quod non competit alicui per essentiam propriam, non est ei essentiale. Sed corruptibile et incorruptibile essentialiter praedicantur de quibuscumque dicuntur, ut dicit Philosophus in X Methaphysicae. Ergo si anima est incorruptibilis, oportet quod sit incorruptibilis per essentiam suam.

6. Praeterea. Omne quod est, aut est corruptibile aut incorruptibile. Si igitur anima humana secundum suam naturam non est incorruptibilis, sequitur quod secundum suam naturam sit corruptibilis.

7. Praeterea. Omne incorruptibile habet virtutem quod sit semper. Si igitur anima humana est incorruptibilis, sequitur quod habet virtutem quod sit semper. Ergo non habet esse post non esse; quod est contra fidem.

8. Praeterea. Augustinus dicit quod sicut Deus est vita animae, ita anima est vita corporis. Sed mors est privatio vitae. Ergo per mortem anima privatur et tollitur.

9. Praeterea. Forma non habet esse nisi in eo in quo est. Sed anima est forma corporis. Ergo non potest esse nisi in corpore; ergo perit perempto corpore.

10. Sed dicebatur quod hoc est verum de anima secundum quod est forma, non secundum suam essentiam. —Sed contra. Anima non est forma corporis per accidens; alioquin, cum anima constituat hominem secundum quod est forma corporis, sequeretur quod homo esset ens per accidens. Quicquid autem competit alicui non per accidens, convenit ei secundum suam essentiam. Ergo est forma secundum suam essentiam. Si ergo secundum quod est forma est corruptibilis, et secundum suam essentiam erit corruptibilis.

---

[316] ARISTÓTELES, *Metaph.* X 10 (1058b26-1059a10).

[317] Esto significaría que el alma no ha comenzado a existir, sino que siempre ha existido, cosa de todo punto inadmisible por ir en contra de la fe.

[318] AGUSTÍN, *De civitate Dei* XIX, 26 (CCSL 48 p.696 n.1-3; ML 41,656).

11. Todos los que se juntan para ser uno, se relacionan de tal manera que, destruido uno, se destruye el otro. Pero el alma y el cuerpo se juntan para ser uno, esto es, para el ser del hombre. Luego, destruido el cuerpo, se destruye el alma.

12. El alma sensitiva y el alma racional son una cosa en el hombre según la sustancia. Pero el alma sensitiva es corruptible. Luego también la racional.

13. La forma debe ser proporcionada a la materia. Pero el alma humana está en el cuerpo como la forma en la materia. Por tanto, siendo corruptible el cuerpo, también el alma será corruptible.

14. Si el alma puede separarse del cuerpo, es preciso que haya alguna operación suya sin el cuerpo, porque ninguna sustancia está ociosa. Pero no puede haber ninguna operación del alma sin el cuerpo, ni aun siquiera el entender, que parece tener más motivo, porque no hay entender sin fantasma, como dice el Filósofo[319]; mas el fantasma no se da sin el cuerpo. Luego el alma no puede separarse del cuerpo, sino que se destruye, destruido el cuerpo.

15. Si el alma humana es incorruptible, esto no sucederá sino porque es inteligente. Pero parece que a ella no le conviene el entender, porque aquello que es lo supremo de una naturaleza inferior imita de alguna manera la acción de la naturaleza superior, pero no llega a ella, como la mona imita de algún modo la operación del hombre pero no llega a ella; e igualmente parece que siendo el hombre lo supremo en el orden de las cosas materiales, imita de algún modo la acción de las sustancias intelectuales separadas, que es el entender, pero no llega a ella. Por tanto, parece que no hay ninguna necesidad de admitir que el alma del hombre e inmortal.

11. Praeterea. Quaecumque conveniunt ad unum esse ita se habent quod, corrupto uno, corrumpitur aliud. Sed anima et corpus conveniunt ad unum esse, scilicet ad esse hominis. Ergo, corrupto corpore, corrumpitur anima.

12. Praeterea. Anima sensibilis et anima rationalis sunt unum secundum substantiam in homine. Sed anima sensibilis est corruptibilis. Ergo et rationalis.

13. Praeterea. Forma debet esse materiae proportionata. Sed anima humana est in corpore ut forma in materia. Cum igitur corpus sit corruptibile, et anima erit corruptibilis.

14. Praeterea. Si anima potest a corpore separari, oportet quod sit aliqua operatio eius sine corpore, eo quod nulla substantia est otiosa. Sed nulla operatio potest esse animae sine corpore, etiam neque intelligere, de quo magis videtur, quia non est intelligere sine phantasmate, ut Philosophus dicit; phantasma autem non est sine corpore. Ergo anima non potest separari a corpore, sed corrumpitur corrupto corpore.

15. Praeterea. Si anima humana sit incorruptibilis, hoc non erit nisi quia est intelligens. Sed videtur quod intelligere non sibi conveniat, quia id quod est supremum inferioris naturae imitatur aliqualiter actionem naturae superioris, sed ad eam non pervenit: sicut simia imitatur aliqualiter operationem hominis, non tamen ad eam pertingit; et similiter videtur quod cum homo sit supremum in ordine materialium rerum, imitetur aliqualiter actionem substantiarum separatarum intellectualium, quae est intelligere, sed ad eam non perveniat. Nulla igitur necessitas videtur ponendi animam hominis esse immortalem.

---

[319] ARISTÓTELES, *De anima* III (431a16-17).

16. A la operación propia de una especie llegan o todos o muchos de los que hay en esa especie. Pero poquísimos hombres llegan a ser inteligentes. Luego el entender no es la operación propia del alma humana, y así no es preciso que el alma humana sea incorruptible por el hecho de ser intelectual.

17. Dice el Filósofo en I *Physicorum*[320] que todo lo finito se acaba, quitándole siempre algo. Pero el bien natural del alma es un bien finito. Y como cualquier pecado disminuye el bien natural del alma humana, parece que, al fin, se hace que desaparezca totalmente; y así el alma humana alguna vez se corrompe.

18. Al debilitarse el cuerpo, el alma se debilita, como aparece claro en sus operaciones. Luego al corromperse el cuerpo, el alma se corrompe.

19. Todo lo que es de la nada, puede volver a la nada. Pero el alma humana es creada de la nada. Luego puede volver a la nada; y así se sigue que el alma es corruptible.

20. Permaneciendo la causa, permanece el efecto. Por tanto, si el alma permanece siempre, parece que el cuerpo vivirá siempre.

21. Todo lo que es subsistente por sí, es algo concreto situado en un género o especie. Pero el alma humana, según parece, no es algo concreto, ni se halla colocada en una especie o género como individuo o especie, puesto que es forma. En efecto, hallarse en un género y especie conviene al compuesto, no a la materia ni a la forma, a no ser por reducción. Luego el alma humana no subsiste por sí, y, por consiguiente, destruido el cuerpo, no puede permanecer.

EN CONTRA está lo que se dice en Sabiduría II: *Dios hizo al hombre inmortal y lo hizo a su imagen y semejanza* (Sab 2,23). Por lo cual puede

16. Praeterea. Ad operationem propriam speciei pertingunt vel omnia vel plurima eorum quae sunt in specie. Sed paucissimi homines perveniunt ad hoc quod sint intelligentes. Ergo intelligere non est propria operatio animae humanae; et ita non oportet animam humanam esse incorruptibilem eo quod sit intellectualis.

17. Praeterea. Philosophus dicit in I Physicorum quod omne finitum consumitur, semper ablato quodam. Sed bonum naturale animae est bonum finitum. Cum igitur per quodlibet peccatum minuatur bonum naturale animae humane, videtur quod tandem totaliter tollitur; et sic anima humana quandoque corrumpitur.

18. Praeterea. Ad debilitatem corporis anima debilitatur, ut patet in eius operationibus. Ergo et ad corruptionem corporis anima corrumpitur.

19. Praeterea. Omne quod est ex nihilo est vertibile in nihil. Sed anima humana ex nihilo creata est. Ergo vertibilis est in nihil; et sic sequitur quod anima sit corruptibilis.

20. Praeterea. Manente causa manet effectus. Sed anima est causa vitae corporis. Si igitur anima semper manet, videtur quod corpus semper vivat; quod patet esse falsum.

21. Praeterea. Omne quod est per se subsistens est hoc aliquid in genere vel specie collocatum. Sed anima humana, ut videtur, non est hoc aliquid, nec collocatur in specie vel genere tamquam individuum vel species, cum sit forma: esse enim in genere vel specie convenit composito, non materiae neque formae, nisi per reductionem. Ergo anima humana non est per se subsistens; et ita, corrupto corpore, remanere non potest.

SED CONTRA est quod dicitur Sapientiae II: «Deus fecit hominem inexterminabilem et ad imaginem suae similitudinis fecit illum». Ex quo potest accipi quod homo

[320] ARISTÓTELES, *Phys.* I 4 (187b25-26); cf. SANTO TOMÁS, *In Phys.* c.4 lect.IX n.68-69.

aceptarse que el hombre es inmortal, esto es, incorruptible, en cuanto está hecho a imagen de Dios. Es así que está hecho a imagen de Dios según el alma, como dice Agustín en el libro *De Trinitate*[321]. Luego el alma humana es incorruptible.

2. Todo lo que se corrompe tiene contrarios o está compuesto de contrarios. Pero el alma humana se halla absolutamente sin contrariedad, porque aun aquellas cosas que en sí son contrarias, en el alma no son contrarias, pues las razones de los contrarios en el alma no se hallan de modo contrario. Luego el alma humana es incorruptible.

3. Los cuerpos celestes se dicen ser incorruptibles, porque no tienen una materia como la de las cosas generables y corruptibles. Pero el alma humana es completamente inmaterial, lo cual es evidente por el hecho de recibir inmaterialmente las especies de las cosas. Luego el alma humana es incorruptible.

4. Dice el Filósofo[322] que el entendimiento está separado como lo perpetuo de lo corruptible. Es así que el entendimiento es parte del alma, como afirma el mismo. Luego el alma humana es incorruptible.

SOLUCIÓN. Hay que decir que es absolutamente necesario que el alma humana sea incorruptible. Para evidenciar esto, hay que considerar que aquello que sigue esencialmente a algo no puede ser separado de ello, como del hombre no se separa el que sea animal, ni del número que sea par o impar. Ahora bien, es evidente que el ser por sí sigue a la forma pues cada uno tiene el ser según la forma propia. Por tanto, el ser no puede separarse de la forma de ningún modo. Se corrompen, pues, los compuestos de materia y forma porque pierden la forma a la que sigue el

est inexterminabilis, idest incorruptibilis, secundum quod est ad imaginem Dei. Est autem ad imaginem Dei secundum animam, ut Augustinus dicit in libro De Trinitate. Ergo anima humana est incorruptibilis.

2. Praeterea. Omne quod corrumpitur habet contraria vel est ex contrariis compositum. Sed anima humana est omnino absque contrarietate, quia illa etiam quae in se sunt contraria, in anima non sunt contraria: rationes enim contrariorum in anima non sunt contrariae. Ergo anima humana est incorruptibilis.

3. Praeterea. Corpora caelestia dicuntur esse incorruptibilia quia non habent materiam qualem generabilia et corruptibilia. Sed anima humana est omnino immaterialis; quod patet ex hoc quod rerum species immaterialiter recipit. Ergo anima humana est incorruptibilis.

4. Praeterea. Philosophus dicit quod intellectus separatur sicut perpetuum a corruptibili. Intellectus autem est pars animae, ut ipse dicit. Ergo anima humana est incorruptibilis.

RESPONSIO. Dicendum quod necesse est omnino animam humanam incorruptibilem esse. Ad cuius evidentiam considerandum est quod id quod per se consequitur ad aliquid non potest removeri ab eo: sicut ab homine non removetur quod sit animal, neque a numero quod sit par vel impar. Manifestum est autem quod esse per se consequitur formam: unumquodque enim habet esse secundum propriam formam. Unde esse a forma nullo modo separari potest. Corrumpuntur igitur composita ex materia et forma per hoc quod amittunt formam ad quam consequitur esse; ipsa

---

[321] AGUSTÍN, *De Trinitate*, X, XII, 19 (CCSL 50 p.332. 1-12; ML 42,984).

[322] ARISTÓTELES, *De anima* II 2 (413b26-27); cf. SANTO TOMÁS, *In De anima* II c.2 lect.IV n.268.

ser, mas la forma misma no puede corromperse esencialmente. Pero al destruirse el compuesto se corrompe accidentalmente, en cuanto falta el ser del compuesto que existe por la forma, si la forma es tal que no es serhabiente[323], sino que es solamente aquello por lo que existe el compuesto. Por tanto, si hay alguna forma que sea serhabiente, es necesario que aquella forma sea incorruptible, pues el ser no se separa de lo serhabiente, sino porque se separa la forma de él[324]. Por lo cual si lo serhabiente es la forma misma, es imposible que el ser se separe de él[325].

Pero es evidente que el principio por el que el hombre entiende es la forma que tiene el ser, y no solamente es aquello como por lo que algo es. Porque entender, como prueba el Filósofo en III *De anima*[326], no es un acto completado por un órgano corporal. Pues no podría encontrarse algún órgano corporal que fuese receptor de todas las naturalezas sensibles, principalmente porque el recipiente debe estar despojado de la naturaleza de lo recibido, como la pupila carece de color. Mas todo órgano corporal tiene alguna naturaleza sensible. En cambio, el entendimiento por el que entendemos, es cognoscitivo de todas las naturalezas sensibles. Por tanto, es imposible que su operación, que es entender, se ejerza por algún órgano corporal. De donde aparece que el entendimiento tiene una operación esencial, en la cual no comunica el cuerpo. Ahora bien, cada

autem forma per se corrumpi non potest; sed per accidens, corrupto composito, corrumpitur in quantum deficit esse compositi quod est per formam, si forma sit talis quae non sit habens esse, sed sit solum quo compositum est. Si igitur sit aliqua forma quae sit habens esse, necesse est illam formam incorruptibilem esse: non enim separatur esse ab aliquo habente esse nisi per hoc quod separatur forma ab eo. Unde si d quod habet esse sit ipsa forma, impossibile est quod esse separetur ab eo.

Manifestum est autem quod principium quo homo intelligit est forma habens esse, et non solum ens sicut quo aliquid est. Intelligere enim, ut Philosophus probat in III De anima, non est actus expletus per organum corporale. Non enim posset inveniri aliquod organum corporale quod esset receptivum omnium naturarum sensibilium; praesertim quia recipiens debet esse denudatum a natura recepti, sicut pupilla caret colore. Omne autem organum corporale habet aliquam naturam sensibilem. Intellectus vero, quo intelligimus, est cognoscitvvus omnium sensibilium naturarum. Unde impossibile est quod eius operatio, quae est intelligere, exerceatur per aliquod organum corporale. Unde apparet quod intellectus habet operationem per se, in qua non communicat corpus. Unumquodque autem operatur secundum quod est. Quae enim per se habent esse, per se operantur; quae vero per se non habent

---

[323] A propósito de esta palabra merece la pena transcribir aquí lo que dice E. Téllez: «El término "serhabiente" fue utilizado por el profesor D. Juan Cruz. Así lo justificaba en su traducción del opúsculo atribuido a Santo Tomás, titulado: *Los cuatro opuestos*: "*Habiente,* como participio activo de haber, se encuentra con alguna frecuencia en los clásicos castellanos; por ejemplo, en el *Vocabulario de Moratín* se lee: 'Viéndose él así, sin oficio ni beneficio, ni pariente ni *habiente,* ha cogido y se ha hecho poeta'. Y lo que más nos interesa: dentro del lenguaje forense, *habiente* se usa en composición; respecto del nombre que es su complemento aparece unas veces propuesto —*derechohabiente*— y otras antepuesto —*habiente derecho*—; cuando se propone es utilizado en una sola palabra: *derechohabiente.* El filósofo puede seguir al jurista y castellanizar esa difícil e importante expresión de la metafísica tomista: *habens esse* = *serhabiente.* Me parece que al traducir *habens esse* simplemente por *lo que tiene ser,* se difumina la connotación activa de tal tenencia"» (Tomado de *Cuestiones disputadas sobre el alma,* p.175, n.12).

[324] Es decir, del ser.

[325] Esto es, de lo que tiene el ser, es decir, de la forma, pues la forma no puede separarse de sí misma.

[326] ARISTÓTELES, *De anima* III 4 (429b5); cf. SANTO TOMÁS, III c.4 lect.VIII n.684.

uno obra según lo que es. Las cosas que tienen ser por sí, obran por sí, mientras que las que no tienen ser por sí, no tienen operación por sí, pues el calor no calienta, sino lo caliente. Así pues, es evidente que el principio intelectivo no es algo compuesto de materia y forma, porque las especies se reciben en él absolutamente de modo inmaterial. Esto se declara por el hecho de que el entendimiento es de los universales, que se consideran en la abstracción de la materia y de las condiciones materiales. Se concluye, pues, que el principio intelectivo por el que el hombre entiende es la forma serhabiente. Por tanto, es necesario que sea incorruptible. Y esto es lo que dice también el Filósofo, que el entendimiento es algo divino[327] y perpetuo[328]. Pero se ha demostrado en las cuestiones precedentes[329] que el principio intelectivo por el que entiende el hombre no es una sustancia separada, sino que es algo formalmente inherente al hombre, que es el alma o parte del alma. Por tanto, de lo dicho se concluye que el alma humana es incorruptible.

Todos los que supusieron que el alma humana se corrompía, asestaron un golpe mortal a algo de lo dicho previamente. En efecto, unos, afirmando que el alma era un cuerpo, admitieron que ella no era forma, sino algo compuesto de materia y forma. En cambio, otros, afirmando que el entendimiento no se distinguía del sentido, supusieron, en consecuencia, que no tiene operación sino por un órgano corporal; y así no tiene un ser elevado sobre el cuerpo, por lo cual no es una forma serhabiente. Otros supusieron que el entendimiento por el que el hombre entiende era una sustancia separada. Todo lo cual se demostró más arriba que es falso. Por tanto, se concluye que el alma humana es incorruptible.

esse, non habent per se operationem: non enim calor calefacit, sed calidum. Sic igitur patet quod principium intellectivum quo homo intelligit habet esse elevatum supra corpus, non dependens a corpore. Manifestum est etiam quod huiusmodi intellectivum principium non est aliquid ex materia et forma compositum, quia species omnino recipiuntur in ipso immaterialiter. Quod declaratur ex hoc quod intellectus est universalium, quae considerantur in abstractione a materia et a materialibus conditionibus. Relinquitur ergo quod principium intellectivum quo homo intelligit sit forma habens esse. Unde necesse est quod sit incorruptibilis. Et hoc est quod etiam Philosophus dicit, quod intellectus est quoddam divinum et perpetuum. Ostensum est autem in praecedentibus questionibus quod principium intellectivum quo homo intelligit non est aliqua substantia separata, sed est aliquid formaliter inhaerens homini, quod est anima vel pars animae. Unde relinquitur ex praedictis quod anima humana sit incorruptibilis.

Omnes enim qui posuerunt animam humanam corrumpi interemerunt aliquid praemissorum. Quidam enim, ponentes animam esse corpus, posuerunt eam non esse formam, sed aliquid ex materia et forma compositum. Alii vero, ponentes intellectum non differre a sensu, posuerunt per consequens quod non habet operationem nisi per organum corporale; et sic non habet esse elevatum supra corpus; unde non est forma habens esse. Alii vero posuerunt intellectum quo homo intelligit esse substantiam separatam. Quae omnia in superioribus ostensa sunt esse falsa. Unde relinquitur animam humanam esse incorruptibilem.

---

[327] ARISTÓTELES, *De generatione animalium* II (736b27-28).

[328] ARISTÓTELES, *De anima* III 5 (430a23); cf. SANTO TOMÁS, *In De anima* III c.5 lect.X n.743.

[329] Cf. *supra* Cuestiones 2 y 3 (sobre el entendimiento posible) y Cuestión 5 (sobre el entendimiento agente).

Una señal de esto puede tomarse de dos cosas. En primer lugar, por parte del entendimiento, porque las cosas que son corruptibles en sí mismas, en cuanto se perciben por el entendimiento son incorruptibles, pues el entendimiento es aprehensivo de las cosas en universal, y en cuanto a este modo no les sobreviene la corrupción. En segundo lugar, por el apetito natural[330], el cual no puede frustrarse en ninguna cosa. Ahora bien, vemos que en los hombres hay un deseo de perpetuidad; y esto razonablemente, porque siendo el mismo ser deseable en sí, es necesario que el inteligente que lo aprehende absolutamente, y no aquí y ahora, desee naturalmente el ser en absoluto y según todo el tiempo. Por tanto, parece que este deseo no es vano, sino que el hombre, en cuanto al alma intelectiva, es incorruptible.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. Al primero, pues, hay que decir que Salomón en el libro del Eclesiastés (Ecl 3,14) habla como un predicador, unas veces por la persona de los sabios, otras por la persona de los necios. O puede decirse que se afirma que una es la muerte del hombre y de los jumentos en cuanto a la corrupción del compuesto, que en uno y otro caso es por la separación del alma del cuerpo, aunque después de la separación el alma humana permanece, pero no el alma de los jumentos.

2. Al segundo hay que decir que si el alma humana y el alma de los jumentos se pusieran en un género, se seguiría que serían de diversos géneros según la consideración natural del género[331]. Pues en este sentido lo corruptible y lo incorruptible difieren necesariamente en el género, aunque

Signum autem huius ex duobus accipi potest. Primo quidem ex parte intellectus, quia ea quae sunt in se ipsis corruptibilia, secundum quod intellectu percipiuntur incorruptibilia sunt: est enim intellectus apprehensivus rerum in universali, secundum quem modum non accidit eis corruptio. Secundo ex naturali appetitu, qui in nulla re frustrari potest. Videmus autem in hominibus appetitum esse perpetuitatis; et hoc rationabiliter, quia cum ipsum esse secundum se sit appetibile, oportet quod ab intelligente qui apprehendit esse simpliciter, et non hic et nunc, appetatur naturaliter esse simpliciter et secundum omne tempus. Unde videtur quod iste appetitus non sit inanis, sed quod homo secundum animam intellectivam sit incorruptibilis.

1. Ad primum ergo dicendum quod Salomon, in libro Ecclesiastes, loquitur quasi concionator, nunc ex persona sapientum, nunc ex persona stultorum; verbum autem inductum loquitur ex persona stultorum. Vel potest dici quod unus dicitur esse interitus hominis et iumentorum quantum ad corruptionem compositi, quae utrobique est per separationem animae a corpore; licet post separationem anima humana remaneat, non autem anima iumentorum.

2. Ad secundum dicendum quod si anima humana et anima iumentorum per se collocarentur in genere, sequeretur quod diversorum generum essent secundum naturalem generis considerationem. Sic enim corruptibile et incorruptibile necessario

---

[330] Esta prueba de la inmortalidad basada en la afectividad, y que Santo Tomás a veces llama *signo*, posee verdadero valor metafísico. Se halla enraizada en la afirmación de que a toda forma sigue una inclinación. Y como el entendimiento humano aprehende el ser absoluta e intemporalmente, se sigue en la voluntad humana un deseo de existir siempre sin limitación espacio-temporal. Todo sujeto intelectual, por tanto, existirá siempre de hecho, porque no puede darse en vano un deseo semejante. En última instancia, Santo Tomás reduce el argumento del deseo de vivir siempre a la bondad y sabiduría de Dios, que no podía abrumar al hombre con el peso de un deseo natural frustrable en sí mismo.

[331] Santo Tomás hace referencia aquí a la oposición entre el género natural y el género lógico, considerado artificial.

podrían convenir en alguna razón común, por lo que también podrían estar en un solo género según un punto de vista lógico. Ahora bien, el alma no está en un género como especie, sino como parte de una especie. Y uno y otro compuesto es corruptible, tanto aquel del cual es una parte el alma humana, como aquel del cual es una parte el alma de los jumentos. Y por este motivo nada impide que ellos sean de un solo género.

3. Al tercero hay que decir que, como dice Agustín[332], la verdadera inmortalidad es verdadera inmutabilidad. Pero tanto el ángel como el alma tienen por la gracia la inmortalidad que es según la elección, esto es, para que no puedan cambiarse del bien al mal.

4. Al cuarto hay que decir que el ser está referido a la forma como siguiendo por sí a la misma, mas no como el efecto a la virtud del alma, por ejemplo, el movimiento a la virtud del que mueve. Luego, aunque el que algo pueda mover en un tiempo infinito demuestre la infinitud de la virtud del que mueve, sin embargo, el que algo pueda existir por tiempo infinito no demuestra la infinitud de la forma por la que uno existe, como tampoco esto de que la dualidad es siempre par demuestra su infinitud. Más bien esto de que algo existe por tiempo infinito demuestra la virtud infinita de aquel que es la causa del ser.

5. Al quinto hay que decir que corruptible e incorruptible son predicados esenciales que siguen a la esencia como un principio formal o material, mas no como un principio activo, sino que el principio activo de la perpetuidad de algunos es extrínseco.

6. Y por esto es evidente la solución al sexto.

7. Al séptimo hay que decir que el alma tiene la virtud de existir siempre, pero no siempre tuvo tal virtud. Y por eso no es preciso que existiera siempre, sino que en el futuro nunca se extinguirá.

genere differunt, licet in aliqua ratione communi possent convenire, ex quo et in uno genere esse possunt secundum logicam considerationem. Nunc autem anima non est in genere sicut species, sed sicut pars speciei. Utrumque autem compositum corruptibile est: tam illud cuius pars est anima humana, quam illud cuius pars est anima iumentorum. Et propter hoc nihil prohibet ea esse unius generis.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut dicit Augustinus, vera immortalitas est vera immutabilitas. Immutabilitatem autem quae est secundum electionem, ne scilicet de bono in malum mutari possint, tam angelus quam anima habent per gratiam.

4. Ad quartum dicendum quod esse comparatur ad formam sicut per se consequens ipsam, non autem sicut effectus ad virtutem agentis, ut puta motus ad virtutem moventis. Licet ergo quod aliquid possit movere tempore infinito demonstret infinitatem virtutis moventis, tamen quod aliquid possit esse tempore infinito non demonstrat infinitatem formae per quam aliquid est: sicut nec hoc quod dualitas semper est par ostendit infinitatem ipsius. Magis autem hoc quod aliquid est tempore infinito demonstrat infinitam virtutem eius quod est causa essendi.

5. Ad quintum dicendum quod corruptibile et incorruptibile sunt essentialia praedicata quae consequuntur essentiam sicut principium formale vel materiale, non autem sicut principium activum sed principium activum perpetuitatis aliquorum est extrinsecus.

6. Et per hoc patet solutio ad sextum.

7. Ad septimum dicendum quod anima habet virtutem ut sit semper, sed illam virtutem non semper habuit. Et ideo non oportet quod semper fuerit, sed quod in futurum nunquam deficiet.

---

[332] AGUSTÍN, *De immortalitate animae* c.1-5 (CSEL 89 p.101-107; ML 32,1021-1024).

8. Al octavo hay que decir que el alma se denomina forma del cuerpo en cuanto es causa de la vida, como la forma es principio del ser, pues para los vivientes vivir es ser, como dice el Filósofo en II *De anima*[333].

9. Al noveno hay que decir que el alma es una forma de tal naturaleza que tiene el ser que no depende de aquel del cual es forma, lo que demuestra su operación, como se ha dicho[334].

10. Al décimo hay que decir que aunque el alma sea forma por su esencia, sin embargo, algo le puede corresponder en cuanto es tal forma, esto es, forma subsistente, que no le corresponde en cuanto es forma, como el entender no le conviene al hombre en cuanto es animal, aunque el hombre sea animal según su esencia.

11. Al undécimo hay que decir que aunque el alma y el cuerpo se junten para el único ser del hombre, sin embargo, el cuerpo tiene aquel ser por el alma, de manera que el alma humana comunica al cuerpo su ser en el que subsiste, como se ha demostrado en las cuestiones precedentes[335]. Y, por eso, una vez desaparecido el cuerpo, todavía permanece el alma.

12. Al duodécimo hay que decir que el alma sensitiva en los brutos es corruptible; pero en el hombre, siendo la misma en la sustancia con el alma racional, es incorruptible.

13. Al decimotercero hay que decir que el cuerpo humano es la materia proporcionada al alma humana en cuanto a sus operaciones, pero la corrupción y otros defectos ocurren por la necesidad de la materia, como se ha demostrado más arriba[336]. O puede decirse que la corrupción adviene al cuerpo por el pecado, no por la determinación primera de la naturaleza.

8. Ad octavum dicendum quod anima dicitur forma corporis in quantum est causa vitae, sicut forma est principium essendi: vivere enim viventibus est esse, ut dicit Philosophus in II De anima.

9. Ad nonum dicendum quod anima est talis forma quae habet esse non dependens ab eo cuius est forma; quod operatio ipsius ostendit, ut dictum est.

10. Ad decimum dicendum quod licet anima per suam essentiam sit forma, tamen aliquid potest ei competere in quantum est talis forma, scilicet forma subsistens, quod non competit ei in quantum est forma: sicut intelligere non convenit homini in quantum est animal, licet homo sit animal secundum suam essentiam.

11. Ad undecimum dicendum quod licet anima et corpus conveniant ad unum esse hominis, tamen illud esse est corpori ab anima; ita quod anima humana esse suum, in quo subsistit, corpori communicat, ut in praemissis questionibus ostensum est. Et ideo, remoto corpore, adhuc remanet anima.

12. Ad duodecimum dicendum quod anima sensibilis in brutis corruptibilis est; sed in homine, cum sit eadem in substantia cum anima rationali, incorruptibilis est.

13. Ad tertium decimum dicendum quod corpus humanum est materia animae humanae proportionata quantum ad operationes eius; sed corruptio et alii defectus incidunt ex necessitate materiae, ut supra ostensum est. Vel potest dici quod corruptio advenit corpori ex peccato, non ex prima institutione naturae.

---

[333] ARISTÓTELES, *De anima* II 4 (415b13); cf. SANTO TOMÁS, *In De anima* II c.4 lect.VII n.319.

[334] Cf. *supra* Cuestiones 8 y 9.

[335] Cf. *supra* Cuestión 1 ad 1.

[336] Cf. *supra* Cuestión 8.

14. Al decimocuarto hay que decir que lo que expresa el Filósofo[337] de que no hay entender sin fantasma, se entiende en cuanto al estado de la vida presente, en el cual el hombre entiende por el alma. Pero será otro el modo de entender de la misma alma separada.

15. Al decimoquinto hay que decir que aunque el alma humana no llegue a aquel modo de entender por el que entienden las sustancias superiores, no obstante, llega a entender de algún modo, lo cual basta para demostrar su incorrupción.

16. Al decimosexto hay que decir que aunque pocos lleguen a entender perfectamente, sin embargo, todos llegan a entender en alguna medida. Pues es evidente que los primeros principios de la demostración son conceptos comunes de todos, que los percibe el entendimiento.

17. Al decimoséptimo hay que decir que el pecado quita totalmente la gracia, pero no elimina nada de la esencia de la cosa. Quita, sin embargo, algo de la inclinación o de la aptitud para la gracia, y en cuanto todo pecado introduce más de la disposición contraria, se dice que todo pecado quita algo del bien de la naturaleza, que es la aptitud para la gracia. Con todo, nunca se quita todo el bien de la naturaleza, porque siempre queda la potencia bajo disposiciones contrarias, aunque cada vez más alejada del acto.

18. Al decimoctavo hay que decir que el alma no se debilita al debilitarse el cuerpo, ni tampoco la sensitiva, como es evidente por lo que dice el Filósofo en I *De anima*[338], que si un anciano recibe el ojo de un joven, verá ciertamente como el joven. Por lo cual, es evidente que la debilidad de la acción no ocurre por causa de la debilidad del alma, sino del órgano.

14. Ad quartum decimum dicendum quod hoc quod dicit Philosophus, quod non est intelligere sine phantasmate, intelligitur quantum ad statum praesentis vitae, in quo homo intelligit per animam. Alius autem erit modus intelligendi ipsius animae separatae.

15. Ad quintum decimum dicendum quod licet anima humana non pertingat ad illum modum intelligendi quo substantiae superiores intelligunt, pervenit tamen ad intelligendum aliquo modo, quod tamen sufficit ad incorruptionem eius ostendendam.

16. Ad sextum decimum dicendum quod licet pauci perveniant ad perfecte intelligendum, tamen ad aliqualiter intelligendum omnes perveniunt. Manifestum est enim quod prima demonstrationis principia sunt communes omnium conceptiones, et intellectu percipiuntur.

17. Ad septimum decimum dicendum quod peccatum gratiam totaliter tollit; nihil autem removet de rei essentia. Removet tamen aliquid de inclinatione sive de habilitate ad gratiam; et in quantum quodlibet peccatum plus de contraria dispositione inducit, dicitur quodlibet peccatum aliquid de bono naturae adimere, quod est habilitas ad gratiam. Nunquam tamen totum bonum naturae tollitur, quia semper remanet potentia sub contrariis dispositionibus, licet magis ac magis elongata ab actu.

18. Ad octavum decimum dicendum quod anima non debilitatur debilitato corpore, nec etiam sensitiva, ut patet per id quod Philosophus dicit, in I De anima, quod si senex accipiat oculum iuvenis, videbit utique sicut iuvenis. Ex quo manifestum est quod debilitas actionis non accidit propter debilitatem animae, sed organi.

---

[337] ARISTÓTELES, *De anima* III 7 (431a16-17); cf. SANTO TOMÁS, *In De anima* III c.7 lect.XII n.770, 772.

[338] Ibid., I 4 (408b21-22); cf. SANTO TOMÁS, ibid., I c.4 lect.X n.164.

19. Al decimonoveno hay que decir que aquello que es de la nada puede volver a la nada, a no ser que se conserve por la mano del que gobierna. Pero por esto no se dice algo corruptible, sino porque tiene en sí algún principio de corrupción, pues corruptible e incorruptible son predicados esenciales.

20. Al vigésimo hay que decir que aunque el alma, que es la causa de la vida, es incorruptible, sin embargo, el cuerpo, que recibe la vida del alma, está sujeto a la transmutación, y por esto se aparta de la disposición según la cual es apto para recibir la vida. Y así acaece la corrupción del hombre.

21. Al vigésimo primero hay que decir que aunque el alma pueda existir por sí misma, sin embargo, por sí misma no tiene especie, ya que es una parte de la especie.

Cuestión 15

¿Puede entender el alma separada del cuerpo? [339]

Argumentos por los que parece que el alma separada del cuerpo no puede entender.

a) En efecto, ninguna operación del compuesto permanece en el alma separada. Pero el entender es una operación del compuesto, pues afirma el Filósofo en I *De anima* [340] que decir que el alma entiende, es semejante a como si alguien dice que ella teje o edifica. Luego el entender no permanece en el alma separada del cuerpo.

19. Ad nonum decimum dicendum quod id quod est ex nihilo vertibile est in nihil, nisi manu gubernantis conservetur. Sed ex hoc non dicitur aliquid corruptibile, sed ex eo quod habet in se aliquod principium corruptionis: corruptibile enim et incorruptibile sunt praedicata essentialia.

20. Ad vicesimum dicendum quod licet anima, quae est causa vitae, sit incorruptibilis, tamen corpus, quod recipit vitam ab anima, est subiectum transmutationi; et per hoc recedit a dispositione secundum quam est aptum ad recipiendum vitam. Et sic incidit corruptio hominis.

21. Ad vicesimum primum dicendum quod licet anima per se possit esse, non tamen per se habet speciem, cum sit pars speciei.

Quaestio quinta decima

Quintodecimo quaeritur utrum anima separata a corpore possit intelligere. Et videtur quod non.

a) Nulla enim operatio coniuncti manet in anima separata. Sed intelligere est operatio coniuncti: dicit enim Philosophus in I De anima quod dicere animam intelligere, simile est ac si dicat eam quis texere vel aedificare. Ergo intelligere non manet in anima a corpore separata.

---

[339] Lugares paralelos: *In Sent.* III d.31 q.2 a.4; IV d.50 q.1 a.1; *De Verit.* q.19 a.1; *Cont. Gent.* II c.80-81; *Summa* 1 q.89 a.1; 1-2 q.67 a.2; *Quodl.* III q.9 a.1.

[340] Aristóteles, *De anima* I 4 (408b11-13); cf. Santo Tomás, *In De anima* I c.4, lect.X n.152. Esta objeción, como también las que después aparecen como *b)* y *c)*, están tomadas del texto de Aristóteles, pero sólo fueron recogidas en algunos códices.

1. Dice el Filósofo en III *De anima*[341] que de ninguna manera se da el entender sin fantasma. Pero los fantasmas, estando en los órganos del sentir, no pueden estar en el alma separada. Luego el alma separada no entiende.

b) Pero podría decirse que el Filósofo habla del alma en cuanto está unida al cuerpo, no del alma separada. —En contra está que el alma separada no puede entender sino por la potencia intelectiva.

c) Como dice el Filósofo en I *De anima*[342], el entender o es por la fantasía o no es sin la fantasía. Es así que la fantasía no se da sin el cuerpo. Luego tampoco el entender. Por tanto, el alma separada no entiende.

2. El Filósofo dice en III *De anima*[343] que así se relaciona el entendimiento con los fantasmas, como la vista con los colores. Pero la vista no puede ver sin los colores. Luego tampoco el entendimiento entiende sin los fantasmas; luego tampoco sin el cuerpo.

3. El Filósofo dice en I *De anima*[344] que el entender se corrompe, corrompiéndose algo interiormente, esto es, o el corazón o el calor natural; lo cual se corrompe, separándose el alma del cuerpo. Por tanto, el alma no puede entender separada del cuerpo.

4. Pero podría decirse que el alma separada entiende ciertamente, pero no del modo que entiende ahora, abstrayendo de los fantasmas. —En contra está que la forma se une a la materia no por la materia sino por la forma, pues la forma es el fin y la perfección de la materia. Y se une la forma a la materia por el complemento de su operación. Por eso la forma requiere tal materia, por la que la operación pueda completarse, como la forma de la sierra requiere una materia de hierro para ejecutar la operación de cor

1. Praeterea. Philosophus dicit in III De anima quod nequaquam est intelliget sine phantasmate. Sed phantasmata, cum sint in organis sentiendi, non possunt esse in anima separata. Ergo anima separata non intelligit.

b) Sed dicebat quod Philosophus loquitur de anima secundum quod est unita corpori, non de anima separata. —Sed contra. Anima separata non potest intelligere nisi per potentiam intellec-tivam.

c) Praeterea. Sicut dicit Philosophus in I De anima, intelligere vel est phantasia, vel non est sine phantasia. Phantasia autem non est sine corpore; ergo nec intelligere. Anima igitur separata non intelligit.

2. Praeterea. Philosophus dicit in III De anima quod ita se habet intellectus ad phantasmata, sicut visus ad colores. Sed visus non potest videre sine coloribus. Ergo nec intellectus intelligit sine phantasmatibus; ergo neque sine corpore.

3. Praeterea. Philosophus dicit in I De anima quod intelligere corrumpitur, interius quodam corrupto, scilicet vel corde vel calore naturali; quod quidem corrumpitur, anima a corpore separata. Igitur anima a corpore separata intelligere non potest.

4. Sed dicebat quod anima a corpore separata intelligit quidem, non autem isto modo quo nunc intelligit a phantasmatibus abstrahendo. —Sed contra. Forma unitur materiae non propter materiam sed propter formam, nam forma est finis et perfectio materiae. Unitur autem forma materiae propter complementum suae operationis; unde talem materiam forma requirit, per quam operatio formae compleri possit: sicut forma serrae requirit materiam ferream ad perficiendum opus secandi. Anima autem est forma corporis. Unitur ergo tali corpori ad complementum suae operationis.

---

[341] Ibid., III 7 (431a16-17); cf. SANTO TOMÁS, ibid., III c.7 lect.X n.152.
[342] Ibid., I 1 (403a8-9); cf. SANTO TOMÁS, *In De anima* I c.1 lect.II n.18-19.
[343] Ibid., III 7 (431a14-15); cf. SANTO TOMÁS, ibid., III c.7 lect.XIII n.791-794.
[344] Ibid., I 4 (408b24-25); cf. SANTO TOMÁS, ibid., I c.4 lect.X n.163-167.

tar. Es así que el alma es la forma del cuerpo. Luego se une a tal cuerpo para complemento de su operación. Mas su operación propia es entender. Luego si puede entender sin cuerpo, en vano se uniría al cuerpo.

5. Si el alma separada puede entender, entiende más noblemente separada que unida al cuerpo, pues entienden de modo más noble las cosas que no necesitan de fantasmas para entender, esto es, las sustancias separadas, que nosotros que entendemos por los fantasmas. Es así que el bien del alma está en el entender, pues la perfección de cualquier sustancia es su operación propia. Luego si el alma sin el cuerpo puede entender excluidos los fantasmas, sería perjudicial para ella unirse al cuerpo, y así no le sería natural.

6. Las potencias se diversifican por la relación a los objetos. Pero los objetos del alma intelectiva son los fantasmas, como se dice en III *De anima*[345]. Por tanto, si separada del cuerpo entiende sin los fantasmas, es preciso que tenga otras potencias; lo cual es imposible, puesto que las potencias son naturales al alma y le son inherentes de modo inseparable.

7. Si el alma separada entiende, es preciso que entienda por alguna potencia. Ahora bien, las potencias intelectivas en el alma no son sino dos, esto es, el entendimiento agente y el posible. Pero por ninguno de éstos puede entender el alma separada, según parece, pues la operación de uno y otro entendimiento está relacionada con los fantasmas, ya que el entendimiento agente hace que los fantasmas sean inteligibles en acto, y el entendimiento posible recibe las especies inteligibles abstraídas de los fantasmas. Por tanto, parece que el alma separada no puede entender de ningún modo.

8. A una cosa le corresponde una sola operación propia, y a un perfectible una sola perfección. Por tanto, si la operación propia del alma

Propria autem eius operatio est intelligere. Ergo si potest sine corpore intelligere, frustra corpori uniretur.

5. Praeterea. Si anima separata intelligere potest, nobilius intelligit separata quam corpori unita: nobiliori enim modo intelligunt quae phantasmatibus non indigent ad intelligendum, scilicet substantiae separatae, quam nos qui per phantasmata intelligimus. Bonum autem animae est in intelligendo, nam perfectio cuiuslibet substantiae est propria operatio eius. Ergo si anima sine corpore intelligere potest praeter phantasmata, nocivum esset ei corpori uniri, et sic non esset ei naturale.

6. Praeterea. Potentiae diversificantur penes obiecta. Sed animae intellectivae sunt obiecta phantasmata, ut dicitur in III De anima. Si igitur separata a corpore intelligit sine phantasmatibus, oportet quod habeat alias potentias; quod est impossibile, cum potentiae sint naturales animae et inseparabiliter ei inhaereant.

7. Praeterea. Si anima separata intelligit, oportet quod per aliquam potentiam intelligat. Potentiae autem intellectivae in anima non sunt nisi duae, scilicet intellectus agens et possibilis. Per neutrum autem horum potest anima separata intelligere, ut videtur, nam operatio utriusque intellectus respicit phantasmata: intellectus enim agens facit phantasmata esse intelligibilia actu; intellectus autem possibilis recipit species intelligibiles a phantasmatibus abstractas. Videtur igitur quod nullo modo anima separata intelligere possit.

8. Praeterea. Unius rei una est propria operatio, et unius perfectibilis una est perfectio. Si igitur operatio animae sit intelligere accipiendo a phantasmatibus, vide-

[345] Ibid., III 7 (431a14-15); cf. SANTO TOMÁS, ibid., III c.7 lect.XII n.774-776.

es entender a partir de los fantasmas, parece que su operación no puede ser entender sin los fantasmas; y así, separada del cuerpo, no entiende.

9. Si el alma separada entiende, es preciso que entienda por algún medio, porque el entender sucede por la asimilación de la cosa entendida en el que entiende. Mas no puede decirse que el alma separada entienda por su esencia, pues esto es propio de Dios solo; la esencia de éste, en efecto, por ser infinita, poseyendo en sí toda perfección, es semejanza de todas las cosas. Igualmente tampoco por la esencia de la cosa entendida, porque así entendería solamente aquellas cosas que por su esencia están en el alma. Tampoco, según parece, puede entender por algunas especies. No por las especies innatas o concreadas; pues esto parece volver a la opinión de Platón[346], el cual supuso que todas las ciencias nos son dadas naturalmente.

10. Semejantes especies parecerían ser innatas al alma en vano, no pudiendo entender por ellas mientras está en el cuerpo, pues las especies inteligibles no parecen ordenarse a ninguna otra cosa, sino para que se entienda por ellas.

11. Pero podría decirse que el alma, en cuanto es de sí, puede entender por las especies innatas, pero el cuerpo la impide el poder entender por ellas. —En contra está que cuanto algo es más perfecto en su naturaleza, tanto más perfecto es en el obrar. Pero el alma unida al cuerpo es más perfecta en su naturaleza que cuando está separada del cuerpo, como cualquier parte es más perfecta existiendo en su todo. Por tanto, si puede entender por las especies innatas separada del cuerpo, mucho más puede entender por ellas unida al cuerpo.

12. Nada de lo que sea natural a una cosa es impedido totalmente por aquello que pertenece a la naturaleza de la cosa. Ahora bien, a la naturaleza del alma pertenece unirse al cuerpo, por ser forma del cuerpo.

tur quod non possit esse eius operatio intelligere praeter phantasmata; et ita, separata a corpore, non intelliget.

9. Praeterea. Si anima separata intelligit, oportet quod aliquo intelligat; quia intelligere est per similitudinem rei intellecte in intelligente. Non potest autem dici quod anima separata intelligat per essentiam suam: hoc enim solius Dei est; huius enim essentia, quia infinita est, omnem in se perfectionem praehabens, similitudo est omnium rerum. Similiter etiam neque per essentiam rei intellectae: quia sic intelligeret solum illa quae per essentiam suam sunt in anima. Neque etiam per aliquas species, ut videtur, intelligere potest. - Non enim per species innatas sive concreatas: hoc enim videtur redire in opinionem Platonis, qui posuit omnes scientias esse nobis naturaliter inditas.

10. Praeterea. Huiusmodi species frustra viderentur animae esse innatae, cum per eas intelligere non possit dum est in corpore: species enim intelligibiles ad nihil aliud ordinari videntur nisi ut per eas intelligatur.

11. Sed dicebat quod anima, quantum est de se, potest intelligere per species innatas; sed impeditur a corpore ne per eas intelligere possit. —Sed contra. Quanto aliquid est perfectius in natura sua, tanto perfectius est in operando. Sed anima unita corpori est perfectior in sua natura quam cum est a corpore separata, sicut quaelibet pars in suo toto existens perfectior est. Si igitur separata a corpore per species innatas intelligere potest, multo magis corpori unita potest intelligere per easdem.

12. Praeterea. Nihil naturalium alicuius rei totaliter impeditur per id quod ad naturam rei pertinet. Ad naturam autem animae pertinet ut corpori uniatur, cum sit

[346] PLATÓN, *Phaedo*, 75C-D.

Por tanto, si las especies inteligibles han sido dadas al alma naturalmente, no quedaría impedida de poder entender por ellas a causa de su unión con el cuerpo; pues tenemos experiencia de lo contrario.

13. Y tampoco puede decirse, según parece, que el alma separada entiende por las especies adquiridas antes en el cuerpo. Pues muchas almas humanas permanecerán separadas de los cuerpos, que no adquirieron ninguna especie inteligible, como es evidente en el caso de las almas de los niños, y, sobre todo, de aquellos que fallecieron en el vientre materno. Por tanto, si las almas separadas no pudieran entender sino por las especies adquiridas antes, se seguiría que no todas las almas separadas entenderían.

14. Si el alma separada no entiende sino por las especies adquiridas antes, parece seguirse que no entiende sino lo que entendió antes, cuando estuvo unida al cuerpo. Ahora bien, esto no parece verdad, pues entiende muchas veces no sólo sobre las penas sino también sobre los premios, que ahora no entiende. Luego el alma separada no entiende solamente por las especies adquiridas antes.

15. El entendimiento se pone en acto por la especie inteligible que existe en él. Pero el entendimiento que está en acto, entiende en acto. Luego el entendimiento en acto entiende todas aquellas cosas cuyas especies inteligibles están en él en acto. Por tanto, parece que las especies inteligibles no se conservan en el entendimiento después que deja de entender en acto; y así no permanecen en el alma después de la separación para poder entender por ellas.

16. Los hábitos adquiridos producen actos semejantes a aquellos actos por los que son adquiridos, como es evidente por el Filósofo en II *Ethicorum*[347], pues construyendo se hace el hombre constructor, y, a su vez, el

corporis forma. Igitur, si species intelligibiles sunt naturaliter inditae animae, non impediretur per unionem corporis quin per eas intelligere posset; cuius contrarium experimur.

13. Neque etiam potest dici, ut videtur, quod anima separata intelligat per species prius acquisitas in corpore. Multae enim animae humanae remanebunt a corporibus separatae, quae nullas species intelligibiles acquisierunt: sicut patet de animabus puerorum, et maxime eorum qui in maternis uteris defuncti sunt. Si igitur animae separatae non possent intelligere nisi per species prius acquisitas, sequeretur quod non omnes animae separate intelligerent.

14. Praeterea. Si anima separata non intelligit nisi per species prius acquisitas, sequi videtur quod non intelligat nisi ea quae prius intellexit dum fuit corpori unita. Hoc autem non videtur verum: intelligit enim multa et de poenis et de praemiis, quae nunc non intelligit. Non ergo anima separata intelligit tantum per species prius acquisitas.

15. Praeterea. Intellectus efficitur in actu per speciem intelligibilem in eo existentem. Sed intellectus actu existens, actu intelligit. Ergo intellectus in actu intelligit omnia illa quorum species intelligibiles sunt actu in ipso. Videtur igitur quod species intelligibiles non conserventur in intellectu postquam desinit actu intelligere; et ita non remanent in anima post separationem ut per eas intelligere possit.

16. Praeterea. Habitus acquisiti actus similes reddunt illis actibus ex quibus acquiruntur, ut patet per Philosophum in II Ethicorum: aedificando enim fit homo

---

[347] ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea* II 1 (1103a26-b22); cf. SANTO TOMÁS, *In Ethic.* II c.I lect.I n.249-250.

hecho constructor puede construir. Pero el entendimiento adquiere las especies inteligibles porque se vuelve a los fantasmas. Luego nunca podrá entender por ellas sino volviéndose a los fantasmas. Por tanto, separada del cuerpo, no puede entender por las especies adquiridas, según parece.

17. Tampoco puede decirse que entiende mediante las especies infundidas por alguna sustancia superior, porque todo receptor tiene un agente propio y posee una aptitud natural para recibir de él. Es así que el entendimiento humano posee una aptitud natural para recibir de los sentidos. Por tanto, no recibe de las sustancias superiores.

18. Para aquellas cosas que han sido destinadas por naturaleza a ser causadas por agentes inferiores no basta la acción de un agente superior, como los animales destinados a ser engendrados por el semen no se hallan engendrados solamente por la acción del sol[348]. Pero el alma humana es apta por naturaleza para recibir las especies de los sentidos. Por tanto, para adquirir las especies inteligibles no basta el solo influjo de las sustancias superiores.

19. El agente debe ser proporcionado al paciente, y el que infunde algo al que recibe. Pero la inteligencia de las sustancias superiores no es proporcionada al entendimiento del alma humana, ya que tiene un conocimiento más universal e incomprensible para nosotros. Por tanto, el alma separada no podrá entender por las especies infundidas por las sustancias superiores, según parece. Y así no se deja modo alguno por el que pueda entender.

EN CONTRA está que el entender es la operación más propia y principal del alma. Por tanto, si el entender no conviene al alma ni al cuerpo, no le convendrá ninguna otra operación propia. Pero si no le conviene operación

aedificator, et iterum aedificator factus potest aedificare. Sed species intelligibiles acquiruntur intellectui per hoc quod convertitur ad phantasmata. Ergo nunquam per eas potest intelligere nisi convertendo se ad phantasmata. Separata igitur a corpore, per species acquisitas intelligere non potest, ut videtur.

17. Neque etiam dici potest quod intelligat per species influxas ab aliqua superiori substantia, quia unumquodque receptivum habet proprium agens a quo natum est recipere. Intellectus autem humanus natus est recipere a sensibus. Non igitur recipit a substantiis superioribus.

18. Praeterea. Ad ea quae nata sunt causari per agentia inferiora non sufficit sola actio superioris agentis, sicut animalia quae sunt nata generari ex semine non inveniuntur generata ex actione solis tantum. Sed anima humana nata est recipere species a sensibus. Non igitur sufficit ad hoc quod acquirat species intelligibiles solus influxus substantiarum superiorum.

19. Praeterea. Agens debet esse proportionatum patienti et influens recipienti. Sed intelligentia substantiarum superiorum non est proportionata intellectui animae humanae, cum habeant scientiam magis universalem et incomprehensibilem nobis. Non igitur anima separata per species influxas a substantiis superioribus intelligere poterit, ut videtur. Et sic non relinquitur aliquis modus quo intelligere possit.

SED CONTRA. Intelligere est maxime operatio animae. Si igitur intelligere non convenit animae sine corpore, nulla alia operatio ipsius conveniet ei. Sed si non conve-

---

[348] Antiguamente existía la creencia de que los animales inferiores como los gusanos y las lombrices, etc. —caso de la llamada generación espontánea— podían ser generados por la influencia del sol o de los cuerpos celestes, mientras que los animales superiores requerían la actividad de un generante de su especie.

alguna sin el cuerpo, es imposible que el alma exista separada. Ahora bien, admitimos el alma separada. Luego es necesario admitir que ella entiende.

2. Aquellos de los que se lee en la Escritura que fueron resucitados tuvieron el mismo conocimiento después que antes. Luego el conocimiento de lo que el hombre sabe en este mundo no desaparece después de la muerte. Por tanto, el alma puede entender por las especies adquiridas.

3. En los superiores se halla la semejanza de los inferiores; por lo cual los matemáticos [349] predicen el futuro, analizando las semejanzas en los cuerpos celestes de aquellas cosas que se hacen aquí. Pero el alma es superior en naturaleza a todas las cosas corporales. Luego en el alma se halla la semejanza de todas las cosas corporales, y de modo inteligible, puesto que ella es una sustancia intelectiva. Por tanto, parece que por su naturaleza puede entender todas las cosas corporales, aun cuando estuviere separada.

SOLUCIÓN. Hay que decir que en esta cuestión suscita una duda el hecho de que nuestra alma según el estado actual necesita de los sentidos para entender. Por lo cual, según esta diversa razón de indigencia, es preciso juzgar de modo diverso sobre la verdad de esta cuestión.

Supusieron algunos, esto es, los platónicos, que los sentidos son necesarios a nuestra alma para entender no directamente, como si en nosotros el conocimiento fuese causado por los sentidos, sino indirectamente, esto es, en cuanto nuestra alma es estimulada en cierto modo por los sentidos para recordar lo que conoció anteriormente, y cuyo conocimiento tiene implantado naturalmente. Y hay que saber, para entender esto, que Platón [350] admitió las especies de las cosas separadas, subsistentes e inteligi-

niet ei aliqua operatio sine corpore, impossibile est animam esse separatam. Ponimus autem animam separatam. Ergo necesse est ponere eam intelligere.

2. Praeterea. Illi qui resuscitati leguntur in Scripturis eamdem notitiam postea habuerunt quam prius. Ergo notitia eorum quae homo in hoc mundo scit non tollitur post mortem. Potest igitur anima per species prius acquisitas intelligere.

3. Praeterea. Similitudo inferiorum invenitur in superioribus; unde et mathematici futura praenuntiant, considerantes similitudines eorum quae hic aguntur in caelestibus corporibus. Sed anima est superior in natura omnibus corporalibus rebus. Ergo omnium corporalium similitudo est in anima, et per modum intelligibilem, cum ipsa sit substantia intellectiva. Videtur igitur quod per suam naturam omnia corporalia intelligere possit, etiam cum fuerit separata.

RESPONSIO. Dicendum quod huic quaestioni dubitationem affert hoc quod anima nostra secundum praesentem statum ad intelligendum sensibus indigere invenitur. Unde secundum huiusmodi diversam indigentiae rationem diversimode oportet de veritate huius quaestionis aestimare.

Posuerunt enim quidam, scilicet Platonici, quod sensus sunt animae nostrae necessarii ad intelligendum non per se, quasi ex sensibus in nobis causetur scientia, sed per accidens, in quantum scilicet per sensus quodammodo excitatur anima nostra ad rememorandum quae prius novit, et quorum scientiam naturaliter inditam habet. Et sciendum est ad huius intelligentiam quod Plato posuit species rerum separatas subsistentes et actu intelligibiles, et nominavit eas ideas, per quarum participationem, et

---

[349] Alude aquí Santo Tomás a aquella parte de la astrología antigua que San Isidoro llamaba supersticiosa (cf. *Etymol.* III 71 paragr.39; ML 82,183A). Se trata, pues, de los astrólogos que intentaban prever el futuro por el estudio de los astros y haciendo los horóscopos consiguientes. La Iglesia ha condenado semejantes prácticas fundadas en la superchería.

[350] PLATÓN, *Phaedo,* 73C-77A; *Timaeus,* 52A-53C.

bles en acto, y las llamó ideas, por cuya participación, y en cierto modo influencia, afirmó que nuestra alma sabía y entendía. Y antes de unirse el alma al cuerpo, podía usar libremente de ese conocimiento, pero por la unión con el cuerpo hasta tal punto estaba abrumada y en cierto modo absorta, que de aquello que antes sabía y de lo que tenía conocimiento connatural, parecía olvidada. Mas era estimulada en cierto modo por los sentidos, para que reflexionase sobre sí misma y recordase aquello que entendió y de lo que tuvo conocimiento innato, como también a veces nos sucede a nosotros que por la visión de algunos sensibles recordamos claramente algunas cosas de las que nos habíamos olvidado. Y esta opinión suya sobre el conocimiento y los sentidos es conforme a su opinión acerca de la generación de las cosas naturales, pues suponía que las formas de las cosas naturales, por las cuales cada individuo es colocado en una especie, provenían de la participación de las ideas antes mencionadas, de manera que los agentes inferiores no son sino los que disponen la materia para la participación de las especies separadas. Y si se defiende esta opinión esta cuestión es fácil y resuelta, pues según esto el alma no necesita de los sentidos para entender según su naturaleza, sino indirectamente; lo cual, en verdad, desaparece cuando el alma haya sido separada del cuerpo, pues entonces, al cesar la pesadez del cuerpo, no necesitará de estimulante, sino que ella por sí misma estará, por así decirlo, en estado de vigilia y expedita para entenderlo todo.

Pero según esta opinión no parece que pueda asignarse una causa razonable por la que el alma se una al cuerpo. Esto, en efecto, no es por razón del alma, ya que el alma no unida a un cuerpo puede ejercer perfectamente la operación propia, y por la unión con el cuerpo se impide dicha operación. De modo similar, tampoco puede decirse que sea a causa del cuerpo, pues el alma no existe por el cuerpo, sino que más bien el cuerpo existe por el alma, ya que el alma es más noble que el cuerpo. Por

quodammodo influxum, posuit animam nostram scientem et intelligentem esse. Et antequam anima corpori uniretur, ista scientia libere poterat uti; sed ex unione ad corpus in tantum erat praegravata, et quodammodo absorta, quod eorum quae prius sciverat, et quorum scientiam connaturalem habebat, oblita videbatur. Sed excitabatur quodammodo per sensus, ut in se ipsam rediret et reminisceretur eorum quae prius intellexit et quorum scientiam innatam habuit: sicut etiam nobis interdum accidit quod ex inspectione aliquorum sensibilium manifeste reminiscimur aliquorum quorum obliti videbamur. Haec autem eius positio de scientia et sensibus conformis est positioni eius circa generationem rerum naturalium: nam formas rerum naturalium, per quas unumquodque individuum in specie collocatur, ponebat provenire ex participatione idearum praedictarum, ita quod agentia inferiora non sint nisi disponentia materiam ad participationem specierum separatarum. Et si quidem haec opinio teneatur, haec quaestio facilis et absoluta est, nam secundum hoc anima non indiget sensibus ad intelligendum secundum suam naturam, sed per accidens; quod quidem tollitur cum anima fuerit a corpore separata: tunc enim, cessante aggravatione corporis, excitante non indigebit, sed ipsa per se ipsam erit quasi vigil et expedita ad omnia intelligenda.

Sed secundum hanc opinionem non videtur quod possit assignari rationabilis causa propter quam anima corpori uniatur. Non enim est hoc propter animam, cum anima corpori non unita perfecte propriam operationem habere possit, et ex unione ad corpus eius propria operatio impeditur. Similiter etiam non potest dici quod propter corpus: non enim anima est propter corpus, sed corpus magis propter ani-

tanto, también parece inconveniente que el alma sufra detrimento en su operación por ennoblecer al cuerpo.

De esta opinión también parece seguirse que la unión del alma con el cuerpo no es natural, porque lo que es natural a una cosa no impide su operación propia. Por tanto, si la unión del cuerpo impide la inteligencia del alma, no será natural al alma unirse al cuerpo, sino contra su naturaleza; y así el hombre, que se constituye por la unión del alma con el cuerpo, no será algo natural; lo cual parece absurdo.

Asimismo es evidente por la experiencia que el conocimiento en nosotros no proviene de la participación de las especies separadas, sino que se recibe de los sentidos, porque a quienes falta un sentido, falta el conocimiento de los sensibles que se aprehenden por aquel sentido, como el ciego de nacimiento no puede tener conocimiento de los colores.

Otra posición es que los sentidos sirven al alma para entender no accidentalmente como supone la opinión anterior, sino esencialmente; no, en verdad, para que recibamos el conocimiento de los sentidos, sino porque el sentido dispone al alma para adquirir el conocimiento de otra parte. Y ésta es la opinión de Avicena. Supone, en efecto, que existe una sustancia separada, a la que llama entendimiento o inteligencia agente, y que de ella emanan las especies inteligibles en nuestro entendimiento por las cuales entendemos; y que por la operación de la parte sensitiva, esto es, por la imaginación y otras cosas similares, se prepara nuestro entendimiento para volverse a la inteligencia agente y recibir de ella el influjo de las especies inteligibles. Y esto concuerda con lo que él opina acerca de la generación de las cosas naturales; pues supone que todas las formas sustanciales emanan de la inteligencia, y que los agentes naturales disponen solamente la materia para recibir las formas de la inteligencia agente. De acuerdo también con esta opinión, parece que la cuestión presente no ofrece sino una pequeña dificultad. Porque si los sentidos no son necesa-

mam, cum anima sit nobilior corpore; unde et inconveniens videtur quod anima ad nobilitandum corpus sustineat in sua operatione detrimentum.

Videtur etiam sequi ex hac opinione quod unio animae ad corpus non sit naturalis: nam quod est naturale alicui non impedit eius propriam operationem. Si igitur unio corporis impedit intelligentiam animae, non erit naturale animae corpori uniri, sed contra naturam; et ita homo, qui constituitur ex unione animae ad corpus, non erit aliquid naturale; quod videtur absurdum.

Similiter experimento patet quod scientia in nobis non provenit ex participatione specierum separatarum, sed a sensibus accipitur, quia quibus deest unus sensus, deest scientia sensibilium quae illo sensu appraehenduntur: sicut caecus natus non potest habere scientiam de coloribus.

Alia autem positio est quod sensus prosunt animae humanae ad intelligendum, non per accidens, sicut praedicta opinio ponit, sed per se; non quidem ut a sensibus accipiamus scientiam, sed quia sensus disponit animam ad acquirendum scientiam aliunde. Et haec est opinio Avicennae. Ponit enim quod est quaedam substantia separata, quam vocat intellectum vel intelligentiam agentem, et quod ab ea effluunt species intelligibiles in intellectu nostro per quas intelligimus; et quod per operationem sensitivae partis, scilicet imaginationem et alia huiusmodi, praeparatur intellectus noster ut convertat se ad intelligentiam agentem et recipiat influentiam specierum intelligibilium ab ipsa. Et hoc etiam consonat ei quod ipse opinatur circa generationes rerum naturalium: ponit enim quod omnes formae substantiales effluunt ab intelligentia et quod agentia naturalia disponunt solum materiam ad recipiendum formas ab intelligentia agente. Secundum etiam hanc opinionem videtur quaestio haec

rios para entender, sino en cuanto disponen para recibir las especies de la inteligencia agente, por el hecho de que nuestra alma se vuelve a la misma, cuando ya esté separada del cuerpo se volverá por sí misma a la inteligencia agente y recibirá las especies inteligibles de ella. Tampoco los sentidos le serán necesarios para entender, como la nave que es necesaria para atravesar el mar, cuando alguien ya lo ha atravesado, no le es necesaria.

Pero de esta opinión parece seguirse que el hombre adquiere al instante el conocimiento de todas las cosas, tanto de las que percibe por el sentido como de las otras. Porque si entendemos por las especies que fluyen a nosotros de la inteligencia agente, y para la recepción de este influjo no se requiere sino la vuelta de nuestra alma a dicha inteligencia, siempre que se volviere a ella podrá recibir el influjo de cualesquiera especies inteligibles, pues no puede decirse que se vuelve en cuanto a una cosa y no en cuanto a otra. Y así el ciego de nacimiento, imaginando los sonidos, podrá recibir el conocimiento de los colores o de cualesquiera otros sensibles; lo cual es evidentemente falso.

También es obvio que las potencias sensitivas nos son necesarias para entender, no sólo en la adquisición del conocimiento, sino también en el uso del conocimiento ya adquirido. Pues no podemos considerar tampoco aquellas cosas cuyo conocimiento tenemos sino volviéndonos a los fantasmas, aunque él diga lo contrario. De ahí es que, lesionándose los órganos de las potencias sensitivas por las cuales se conservan y se conocen los fantasmas, se impide el uso del alma para considerar también aquellas cosas de las que tiene conocimiento.

Es evidente también que en las revelaciones que se nos hacen divinamente por influjo de las sustancias superiores, necesitamos de algunos fantasmas. Por eso, Dionisio afirma en *Coelestis hierarchiae*[351] que es im-

parum difficultatis habere. Si enim sensus non sunt necessarii ad intelligendum nisi secundum quod disponunt ad recipiendum species ab intelligentia agente per hoc quod anima nostra convertatur ad ipsam, quando iam erit a corpore separata per se ipsam convertetur ad intelligentiam agentem et recipiet species intelligibiles ab ea; nec sensus erunt ei necessarii ad intelligendum: sicut navis quae est necessaria ad transfretandum, cum aliquis iam transfretaverit, ei necessaria non est.

Sed ex hac opinione videtur sequi quod homo statim acquirat omnium scientiam, tam eorum quae sensu percipit, quam aliorum. Si enim intelligimus per species effluentes in nos ab intelligentia agente, et ad huiusmodi influentiae receptionem non requiritur nisi conversio animae nostrae ad intelligentiam praedictam, quandocumque fuerit ad eam conversa poterit recipere quarumcumque specierum intelligibilium influxum: non enim potest dici quod convertatur quantum ad unum et non quantum ad aliud; et ita caecus natus, imaginando sonos, poterit accipere scientiam colorum vel quorumcumque aliorum sensibilium; quod patet esse falsum.

Manifestum est etiam quod potentiae sensitivae sunt nobis necessariae ad intelligendum, non solum in acquisitione scientiae, sed etiam in utendo scientia iam acquisita. Non enim possumus considerare etiam ea quorum scientiam habemus nisi convertendo nos ad phantasmata, licet ipse contrarium dicat. Inde enim est quod, laesis organis potentiarum sensitivarum per quas conservantur et comprehenduntur phantasmata, impeditur usus animae in considerando etiam ea quorum scientiam habet.

Manifestum est etiam quod in revelationibus, quae nobis divinitus fiunt per influxum substantiarum superiorum, indigemus aliquibus phantasmatibus. Unde dicit Dyonisius, I cap. Caelestis ierarchiae, quod impossibile est nobis aliter lucere divi-

---

[351] Pseudo-Dionisio, *De coelesti hierarchia* I 2 (MG 3,122).

posible que el rayo divino luzca para nosotros de otra manera, sino envuelto por la variedad de los velos sagrados. Esto ciertamente no sucedería si los fantasmas no nos fuesen necesarios sino para volvernos a las sustancias superiores.

Y, por eso, hay que decir de otra manera que las potencias sensitivas son necesarias al alma para entender, no de manera accidental, como excitantes, según supuso Platón, ni como meros dispositivos, según opinión de Avicena, sino como representando el objeto propio del alma intelectiva, pues como dice el Filósofo en III *De anima*[352], los fantasmas son para el alma intelectiva como los sensibles para el sentido. Pero así como los colores no son visibles en acto sino por la luz, así los fantasmas no son inteligibles en acto sino por el entendimiento agente. Y esto concuerda con lo que afirmamos acerca de la generación de las cosas naturales, porque así como afirmamos que los agentes superiores mediante los agentes naturales causan las formas naturales, así afirmamos que el entendimiento agente, por los fantasmas que él hace inteligibles en acto, causa el conocimiento en nuestro entendimiento posible. Ni hace al caso si el entendimiento agente es una sustancia separada, como suponen algunos, o si es una luz que participa nuestra alma a semejanza de las sustancias superiores.

Pero según esto ya es más difícil ver de qué modo puede entender el alma separada, pues no habrá fantasmas, que necesitan de órganos corpóreos, y suprimidas las imágenes parece que el alma no puede entender, como tampoco la vista puede ver, suprimidos los colores.

Para eliminar esta dificultad, hay que considerar que, siendo el alma la más baja en el orden de las sustancias intelectivas, participa de modo ínfimo y debilísimo la luz intelectual, o la naturaleza intelectual. Pues en el primer principio inteligente, esto es, en Dios, la naturaleza intelectual es

num radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum; quod quidem non esset si phantasmata non essent nobis necessaria nisi ad convertendum nos ad substantias superiores.

Et ideo aliter dicendum est quod potentiae sensitivae sunt necessariae animae ad intelligendum, non per accidens, tamquam excitantes, ut Plato posuit, neque ut disponentes tantum, sicut posuit Avicenna, sed ut repraesentantes animae intellectivae proprium obiectum: ut enim dicit Philosophus in III De anima, intellectivae animae phantasmata sunt sicut sensibilia sensui. Sed sicut colores non sunt visibiles actu nisi per lumen, ita phantasmata non sunt intelligibilia actu nisi per intellectum agentem. Et hoc consonat ei quod ponimus circa generationem rerum naturalium: sicut enim ponimus quod agentia superiora, mediantibus agentibus naturalibus, causant formas naturales, ita ponimus quod intellectus agens, per phantasmata ab eo facta intelligibilia actu, causat scientiam in intellectu possibili nostro. Nec refert ad propositum utrum intellectus agens sit substantia separata, ut quidam ponunt, vel sit lumen quod anima nostra participat ad similitudinem substantiarum superiorum.

Sed secundum hoc iam difficilius est videre quomodo anima separata intelligere possit: non enim erunt phantasmata, quae indigent ad sui apprehensionem et conservationem organis corporeis; eis autem sublatis, ut videtur, non potest intelligere anima, sicut nec coloribus sublatis potest visus videre.

Ad hanc igitur difficultatem tollendam, considerandum est quod, cum anima sit infima in ordine substantiarum intellectivarum, infimo et debilissimo modo participat intellectuale lumen, sive intellectualem naturam. Nam in primo intelligente, scilicet

[352] ARISTÓTELES, *De anima* III 7 (431a14-15).

tan poderosa que por una forma inteligente, esto es, su esencia, entiende todas las cosas. Pero las sustancias inferiores entienden por muchas especies, y cuanto más elevada es cada una de ellas, tanto tiene menos formas y una virtud más poderosa para entender todas las cosas por pocas formas. Y si la sustancia intelectual inferior tuviera formas tan universales como la superior, no asistiéndole tan gran virtud para entender, quedaría su saber incompleto, porque solamente conocería las cosas en universal y no podría deducir su conocimiento de aquellas pocas para cada una en particular. Por tanto, si el alma humana, que es la ínfima, recibiera las formas adaptadas en abstracción y universalidad a las sustancias separadas, teniendo la capacidad mínima para entender, poseería un conocimiento imperfectísimo, por conocer las cosas de un cierto modo general y confuso. Y por eso, para que se perfeccione su conocimiento y sea distinto respecto de cada cosa, es preciso que adquiera el conocimiento verdadero de las cosas singulares. Pero para llevar a cabo esto, es necesaria la luz del entendimiento agente, a fin de que tales cosas se reciban en el alma de modo más elevado que se hallan en la materia. Por tanto, fue necesario que el alma se uniera al cuerpo para la perfección de la operación intelectual.

Sin embargo, no hay duda de que los movimientos corporales y la actividad de los sentidos constituyen un impedimento para que el alma reciba el influjo de las sustancias separadas. Por eso, a los que duermen y a los enajenados de los sentidos se les hacen algunas revelaciones que no les sucede a los que usan de los sentidos. Por tanto, cuando el alma esté totalmente separada del cuerpo podrá recibir más plenamente el influjo de las sustancias superiores, en cuanto a que por semejante influjo podrá entender sin los fantasmas, cosa que ahora no le es posible. Pero sin embargo, tal influjo no causará un conocimiento tan perfecto y tan definido respecto de cada cosa en particular como el conocimiento que aquí recibimos por los sentidos, excepto en aquellas almas que, por encima de dicho influjo natu-

Deo, natura intellectualis est adeo potens quod per unam formam intelligentem, scilicet essentiam suam, omnia intelligit. Inferiores vero substantiae intellectuales per species multas; et quanto unaquaeque earum est altior, tanto habet pauciores formas et virtutem magis potentem ad intelligendum omnia per formas paucas. Si autem substantia intellectualis inferior haberet formas ita universales sicut superior, cum non adsit ei tanta virtus in intelligendo, remaneret eius scientia incompleta, quia tantum in universali res cognosceret et non posset deducere cognitionem suam ex illis paucis ad singula. Anima igitur humana, quae est infima, si acciperet formas in abstractione et universalitate conformes substantiis separatis, cum habeat minimam virtutem in intelligendo, imperfectissimam cognitionem haberet, utpote cognoscens res in quadam universalitate et confusione. Et ideo, ad hoc quod eius cognitio perficiatur et distinguatur per singula, oportet quod a singulis rebus scientiam colligat veritatis, lumine tamen intellectus agentis ad hoc necessario existente, ut altiori modo recipiantur in anima quae sint in materia. Ad perfectionem igitur intellectualis operationis necessarium fuit animam corpori uniri.

Nec tamen dubium est quin per motus corporeos et occupationem sensuum anima impediatur a receptione influxus substantiarum separatarum; unde dormientibus et alienatis a sensibus quaedam revelationes fiunt quae non accidunt sensu utentibus. Quando igitur anima erit a corpore totaliter separata, plenius percipere poterit influentiam a superioribus substantiis, quantum ad hoc quod per huiusmodi influxum intelligere poterit absque phantasmatibus, quod modo non potest. Sed tamen huiusmodi influxus non causabit scientiam ita perfectam et ita determinatam ad singula sicut scientia quam hic accipimus per sensus, nisi in illis animabus quae, supra dic-

ral, tendrán otro influjo sobrenatural de la gracia, para conocer plenísimamente todas las cosas, y para ver al mismo Dios. También tendrán las almas separadas un conocimiento preciso de aquellas cosas que antes conocieron aquí, cuyas especies inteligibles se conservan en ellas.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. Al primero, pues, hay que decir que el Filósofo habla de la operación intelectual del alma en cuanto está unida al cuerpo; pues de este modo no se halla sin fantasma, como se ha dicho.

2. Al segundo hay que decir que según el estado presente, en el que el alma está unida al cuerpo, no participa las especies inteligibles de las sustancias superiores, sino solamente la luz intelectual, y, por eso, necesita los fantasmas como objetos de los que reciba las especies inteligibles. Pero, después de la separación, participará más de las especies inteligibles. Por tanto, no tendrá necesidad de objetos exteriores.

3. Al tercero hay que decir que el Filósofo habla según la opinión de algunos que supusieron que el entendimiento tenía un órgano corporal, lo mismo que el sentido, como es evidente por lo que antes anunció. Y suponiendo esto, el alma separada no podría entender en absoluto. O puede decirse que habla del entender según el modo de entender por el que ahora entendemos.

4. Al cuarto hay que decir que el alma se une al cuerpo por su operación, que es el entender, no porque no pudiera entender de cualquier modo sin el cuerpo, sino porque en el orden natural no entendería perfectamente sin el cuerpo, como se ha expuesto.

5. Y por esto es evidente la respuesta al quinto.

6. Al sexto hay que decir que los fantasmas no son objetos del entendimiento sino en cuanto se hacen inteligibles en acto por la luz del entendimiento agente. Por tanto, cualesquiera especies inteligibles, que se reci-

tum naturalem influxum, habebunt alium supernaturalem gratiae, ad omnia plenissime cognoscenda et ad ipsum Deum videndum. Habebunt etiam animae separatae determinatam cognitionem eorum quae prius hic sciverunt, quorum species intelligibiles conservantur in eis.

1. Ad primum ergo dicendum quod Philosophus loquitur de operatione intellectuali animae secundum quod est corpori unita; sic enim non est sine phantasmate, ut dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod secundum statum praesentem, quo anima corpori unitur, non participat a substantiis superioribus species intelligibiles, sed solum lumen intellectuale; et ideo indiget phantasmatibus ut obiectis a quibus species intelligibiles accipiat. Sed post separationem amplius participabit etiam intelligibiles species, unde non indigebit exterioribus obiectis.

3. Ad tertium dicendum quod Philosophus loquitur secundum opinionem quorumdam qui posuerunt intellectum habere organum corporale, sicut et sensum, ut patet per ea quae ante praemittit. Hoc enim posito, penitus anima separata intelligere non posset. Vel potest dici quod loquitur de intelligere secundum modum intelligendi quo nunc intelligimus.

4. Ad quartum dicendum quod anima unitur corpori propter suam operationem, quae est intelligere, non quin sine corpore quoquomodo intelligere posset, sed quia naturali ordine sine corpore perfecte non intelligeret, ut expositum est.

5. Et per hoc patet solutio ad quintum.

6. Ad sextum dicendum quod phantasmata non sunt obiecta intellectus nisi secundum quod fiunt intelligibilia actu per lumen intellectus agentis. Unde quaecum-

ban en acto en el entendimiento y de cualquier parte, no tendrán otra razón formal de objeto según la cual los objetos diversifican las potencias.

7. Al séptimo hay que decir que la operación del entendimiento agente y posible mira a los fantasmas en cuanto el alma está unida al cuerpo. Pero cuando el alma esté separada del cuerpo, recibirá por el entendimiento posible las especies que emanan de las sustancias superiores, y por el entendimiento agente tendrá la virtud para entender.

8. Al octavo hay que decir que la operación propia del alma es el entender los inteligibles en acto, y no se diversifica la especie de la operación intelectual por el hecho de que los inteligibles en acto son recibidos de los fantasmas o de otra parte.

9. Al noveno hay que decir que el alma separada no entiende las cosas por su esencia, ni por la esencia de las cosas entendidas, sino por las especies infundidas por las sustancias superiores en la misma separación, no desde el principio cuando comenzó a existir, como supusieron los platónicos.

10. También por esto aparece evidente la respuesta al décimo.

11. Al undécimo hay que decir que el alma cuando está unida al cuerpo, si tuviera especies innatas, por ellas podría entender, como entiende por las adquiridas. Pero aunque sea más perfecta en su naturaleza, sin embargo, por los movimientos del cuerpo y las actividades sensitivas se retrae de modo que no puede unirse tan libremente a las sustancias superiores para recibir su influjo, como después de la separación.

12. Al duodécimo hay que decir que no es natural al alma que por las especies infundidas entienda cuando está unida al cuerpo, sino sólo después que está separada, como se ha dicho.

que species intelligibiles actu recipiantur in intellectu, et undecumque, non habebunt rationem obiecti aliam formalem penes quam obiecta potentias diversificant.

7. Ad septimum dicendum quod operatio intellectus agentis et possibilis respicit phantasmata secundum quod est anima corpori unita. Sed cum erit anima a corpore separata, per intellectum possibilem recipiet species effluentes a substantiis superioribus, et per intellectum agentem habebit virtutem ad intelligendum.

8. Ad octavum dicendum quod operatio propria animae est intelligere intelligibilia actu; nec per hoc diversificatur species intellectualis operationis quod intelligibilia actu sunt accepta a phantasmatibus vel aliunde.

9. Ad nonum dicendum quod anima separata non intelligit res per essentiam suam, neque per essentiam rerum intellectarum, sed per species influxas a substantiis superioribus in ipsa separatione, non a principio cum esse incepit, ut Platonici posuerunt.

10. Per hoc etiam patet solutio ad decimum.

11. Ad undecimum dicendum quod anima cum est unita corpori, si haberet species innatas, per eas posset intelligere, sicut intelligit per acquisitas. Sed licet sit perfectior in natura sua, tamen propter motus corporis et occupationes sensibiles retrahitur ut non possit ita libere coniungi substantiis superioribus ad recipiendum influxum earum, sicut post separationem.

12. Ad duodecimum dicendum quod non est naturale animae ut per species influxas intelligat cum est corpori unita, sed solum postquam est separata, ut dictum est.

13. Al decimotercero hay que decir que las almas separadas podrán entender también por las especies adquiridas antes en el cuerpo, pero sin embargo, no solamente por ellas, sino también por las infundidas, como se ha dicho.

14. Y por esto es evidente la respuesta al decimocuarto.

15. Al decimoquinto hay que decir que las especies inteligibles a veces se hallan en el entendimiento posible solamente en potencia, y entonces el hombre es inteligente potencialmente y necesita de algo que las reduzca al acto, ya sea por la enseñanza, ya sea por invención[353]. Y a veces se hallan en él en acto perfecto, y entonces entiende en acto. Pero a veces se hallan en él de un modo intermedio entre la potencia y el acto, esto es, en hábito[354], y entonces puede entender en acto cuando quisiere. Y de este modo las especies inteligibles adquiridas están en el entendimiento posible cuando no entiende en acto.

16. Al decimosexto hay que decir que, como ya se ha expresado, la operación intelectual no difiere en su especie, ya sea que el inteligible en acto, que es objeto del entendimiento, se reciba de los fantasmas, ya sea de cualquier parte. Pues la operación de la potencia recibe la distinción y la especie según el objeto en cuanto a la razón formal del mismo, no en cuanto a lo que es material en él. Y por eso, si el alma separada entiende por las especies conservadas en el entendimiento, recibidas de los fantasmas, no volviéndose a los fantasmas, no serán distintas específicamente la operación que se produce por las especies adquiridas y la operación por la cual se adquieren las especies.

13. Ad tertium decimum dicendum quod animae separatae poterunt etiam intelligere per species prius acquisitas in corpore, sed tamen non solum per eas, sed etiam per influxas, ut dictum est.

14. Et per hoc patet solutio ad quartum decimum.

15. Ad quintum decimum dicendum quod species intelligibiles quandoque sunt in intellectu possibili in potentia tantum, et tunc homo est intelligens in potentia et indiget aliquo reducente in actu, vel per doctrinam, vel per inventionem. Quandoque autem sunt in eo in actu perfecto, et tunc intelligit actu. Quandoque autem sunt in eo medio modo inter potentiam et actum, scilicet in habitu, et tunc potest intelligere actu quando voluerit; et per hunc modum species intelligibiles acquisitae sunt in intellectu possibili quando actu non intelligit.

16. Ad sextum decimum dicendum quod, sicut iam dictum est, operatio intellectualis non differt specie, sive intelligibile actu quod est obiectum intellectus accipiatur a phantasmatibus, sive undecumque. Operatio enim potentiae recipit distinctionem et speciem secundum obiectum quantum ad formalem rationem ipsius, non secundum id quod est materiale in ipso. Et ideo si per species intelligibiles conservatas in intellectu, acceptas a phantasmatibus, anima separata intelligat non convertendo se ad phantasmata, non erunt dissimiles specie operatio quae ex speciebus acquisitis causatur, et per quam species acquiruntur.

---

[353] Según Santo Tomás «hay un *doble* modo de adquirir la ciencia: *uno,* cuando la razón natural llega por sí misma al conocimiento de lo desconocido; y este modo se llama *invención; otro,* cuando a la razón natural se le suministra algo exterior, y este modo se denomina *enseñanza*» *(De veritate,* q.11 a.1c.).

[354] No hay medio entre la potencia y el acto, como supuso Suárez, sino un medio entre la potencia y el acto perfecto, que no es otra cosa que el acto imperfecto del hábito.

17. Al decimoséptimo hay que decir que el entendimiento posible no está dispuesto por naturaleza a recibir[355] de los fantasmas, sino en cuanto que los fantasmas pasan a estar en acto por la luz del entendimiento agente, que es una cierta participación de la luz de las sustancias superiores, y por eso, no se descarta que pueda recibir de las sustancias superiores.

18. Al decimoctavo hay que decir que el conocimiento en el alma es causado naturalmente por los fantasmas según el estado por el que está unida al cuerpo. En ese estado el conocimiento no puede ser causado solamente por los agentes superiores. Pero esto podrá suceder cuando el alma se halle separada del cuerpo.

19. Al decimonoveno hay que decir que por el hecho de que el conocimiento de las sustancias separadas no es proporcionado a nuestra alma no se sigue que no pueda conseguir ningún conocimiento por influjo de aquéllas, sino sólo que no puede lograr uno perfecto y distinto, como se ha dicho.

Cuestión 16

¿Puede el alma unida al cuerpo conocer las sustancias separadas?[356]

Argumentos por los que parece que el alma unida al cuerpo puede conocer las sustancias separadas.

1. En efecto, ninguna forma es impedida de su fin por la materia a la que se une naturalmente. Ahora bien, el fin del alma intelectiva parece ser el conocer las sustancias separadas, que son sumamente inteligibles[357],

17. Ad septimum decimum dicendum quod intellectus possibilis non est natus recipere a phantasmatibus nisi secundum quod phantasmata fiunt actu per lumen intellectus agentis, quod est quaedam participatio luminis substantiarum superiorum; et ideo non removetur quin a substantiis superioribus recipere possit.

18. Ad octavum decimum dicendum quod scientia in anima nata est causari a phantasmatibus secundum statum quo est corpori unita, secundum quem statum non potest causari a superioribus agentibus tantum. Poterit autem hoc esse cum anima fuerit a corpore separata.

19. Ad nonum decimum dicendum quod ex hoc quod scientia substantiarum separatarum non est proportionata animae nostrae non sequitur quod nullam intelligentiam ex earum influxu capere possit, sed solum quod non possit capere perfectam et distinctam, ut dictum est.

Quaestio sexta decima

Sextodecimo quaeritur utrum anima coniuncta corpori possit intelligere substantias separatas. Et videtur quod sic. Nulla enim forma impeditur a fine suo per materiam cui naturaliter unitur. Finis autem animae intellectivae videtur esse intelligere substantias separatas, quae sunt maxime intelligibilia: uniuscuiusque enim rei finis est

---

[355] Se sobreentiende: *sus especies.*

[356] Lugares paralelos: *De veritate* q.10 a.11; q.18 a.5; *In Boetium De Trinitate* q.6 a.3-4; *Cont. Gent.* II c.60; III c.41-46; *Summa* 1 q.88 a.1-2; *In Metaph.* II, lect.I (993a30-993b18).

[357] Careciendo las sustancias separadas de toda materia, por una parte, y requiriendo la intelección, a su vez, la abstracción de la materia, está claro que las sustancias menos materiales son las más inteligibles. Todo esto podría resumirse en la fórmula siguiente: A mayor grado de inmaterialidad corresponde mayor grado de inteligibilidad.

pues el fin de cada cosa es llegar a lo perfecto en su operación. Por tanto, el alma no es impedida de conocer las sustancias separadas por el hecho de unirse a tal cuerpo, que es su propia materia.

2. El fin del hombre es la felicidad. Es así que la felicidad última, según el Filósofo en X *Ethicorum*[358], consiste en la operación de la potencia más alta, esto es, del entendimiento, respecto del más noble objeto, que no parece ser sino la sustancia separada. Luego el fin último del hombre es conocer las sustancias separadas. Pero es incongruente que el hombre falle completamente en alcanzar su fin, pues así sería en vano. Por tanto, el hombre puede conocer las sustancias separadas. Pero es del concepto de hombre el que el alma esté unida al cuerpo. Luego el alma unida al cuerpo puede conocer las sustancias separadas.

3. Toda generación llega a algún término, pues nada se mueve al infinito. Pero hay cierta generación del entendimiento en cuanto es reducido de la potencia al acto, esto es, en cuanto se hace conocedor en acto. Esto, pues, no procede al infinito, sino que llega alguna vez a algún término, es decir, que es puesto totalmente en acto. Lo cual no puede ser si no entiende todos los inteligibles, entre los cuales se hallan principalmente las sustancias separadas.

4. Parece más difícil efectuar la separación de aquellas cosas que no están separadas y conocerlas, que conocer aquellas que en sí están separadas. Pero nuestro entendimiento, incluso unido al cuerpo, produce la separación de aquellas cosas que no están separadas en sí, cuando abstrae las especies inteligibles de las cosas materiales. Luego mucho más podrá entender las sustancias separadas.

ut perveniat ad perfectum in sua operatione. Non igitur anima impeditur ab intelligendo substantias separatas per hoc quod unitur tali corpori, quod est propria eius materia.

2. Praeterea. Finis hominis est felicitas. Ultima autem felicitas, secundum Philosophum in X Ethicorum, consistit in operatione altissimae potentiae, scilicet intellectus, respectu nobilissimi obiecti, quod non videtur esse nisi substantia separata. Ergo ultimus finis hominis est intelligere substantias separatas. Inconveniens autem est si homo totaliter deficiat a fine suo: sic enim in vanum esset. Cognoscere igitur potest homo substantias separatas. Sed de ratione hominis est quod anima corpori sit unita. Ergo anima unita corpori intelligere potest substantias separatas.

3. Praeterea. Omnis generatio pervenit ad aliquem terminum: nihil enim ad infinitum movetur. Est autem quaedam intellectus generatio secundum quod de potentia in actum reducitur, prout scilicet fit actu sciens. Hoc ergo non procedit in infinitum, sed pervenit quandoque ad aliquem terminum, ut scilicet totaliter sit factus in actu; quod esse non potest nisi omnia intelligibilia intelligat, inter quae praecipue sunt substantiae separatae. Igitur intellectus humanus ad hoc pervenire potest quod intelligat substantias separatas.

4. Praeterea. Difficilius videtur facere separata ea quae non sunt separata et intelligere ea, quam intelligere ea quae secundum se sunt separata. Sed intellectus noster, etiam corpori unitus, facit separata ea quae non sunt secundum se separata, dum abstrahit species intelligibiles a rebus materialibus, per quas res materiales intelligit. Ergo multo fortius poterit intelligere substantias separatas.

---

[358] ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea* X 7 (1177a12-21); cf. SANTO TOMÁS, *In Ethic.* X c.7 lect.X n.2080-2093.

5. Los sensibles excelentes[359] se sienten en menor medida, porque destruyen la armonía del órgano. Pero si hubiera algún órgano del sentido que no fuera destruido por un sensible excelente, cuanto más excelente fuera el sensible tanto más sería percibido por aquél. Ahora bien, el entendimiento no es destruido de ningún modo por el inteligible, sino más bien es perfeccionado[360]. Luego las cosas que son más inteligibles las entiende más. Pero las sustancias separadas, que en sí son inteligibles en acto, como inmateriales, son más inteligibles que las sustancias materiales, que no son inteligibles sino en potencia. Luego, puesto que el alma intelectiva unida al cuerpo entiende las sustancias materiales, mucho más puede entender las sustancias separadas.

6. El alma intelectiva, aun unida al cuerpo, abstrae la quididad[361] de las cosas que tienen quididad. Y como no se ha de proceder hasta el infinito, es necesario que abstrayendo llegue a alguna quididad que no sea una cosa que tiene quididad, sino que es solamente quididad. Por tanto, no siendo las sustancias separadas ninguna otra cosa que ciertas quididades existentes por sí, parece que el alma intelectiva unida al cuerpo puede conocer las sustancias separadas.

7. Es cosa innata en nosotros el conocer las causas por los efectos. Pero es preciso que existan en las cosas sensibles y materiales algunos efectos de las sustancias separadas, puesto que todas las cosas corporales las gobierna Dios por los ángeles, como lo deja claro Agustín en el III *De*

5. Praeterea. Excellentia sensibilia pro tanto minus sentiuntur, quia corrumpunt armoniam organi. Si autem esset aliquod organum sensus quod non corrumperetur ab excellenti sensibili, quanto sensibile esset excellentius, tanto magis sentiret ipsum. Intellectus autem nullo modo corrumpitur ab intelligibili, sed magis perficitur. Ergo ea quae sunt magis intelligibilia magis intelligit. Sed substantiae separatae, quae sunt secundum se actu intelligibiles, utpote immateriales, sunt magis intelligibiles quam substantiae materiales, quae non sunt intelligibiles nisi in potentia. Ergo, cum anima intellectiva unita corpori intelligat substantias materiales, multo magis intelligere potest substantias separatas.

6. Praeterea. Anima intellectiva, etiam unita corpori, abstrahit quidditatem a rebus habentibus quidditatem. Et cum non sit in infinitum abire, necesse est quod perveniat abstrahendo ad aliquam quidditatem quae non sit res habens quidditatem, sed quidditas tantum. Cum igitur substantiae separatae nihil aliud sint quam quaedam quidditates per se existentes, videtur quod anima intellectiva unita corpori intelligere possit substantias separatas.

7. Praeterea. Innatum est nobis per effectus causas cognoscere. Oportet autem aliquos effectus substantiarum separatarum in rebus sensibilibus et materialibus esse, cum omnia corporalia a Deo per angelos administrentur, ut patet per Augustinum in III De Trinitate. Potest igitur anima unita corpori per sensibilia intelligere substantias separatas.

---

[359] Se refiere Santo Tomás a aquellos objetos o estimulantes sensibles de proporción desorbitada con respecto al órgano del sentido, como una luz muy intensa o un sonido fortísimo.

[360] Se puede considerar como una prueba de la espiritualidad del entendimiento. Lejos de embotarse, el espíritu se aguza con la contemplación de objetos elevados y al mismo tiempo adquiere mayor disposición y aptitud para comprender y calar más profundo en los objetos más ordinarios.

[361] Equivale a esencia. Es la respuesta a la pregunta en latín: *quid est?* = *¿qué es?* De ahí que la esencia también se llama *quididad.*

Trinitate[362]. Por tanto, el alma unida al cuerpo puede conocer las sustancias separadas a través de los sensibles.

8. El alma unida al cuerpo se conoce a sí misma, pues la mente se conoce y se ama, como dice Agustín en IX *De Trinitate*[363]. Pero ella es la naturaleza de las sustancias separadas intelectuales. Luego unida al cuerpo puede conocer las sustancias separadas.

9. Nada existe en vano en las cosas. Pero parecería que lo inteligible existe en vano, si ningún entendimiento lo conociera. Luego nuestro entendimiento puede conocer las sustancias separadas, siendo inteligibles.

10. Como se relaciona la vista con las cosas visibles, así se relaciona el entendimiento con los inteligibles. Pero nuestra vista puede conocer todas las cosas visibles, incluso las incorruptibles, aunque ella sea corruptible. Luego nuestro entendimiento, aun suponiendo que fuera corruptible, podría conocer las sustancias separadas incorruptibles, puesto que son inteligibles de por sí.

EN CONTRA está que el alma no entiende nada sin el fantasma, como dice el Filósofo en III *De anima*[364]. Pero las sustancias separadas no pueden conocerse por los fantasmas. Luego el alma unida al cuerpo no puede conocer las sustancias separadas.

SOLUCIÓN. Hay que decir que Aristóteles prometió que habría de resolver esta cuestión en el III *De anima,* aunque no se encuentra resuelta por él en los libros que han llegado hasta nosotros. Por eso, para sus seguidores fue una ocasión de proceder de diverso modo a la solución de esta cuestión.

8. Praeterea. Anima unita corpori intelligit se ipsam: mens enim intelligit se et amat se, ut dicit Augustinus in IX De Trinitate. Sed ipsa est de natura substantiarum separatarum intellectualium. Ergo unita corpori potest intelligere substantias separatas.

9. Praeterea. Nihil est frustra in rebus. Frustra autem videretur esse intelligibile, si a nullo intellectu intelligeretur. Ergo substantias separatas, cum sint intelligibiles, intellectus noster intelligere potest.

10. Praeterea. Sicut se habet visus ad visibilia, ita intellectus ad intelligibilia. Sed visus noster potest cognoscere omnia visibilia, etiam incorruptibilia, quamvis ipse sit corruptibilis. Ergo intellectus noster, etiam dato quod esset corruptibilis, posset intelligere substantias separatas incorruptibiles, cum sint per se intelligibiles.

SED CONTRA. Nihil sine phantasmate intelligit anima, ut dicit Philosophus in III De anima. Sed per phantasmata non possunt intelligi substantiae separatae. Ergo anima unita corpori non potest intelligere substantias separatas.

RESPONSIO. Dicendum quod hanc questionem Aristotiles promisit se determinaturum in III De anima, licet non inveniatur determinata ab ipso in libris eius qui ad nos pervenerunt. Unde sectatoribus eius fuit occasio diversimode procedendi ad huius questionis solutionem.

---

[362] AGUSTÍN, *De Trinitate* III, IV 4-5 (CCSL 50 p.297-298 u.4-5; ML 42,873).

[363] Ibid., IX, IV 4-5 (CCSL 50 p.297-298 u.1-35; ML 42,963).

[364] ARISTÓTELES, *De anima* III 7 (431a16-17); cf. SANTO TOMÁS, *In De anima* III c.7 lect.XII n.770.

Algunos, en efecto, opinaron que nuestra alma, incluso unida al cuerpo, puede llegar a conocer las sustancias separadas, y suponen que esto es la última felicidad humana. Pero existe diversidad entre ellos al explicar cómo se realiza la intelección.

Algunos supusieron que nuestra alma puede llegar a conocer las sustancias separadas, no ciertamente del modo mediante el cual llegamos a conocer otras cosas inteligibles, sobre las cuales somos instruidos en las ciencias especulativas por las definiciones y las demostraciones, sino por la unión del entendimiento agente con nosotros. Pues suponen que el entendimiento agente es una sustancia separada, que naturalmente conoce las sustancias separadas. Por tanto, cuando este entendimiento agente fuere unido a nosotros de manera que entendamos por él, así como ahora entendemos por los hábitos de las ciencias, se seguirá que entendamos las sustancias separadas. Mas el modo por el que ese entendimiento agente puede continuarse en nosotros consideran que es de tal naturaleza que entendamos por él. Porque es evidente por el Filósofo en II *De anima*[365] que, siempre que se nos dice que algo es u obra por dos cosas, una de ellas es como la forma y la otra como la materia: así es como se nos dice que se es sano por la salud y por el cuerpo, por lo cual la salud se compara al cuerpo como la forma a la materia. También es evidente que nosotros entendemos por el entendimiento agente y por los inteligibles conocidos, pues venimos en conocimiento de las conclusiones por los principios conocidos naturalmente y por el entendimiento agente. Por tanto, es necesario que el entendimiento agente se compare a los inteligibles contemplados como el agente principal al instrumento, o como la forma a la materia o el acto a la potencia, porque siempre la que es más perfecta entre dos cosas, es como el acto de la otra. Y todo lo que recibe en sí aquello que es como la materia, recibe en sí aquello que es como la forma, así como

Quidam enim posuerunt quod anima nostra, etiam corpori unita, potest pervenir ad hoc quod intelligat substantias separatas: et hoc ponunt esse ultimam felicitaten humanam. Sed in modo intelligendi est apud eos diversitas.

Quidam enim posuerunt quod anima nostra potest pertingere ad intelligendum substantias separatas, non quidem eo modo quo pervenimus ad intelligendum alia intelligibilia, de quibus instruimur in scientiis speculativis per diffinitiones et demonstrationes, sed per continuationem intellectus agentis nobiscum. Ponunt enim intellectum agentem esse quamdam substantiam separatam, quae naturaliter substantias separatas intelligit. Unde cum iste intellectus agens fuerit unitus nobis sic ut per eum intelligamus, sicut nunc intelligimus per habitus scientiarum, sequetur quod intelligamus substantias separatas. Modus autem quo iste intellectus agens possit sic continuari nobis, ut per eum intelligamus, talem assignant. Manifestum est enim ex Philosopho, in II De anima, quod quandocumque dicimur aut esse aut operari aliquid duobus, unum eorum est quasi forma et aliud sicut materia: sicut dicimur sanari sanitate et corpore, unde sanitas comparatur ad corpus sicut forma ad materiam. Manifestum est etiam nos intelligere per intellectum agentem et per intelligibilia speculativa; venimus enim in cognitionem conclusionum per principia naturaliter nota et per intellectum agentem. Necesse est igitur quod intellectus agens comparetur ad intelligibilia speculativa sicuti principale agens ad instrumentum, et sicut forma ad materiam vel actus ad potentiam; semper enim quod est perfectius duorum est quasi actus alterius. Quicquid autem recipit in se id quod est quasi materia, recipit in se illud quod est quasi forma: sicut corpus recipiens superficiem recipit etiam

[365] Ibid., II 2 (414a4-14); cf. SANTO TOMÁS, ibid., II c.2 lect.IV n.271.

el cuerpo que recibe la superficie recibe también el color, que es una cierta forma de la superficie, y la pupila que recibe el color recibe también la luz, que es el acto del color —pues por ella es visible en acto—. Así pues, el entendimiento posible recibe los inteligibles conocidos, en tanto los recibe por el entendimiento agente. Por tanto, cuando el entendimiento posible haya recibido todos los inteligibles contemplados, entonces recibirá en sí totalmente al entendimiento agente; y así el entendimiento agente se hará como la forma del entendimiento posible, y, por consiguiente, en nosotros. Por eso, como ahora entendemos por el entendimiento posible, así entonces entenderemos por el entendimiento agente, no sólo todas las cosas naturales, sino también las sustancias separadas.

Pero en esto hay cierta diversidad entre algunos de los que siguen esta opinión. Algunos, en efecto, suponiendo que el entendimiento posible es corruptible, dicen que el entendimiento posible de ningún modo puede conocer al entendimiento agente ni a las sustancias separadas. Pero nosotros en el estado de aquella unión del entendimiento agente con nosotros conoceremos al entendimiento agente y a las otras sustancias separadas por el mismo entendimiento agente, en cuanto se unirá a nosotros como forma. Otros, en cambio, admitiendo que el entendimiento posible es incorruptible, dicen que el entendimiento posible puede conocer al entendimiento agente y a las otras sustancias separadas.

Pero esta opinión es imposible y vana, y contra la intención de Aristóteles. Imposible ciertamente, porque supone dos cosas imposibles, esto es, que el entendimiento agente es una sustancia separada de nosotros según el ser, y que nosotros por el entendimiento agente entendemos como por la forma. Pues en tanto obramos por algo como forma, en cuanto por ello conseguimos que algo esté en acto, como lo caliente calienta por el calor en cuanto que está caliente en acto. Es preciso, pues, que aquello por lo que algo actúa u opera formalmente, se una a ello

colorem, qui est forma quaedam superficiei, et pupilla recipiens colorem recipit et lumen, quod est actus coloris - eo enim est visibilis actu. Sic igitur intellectus possibilis in quantum recipit intellecta speculativa, in tantum recipit de intellectu agente. Quando igitur intellectus possibilis receperit omnia speculativa, tunc totaliter recipiet in se intellectum agentem; et sic intellectus agens fiet quasi forma intellectus possibilis, et per consequens nobis. Unde sicut nunc intelligimus per intellectum possibilem, ita tunc intelligemus per intellectum agentem, non solum omnia naturalia, sed etiam substantias separatas.

Sed in hoc est quaedam diversitas inter quosdam sectantium hanc opinionem. Quidam enim ponentes intellectum possibilem esse corruptibilem, dicunt quod nullo modo intellectus possibilis potest intelligere intellectum agentem neque substantias separatas. Nos autem in statu illius continuationis intellectus agentis nobiscum intelligemus ipsum intellectum agentem, et alias substantias separatas, per ipsum intellectum agentem in quantum unietur nobis ut forma. Alii vero, ponentes intellectum possibilem esse incorruptibilem, dicunt quod intellectus possibilis potest intelligere intellectum agentem et alias substantias separatas.

Haec autem positio impossibilis est et vana, et contra intentionem Aristotilis. Impossibilis quidem, quia duo impossibilia ponit, scilicet quod intellectus agens sit quaedam substantia separata a nobis secundum esse, et quod nos per intellectum agentem intelligamus sicut per formam. In tantum enim aliquo operamur ut forma, in quantum illo adipiscimur aliquod esse actu: sicut calidum calore calefacit in quantum est calidum actu. Nihil enim agit nisi secundum quod est actu. Oportet ergo id quo aliquid agit aut operatur formaliter, uniri ei secundum esse. Unde impossibile est

según el ser. Por tanto, es imposible que de dos sustancias separadas según el ser, una opere formalmente mediante la otra. Y así es imposible que si el entendimiento agente es una sustancia separada de nosotros según el ser, que entendamos formalmente mediante ella; pero podría suceder que entendiésemos activamente mediante ella, como se nos dice que vemos por el sol, en cuanto que ilumina.

También es vana la opinión mencionada, porque las razones aducidas en su favor no son concluyentes necesariamente. Y esto aparece claro en dos puntos. En primer lugar, porque si el entendimiento es una sustancia separada, como suponen, la comparación del entendimiento agente con los inteligibles no será como la de la luz con los colores, sino como la del sol que ilumina. Por tanto, el entendimiento posible, por el hecho de recibir los inteligibles contemplados no se uniría a su sustancia, sino a algún efecto de la misma, como el ojo, por el hecho de recibir los colores, no se une a la sustancia del sol, sino a su luz. En segundo lugar, porque suponiendo que por recibir los inteligibles contemplados el entendimiento posible se une de algún modo a la sustancia misma del entendimiento agente, sin embargo, no se sigue que recibiendo todos los inteligibles contemplados, esto es, los que se abstraen de los fantasmas y se adquieren por los principios de las demostraciones, se une perfectamente a la sustancia del entendimiento agente; a no ser que se demostrara que todos estos inteligibles contemplados adecuasen la virtud y sustancia del entendimiento agente; lo cual es evidentemente falso, porque el entendimiento agente es de grado más elevado en la jerarquía de los entes, si es una sustancia separada, que todo lo que se hace inteligible por él en las cosas naturales.

Es extraño también cómo ellos mismos no entendieron el fallo de su razón. Porque aunque supusieran que se unía con nosotros por uno o dos o tres inteligibles contemplados, sin embargo, no se sigue, según ellos, que por esto entendamos todos los otros inteligibles contemplados. Ahora bien

quod duarum substantiarum separatarum secundum esse, una formaliter operetur per aliam. Et sic impossibile est quod si intellectus agens est quaedam substantia separata a nobis secundum esse, quod ea formaliter intelligamus; posset autem esse quod ea intelligeremus active, sicut dicimur videre sole ut illuminante.

Vana est etiam praedicta positio, quia rationes ad ipsam inductae non de necessitate concludunt. Et hoc patet in duobus. Primo quidem, quia si intellectus est substantia separata, ut ponunt, comparatio intellectus agentis ad intelligibilia speculativa non erit sicut luminis ad colores, sed sicut solis illuminantis; unde intellectus possibilis, per hoc quod recipit intelligibilia speculativa, non coniungeretur substantiae eius, sed alicui effectui ipsius: sicut oculus, per hoc quod recipit colores, non unitur substantiae solis, sed lumini eius. Secundo, quia dato quod per hoc quod recipit intelligibilia speculativa coniungatur intellectus possibilis ipsi substantiae intellectus agentis aliquo modo, non tamen sequitur quod recipiendo omnia intelligibilia speculativa, scilicet quae abstrahuntur a phantasmatibus et acquiruntur per principia demonstrationum, perfecte coniungatur substantiae intellectus agentis; nisi hoc esset probatum, quod omnia huiusmodi intelligibilia speculativa adaequarent virtutem et substantiam intellectus agentis; quod patet esse falsum, quia intellectus agens est altioris gradus in entibus, si est substantia separata, quam omnia quae fiunt intelligibilia per ipsum in rebus naturalibus.

Mirum est etiam quomodo ipsimet non intellexerunt defectum suae rationis. Quamvis enim ponerent quod per unum vel duo vel tria intelligibilia speculativa uniretur nobiscum, non tamen sequitur, secundum eos, quod propter hoc intelligamus omnia alia intelligibilia speculativa. Manifestum est autem quod multo plus

es evidente que las sustancias inteligibles separadas superan mucho más a todas las cosas antedichas, que se llaman inteligibles contemplados, que todos ellos tomados en conjunto superen a uno o a dos o a cualquiera de ellos, porque todos éstos son de un solo género e inteligibles del mismo modo; en cambio, las sustancias separadas son de un género más alto, y se conocen de un modo más elevado. Por eso, aunque el entendimiento agente sea unido con nosotros en cuanto es forma y agente de esos inteligibles, no se sigue por esto que se una con nosotros en cuanto entiende las sustancias separadas.

Es evidente también que esta opinión es contra la intención de Aristóteles, quien dice en I *Ethicorum*[366] que la felicidad es un cierto bien común, que puede sobrevenir a todos los que no están impedidos para la virtud. Pero conocer todas las cosas que ellos llaman inteligibles contemplados[367], o es imposible a un hombre, o tan rarísimo que nunca le sucedió a un hombre en el estado de esta vida, sino a Cristo, que fue Dios y hombre. Por tanto, es imposible que esto se requiera para la felicidad humana. Ahora bien, la última felicidad consiste en conocer los inteligibles más nobles, como dice el Filósofo en X *Ethicorum*[368]. Por tanto, para conocer las sustancias separadas, que son los inteligibles más nobles, en cuanto en esto consiste la felicidad humana, no se requiere que alguien entienda todos los inteligibles conocidos.

Asimismo aparece de otro modo que la opinión mencionada es contra la intención de Aristóteles. Pues se dice en I *Ethicorum*[369] que la felicidad consiste en la operación que es según la virtud perfecta. Y por eso, para que

excedunt substantiae intelligibiles separatae omnia praedicta, quae dicuntur intelligibilia speculativa, quam omnia ea simul accepta excedant unum vel duo, vel quodlibet ex eis: quia omnia ista sunt unius generis et eodem modo intelligibilia, substantiae autem separatae sunt altioris generis, et altiori modo intelliguntur. Unde etsi continuetur intellectus agens nobiscum secundum quod est forma et agens istorum intelligibilium, non sequitur propter hoc quod continuetur nobiscum secundum quod intelligit substantias separatas.

Manifestum est etiam quod haec positio est contra intentionem Aristotilis, qui dicit in I Ethicorum quod felicitas est quoddam bonum commune, quod potest accidere omnibus non orbatis ad virtutem. Intelligere autem omnia quae dicuntur ab eis intelligibilia speculativa, vel est impossibile alicui homini, vel adeo perrarum, quod nunquam alicui homini hoc accidit in statu huius vitae, nisi Christo, qui fuit Deus et homo. Unde impossibile est quod hoc requiratur ad felicitatem humanam. Ultima autem humana felicitas consistit in intelligendo nobilissima intelligibilia, ut dicit Philosophus in X Ethicorum. Non igitur ad intelligendum substantias separatas quae sunt nobilissima intelligibilia, secundum quod in hoc consistit felicitas humana, requiritur quod aliquis intelligat intelligibilia speculativa omnia.

Alio etiam modo apparet quod praedicta positio est contra intentionem Aristotilis. Dicitur enim in I Ethicorum quod felicitas consistit in operatione quae est secun-

---

[366] ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea* I 9 (1099b18-20); cf. SANTO TOMÁS, *In Ethic.* I c.9 lect.XIV n.170.

[367] *Intelligibilia speculativa* parece ser una expresión de origen árabe. Santo Tomás la usa en diversas ocasiones y en un contexto semejante. A nuestro juicio es correcto traducirla: *Inteligibles contemplados o conocidos.*

[368] ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea* X 7 (1177a12-21); cf. SANTO TOMÁS, *In Ethic.* X c.7 lect.X n.2083, 2086-2087.

[369] Ibid., I 9 (1099b17-23, 27-30); cf. SANTO TOMÁS, ibid., I c.9 lect.XIV n.169, 174.

se vea en qué consiste definidamente la felicidad tuvo que señalar necesariamente los límites de todas las virtudes, como dice él mismo al final del I *Ethicorum*[370]. De ellas pone algunas morales como la fortaleza, la templanza y similares; algunas, en cambio, intelectuales, que son cinco según él: la sabiduría, la ciencia, el entendimiento, la prudencia y el arte; entre las cuales considera la principal a la sabiduría, en cuya operación es necesario que consista la felicidad última, como aparece en el libro X[371]. Ahora bien, la sabiduría es la misma filosofía primera[372], como se evidencia al principio de la *Metaphysicae*[373]. Por tanto, se concluye que la felicidad última humana, que puede tenerse en esta vida, según la intención de Aristóteles, es el conocimiento de las sustancias separadas, como puede tenerse por los principios de la filosofía, y no a modo de continuación, que algunos soñaron.

Por eso, hubo otra opinión, que el alma humana por los principios de la filosofía puede llegar a conocer las mismas sustancias separadas. Para demostrar esto procedían de la siguiente manera. Es manifiesto que el alma humana puede abstraer de las cosas naturales sus esencias y entenderlas. Esto sucede siempre que conocemos de alguna cosa material qué es. Por tanto, si aquella quididad abstraída no es una quididad pura, sino que es una cosa que tiene quididad, de nuevo nuestro entendimiento puede abstraerla. Y no pudiendo proceder esto al infinito, se llegará a que entienda alguna simple quididad; y por su consideración nuestro entendimiento entenderá las sustancias separadas, que no son ninguna otra cosa que ciertas simples quididades.

dum perfectam virtutem. Et ideo, ut appareat in quo determinate consistit felicitas, necesse habuit determinare de omnibus virtutibus, ut ipsemet dicit in fine primi Ethicorum; quarum quaedam ponuntur ab ipso morales: ut fortitudo, temperantia et huiusmodi; quaedam autem intellectuales, quae sunt quinque secundum ip sum: sapientia, scientia, intellectus, prudentia et ars; inter quas praecipuam ponit sapientiam, in cuius operatione oportet consistere ultimam felicitatem, ut in X appare Sapientia autem est ipsa philosophia prima, ut patet in principio Methaphysicae. Und relinquitur quod ultima felicitas humana, quae potest haberi in hac vita secundum intentionem Aristotilis, est cognitio de substantiis separatis qualis potest haberi per principia philosophiae, et non per modum continuationis quem aliqui sompniaverunt.

Unde fuit alia opinio, quod anima humana per principia philosophiae devenire potest ad intelligendum ipsas substantias separatas. Ad quod quidem ostendendum sic procedebant. Manifestum est enim quod anima humana potest abstrahere a rebus naturalibus quidditates earum et intelligere eas. Hoc enim contingit quotienscumque intelligimus de aliqua re materiali quid est. Si igitur illa quidditas abstracta non est quidditas pura, sed est res habens quidditatem, iterum intellectus noster potest abstrahere illam. Et cum hoc non possit procedere in infinitum, devenietur ad hoc quod intelligat aliquam simplicem quidditatem; et per eius considerationem intellectus noster intelliget substantias separatas, quae nihil aliud sunt quam quaedam simplices quidditates.

---

[370] Ibid., I 13 (1103a3-10); cf. SANTO TOMÁS, ibid., I c.13 lect.XX n.243-244.

[371] Ibid., X 8 (1179a22-32); cf. SANTO TOMÁS, ibid., X c.8 lect.XIII n.2135-2136.

[372] Aristóteles designó con el nombre de *filosofía primera* la ciencia universal que considera el ser en cuanto ser y sus propiedades como tal. Se llama *filosofía primera* no sólo porque trata de las primeras causas de las cosas, sino también porque de ella dependen y toman sus principios todas las otras ciencias. Equivale a la ciencia que más tarde se denominaría *metafísica*.

[373] La invención de la palabra *metafísica* se atribuye a Andrónico de Rodas (h.70 a.C.) que ordenando un conjunto de tratados de Aristóteles los colocó *después de la física*. El sentido trascendente de esa denominación parece ser posterior.

Pero esta razón es completamente insuficiente. Primero, porque las quididades de las cosas materiales son de distinto género que las quididades separadas, y tienen otro modo de ser. Por tanto, por el hecho de que nuestro entendimiento entiende las quididades de las cosas materiales no se sigue que entienda las quididades separadas. De nuevo, las diversas quididades conocidas difieren de especie, y de ahí es que también el que conoce la quididad de una cosa material, no conoce la quididad de otra, pues no el que conoce qué es una piedra, conoce qué es un animal. Por tanto, suponiendo que las quididades separadas fueran de la misma razón[374] con las quididades materiales, no se seguiría que el que entiende estas quididades de las cosas materiales, conociera las sustancias separadas; sino quizá según la opinión de Platón[375], que supuso que las sustancias separadas eran las especies de estos sensibles.

Y por eso, hay que decir de otra manera que el alma humana intelectiva, por su unión con el cuerpo, tiene la mirada inclinada a los fantasmas; por tanto, no es informada para entender algo sino por las especies recibidas de los fantasmas. Y con esto concuerda el dicho de Dionisio en el cap. I *De coelesti hierarchia*[376]. Dice, en efecto, que es imposible que luzca para nosotros el rayo divino, sino envuelto en variedad de sagrados velos. Por consiguiente, el alma, cuando está unida al cuerpo, en tanto puede elevarse al conocimiento de las sustancias separadas, en cuanto puede ser guiada por las especies recibidas de los fantasmas. Mas esto no es para que se entienda de ellos qué son, puesto que aquellas sustancias sobrepasan toda proporción de estos inteligibles; pero de este modo podemos conocer de las sustancias separadas en alguna manera que existen, como por efectos deficientes[377] llegamos a causas excelentes para conocer de

Sed haec ratio est omnino insufficiens. Primo quidem, quia quidditates rerum materialium sunt alterius generis a quidditatibus separatis, et habent alium modum essendi. Unde per hoc quod intellectus noster intelligit quidditates rerum materialium non sequitur quod intelligat quidditates separatas. Iterum, diversae quidditates intellectae differunt specie, et inde est quod etiam qui intelligit quidditatem unius rei materialis, non intelligit quidditatem alterius: non enim qui intelligit quid est lapis, intelligit quid est animal. Unde, dato quod quidditates separatae essent eiusdem rationis cum quidditatibus materialibus, non sequeretur quod qui intelligit has quidditates rerum materialium, intelligeret substantias separatas; nisi forte secundum opinionem Platonis, qui posuit substantias separatas esse species horum sensibilium.

Et ideo aliter dicendum est quod anima intellectiva humana, ex unione ad corpus, habet aspectum inclinatum ad phantasmata; unde non informatur ad intelligendum aliquid nisi per species a phantasmatibus acceptas. Et huic etiam consonat dictum Dyonisii, in I capitulo Caelestis Hierarchiae. Dicit enim quod impossibile est nobis lucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum. In tantum igitur anima, dum est unita corpori, potest ad cognitionem substantiarum separatarum ascendere, in quantum potest per species a phantasmatibus acceptas manuduci. Hoc autem non est ut intelligatur de eis quid sunt, cum illae substantiae excedant omnem proportionem horum intelligibilium; sed possumus hoc modo de substantiis separatis aliquo modo cognoscere quia sunt: sicut per effectus deficientes devenimus in causas excellentes ut cognoscamus de eis tantum quia sunt; et dum cognoscimus

---

[374] En este caso *razón* tiene el significado de: *modo de ser*.

[375] PLATÓN, *Timaeus*, 52A.

[376] PSEUDO-DIONISIO, *De coelesti hierarchia* I 2 (MG 3,122).

[377] Se llaman aquí *efectos deficientes* los que no han sido producidos por la virtud total del agente, o bien los que han sido producidos en una materia carente de la suficiente aptitud.

ellas solamente que existen; y al conocer que son causas excelentes, sabemos de ellas que no son tales cuales son sus efectos. Y esto es saber de ellas más bien qué no son que lo que son. Y según esto es verdad de alguna manera que, en cuanto conocemos las quididades que abstraemos de las cosas materiales, nuestro entendimiento, volviéndose a aquellas quididades, puede conocer las sustancias separadas entendiendo que ellas son inmateriales, así como que las mismas quididades son abstraídas de la materia. Y así por la consideración de nuestro entendimiento somos llevados al conocimiento de las sustancias separadas inteligibles. Y no es de extrañar si no podemos conocer en esta vida las sustancias separadas entendiendo qué son, sino qué no son, porque incluso la quididad y naturaleza de los cuerpos celestes no las podemos conocer de otra manera[378]. Y así también explica Aristóteles aquellas cosas en I *De caelo et mundo*[379], esto es, demostrando que no son graves ni leves, ni generables ni corruptibles, ni tienen contrariedad.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. Al primero, pues, hay que decir que el fin al cual se extiende la posibilidad natural del alma humana es que conozca las sustancias separadas según el modo mencionado anteriormente; y no es obstáculo para esto el que esté unida al cuerpo. Y de manera semejante también en tal conocimiento de la sustancia separada se halla la felicidad última del hombre, a la que puede llegar por las cosas naturales.

2. Por lo cual es evidente la respuesta al segundo.

3. Al tercero hay que decir que siendo reducido continuamente el entendimiento de la potencia al acto por el hecho de que cada vez entien-

quia sunt causae excellentes, scimus de eis quia non sunt tales quales sunt earum effectus. Et hoc est scire de eis magis quid non sunt quam quid sunt. Et secundun hoc est aliqualiter verum quod, in quantum intelligimus quidditates quas abstrahimu a rebus materialibus, intellectus noster, convertendo se ad illas quidditates, potest intelligere substantias separatas, ut intelligat eas esse immateriales sicut ipsae quidditates sunt a materia abstractae. Et sic per considerationem intellectus nostri deducimur in cognitionem substantiarum separatarum intelligibilium. Nec est mirum si substantias separatas non possumus in hac vita cognoscere intelligendo quid sunt, sed quid non sunt, quia etiam quidditatem et naturam corporum caelestium non aliter cognoscere possumus. Et sic etiam notificat ea Aristotiles in I De caelo et mundo, scilicet ostendens quod non sunt gravia neque levia, neque generabilia neque corruptibilia, neque contrarietatem habentia.

1. Ad primum ergo dicendum quod finis ad quem se extendit naturalis possibilitas animae humanae est ut cognoscat substantias separatas secundum modum praedictum; et ab hoc non impeditur per hoc quod corpori unitur. Et similiter etiam in tali cognitione substantiae separatae est ultima felicitas hominis ad quam per naturalia pervenire potest.

2. Unde patet solutio ad secundum.

3. Ad tertium dicendum quod cum intellectus possibilis continue reducatur de potentia in actum per hoc quod magis ac magis intelligit, finis tamen huiusmodi re-

---

[378] Es decir, conocemos qué no son, pero no qué son. Modernamente, sin embargo, los grandes progresos de la astronomía nos permiten conocer mucho mejor los cuerpos celestes, y hoy sabemos que su naturaleza es similar a la de los cuerpos terrestres.

[379] ARISTÓTELES, *De caelo et mundo* I 2 (269b30, 270a12-22).

de más, sin embargo, el fin de esta reducción o generación será entender el inteligible supremo, que es la esencia divina; pero a esto no puede llegar por las cosas naturales, sino por la gracia solamente.

4. Al cuarto hay que decir que es más difícil hacer la separación de las cosas y conocerlas que conocer las que están separadas, si se trata de las mismas; pero si se trata de otras no es necesario, porque puede ser mayor la dificultad en conocer solamente algunas cosas separadas, que en abstraer y conocer otras.

5. Al quinto hay que decir que el sentido sufre un doble defecto con relación a los sensibles excelentes: uno, porque no puede abarcarlo por exceder la proporción del sentido; y otro, porque después de percibir los sensibles excelentes no percibe los sensibles menores, y esto es debido a que se corrompe el órgano del sentido. Por tanto, aunque el entendimiento no tenga órgano que pueda corromperse por un inteligible excelente, sin embargo, algún inteligible excelente puede sobrepasar la facultad de nuestro entendimiento en el entender. Y tal inteligible es la sustancia separada, que excede la facultad del entendimiento, el cual, en cuanto está unido al cuerpo, está ordenado naturalmente a ser perfeccionado por las especies separadas de los fantasmas. Pero si nuestro entendimiento conociera las sustancias separadas, no conocería menos otras cosas, sino más.

6. Al sexto hay que decir que las quididades abstraídas de las cosas materiales no bastan para que por ellas podamos conocer acerca de las sustancias separadas qué son, como se ha demostrado.

7. Y lo mismo hay que decir al séptimo, pues los efectos deficientes, como se ha dicho más arriba, no bastan para que por medio de ellos se conozca lo que es la causa.

8. Al octavo hay que decir que nuestro entendimiento posible se conoce a sí mismo no directamente, aprehendiendo su esencia, sino por la especie recibida de los fantasmas. Por lo cual dice el Filósofo en III *De ani-*

ductionis sive generationis erit in intelligendo supremum intelligibile, quod est divina essentia; sed ad hoc non potest pervenire per naturalia, sed per gratiam tantum.

4. Ad quartum dicendum quod difficilius est facere separata et intelligere, quam intelligere quae separata sunt, si de eisdem agatur; sed si de aliis, non est necessarium: quia maior potest esse difficultas in intelligendo tantum aliqua separata, quam in abstrahendo et intelligendo alia.

5. Ad quintum dicendum quod sensus respectu sensibilium excellentium duplicem defectum patitur: unum quidem, quia non potest ipsum comprehendere propter hoc quod excedit proportionem sensus; alium autem, quia post excellentia sensibilia non percipit minora sensibilia, et hoc est quia corrumpitur organum sensus. Licet igitur intellectus non habeat organum quod possit corrumpi ab excellenti intelligibili, tamen aliquod excellens intelligibile potest excedere facultatem intellectus nostri in intelligendo. Et tale intelligibile est substantia separata, quae excedit facultatem intellectus qui, secundum quod est unitus corpori, est natus perfici per species a phantasmatibus separatas. Si tamen intellectus noster intelligeret substantias separatas, non intelligeret minus alia, sed magis.

6. Ad sextum dicendum quod quidditates abstractae a rebus materialibus non sufficiunt ut per eas possimus cognoscere de substantiis separatis quid sunt, ut ostensum est.

7. Et similiter dicendum est ad septimum, nam effectus deficientes, ut supra dictum est, non sufficiunt ut per eos cognoscatur de causa quid est.

8. Ad octavum dicendum quod intellectus possibilis noster intelligit se ipsum non directe, apprehendendo essentiam suam, sed per speciem a phantasmatibus acceptam.

ma[380] que el entendimiento posible es inteligible como también otras cosas. Y esto es porque nada es inteligible en cuanto está en potencia, sino en cuanto está en acto, como se dice en IX *Metaphysicae*[381]. Por lo cual, estando el entendimiento posible en potencia solamente con respecto al ser inteligible, no puede conocerse, sino por una forma suya por la que pasa a estar en acto, que es la especie recibida de los fantasmas, como también cualquier otra cosa se conoce por su forma, y esto sucede también en todas las potencias del alma, que los actos se conocen por los objetos, y las potencias por los actos, y el alma por sus potencias. Así pues, también el alma intelectiva se conoce por su inteligible. Pero la especie recibida de los fantasmas no es forma de la sustancia separada, para que por ella pueda conocerse, como por ella se conoce de algún modo el entendimiento posible.

9. Al noveno hay que decir que aquella razón es totalmente ineficaz por dos motivos. En primer lugar, porque los inteligibles no son por los entendimientos que los conocen, sino más bien los inteligibles son fines y perfecciones de los entendimientos; por eso, no se sigue, si hubiera alguna sustancia inteligible no conocida por algún otro entendimiento, que por esto existiría en vano, pues se dice vano aquello que existe para un fin que no alcanza. En segundo lugar, porque aunque las sustancias separadas no sean conocidas por nuestro entendimiento en cuanto está unido al cuerpo, son conocidas, no obstante, por las sustancias separadas.

10. Al décimo hay que decir que las especies de las que la vista es receptora pueden ser semejanzas de cualesquiera cuerpos, ya sean corruptibles, ya incorruptibles. Pero las especies abstraídas de los fantasmas, de las cuales es receptor el entendimiento posible, no son semejanzas de las sustancias separadas; y por tanto, no es lo mismo.

Unde Philosophus dicit in III De anima quod intellectus possibilis est intelligibilis sicut et alia. Et hoc ideo est, quia nihil est intelligibile secundum quod est potentia, sed secundum quod est actu, ut dicitur in IX Methaphysicae. Unde, cum intellectus possibilis sit potentia tantum in esse intelligibili, non potest intelligi nisi per formam suam per quam fit actu, quae est species a phantasmatibus accepta; sicut et quaelibet alia res intelligitur per formam suam. Et hoc est etiam commune in omnibus potentiis animae, quod actus cognoscuntur per obiecta, et potentiae per actus, et anima per suas potentias. Sic igitur et anima intellectiva per suum intelligibile cognoscitur. Species autem a phantasmatibus accepta non est forma substantiae separatae, ut per eam cognosci possit, sicut per eam aliqualiter cognoscitur intellectus possibilis.

9. Ad nonum dicendum quod ratio illa omnino inefficax est propter duo. Primo quidem, quia intelligibilia non sunt propter intellectus intelligentes ipsa, sed magis intelligibilia sunt fines et perfectiones intellectuum; unde non sequitur, si esset aliqua substantia intelligibilis non intellecta ab aliquo alio intellectu, quod propter hoc esset frustra, nam frustra dicitur de eo quod est ad finem quem non pertingit. Secundo, quia etsi substantiae separatae non intelligantur ab intellectu nostro secundum quod est corpori unitus, intelliguntur tamen a substantiis separatis.

10. Ad decimum dicendum quod species quarum est visus receptivus possunt esse similitudines quorumcumque corporum, sive corruptibilium, sive incorruptibilium. Sed species a phantasmatibus abstractae, quarum est receptivus intellectus possibilis, non sunt similitudines substantiarum separatarum; et ideo non est simile.

---

[380] ARISTÓTELES, *De anima* III 4 (430a2-3); cf. SANTO TOMÁS, *In De anima* III c.4 lect.IX n.724.

[381] ARISTÓTELES, *Metaph.* IX 9 (1051a29-33); cf. SANTO TOMÁS, *In Metaph.* IX c.9 lect.X n.1894.

Cuestión 17

¿Conoce el alma separada las sustancias separadas? [382]

Argumentos por los que parece que el alma separada no conoce las sustancias separadas.

1. En efecto, la operación de una sustancia más perfecta es más perfecta. Pero el alma unida al cuerpo es más perfecta que separada, según parece, porque cualquier parte es más perfecta unida al todo que separada. Por consiguiente, si el alma unida al cuerpo no puede conocer las sustancias separadas, parece que tampoco puede hacerlo separada del cuerpo.

2. Nuestra alma, o bien puede conocer por su naturaleza las sustancias separadas, o solamente por la gracia. Si por su naturaleza, siendo natural al alma estar unida al cuerpo, no sería impedida por la unión con el cuerpo de conocer las sustancias separadas. Y si por la gracia, no teniendo la gracia todas las almas separadas, se seguirá al menos que no todas las almas separadas conocen las sustancias separadas.

3. El alma está unida al cuerpo para perfeccionarse en él mediante las ciencias y las virtudes. Ahora bien, la mayor perfección del alma consiste en el conocimiento de las sustancias separadas. Por consiguiente, si por el hecho solo de separarse conociera las sustancias separadas, el alma se uniría al cuerpo en vano.

4. Si el alma separada conoce la sustancia separada, es preciso que la conozca o por su esencia o por su especie. Pero no por la esencia de la sustancia separada, porque la esencia de la sustancia separada no es una cosa con el alma separada, de igual modo tampoco por la especie de ella, porque no puede hacerse la abstracción de la especie de las sustancias

Quaestio septima decima

Septimodecimo quaeritur utrum anima separata intelligat substantias separatas. Et videtur quod non. Perfectioris enim substantiae perfectior est operatio. Sed anima unita corpori est perfectior quam separata, ut videtur, quia quaelibet pars perfectior est unita toti quam separata. Si igitur anima unita corpori non potest intelligere substantias separatas, videtur quod nec a corpore separata.

2. Praeterea. Anima nostra aut potest cognoscere substantias separatas per naturam, aut per gratiam tantum. Si per naturam, cum naturale sit animae quod corpori uniatur, non impediretur per unionem ad corpus quin substantias separatas cognosceret. Si autem per gratiam, cum non omnes animae separatae habeant gratiam, sequetur ad minus quod non omnes animae separatae cognoscant substantias separatas.

3. Praeterea. Anima unita est corpori ut perficiatur in eo scientiis et virtutibus. Maxima autem perfectio animae consistit in cognitione substantiarum separatarum. Si igitur ex hoc solo quod separatur cognosceret substantias separatas, frustra anima corpori uniretur.

4. Praeterea. Si anima separata cognoscit substantiam separatam, oportet quod cognoscat eam vel per essentiam eius, vel per speciem ipsius. Sed non per essentiam substantiae separatae, quia essentia substantiae separatae non est unum cum anima separata; similiter nec per speciem eius, quia a substantiis separatis, cum sint sim-

[382] Lugares paralelos: *Cont. Gent.* III c.45; *Summa* 1 q.89 a.2; *Quodl.* III q.9 a.1.

separadas, ya que son simples. Luego el alma separada de ningún modo conoce las sustancias separadas.

5. Si el alma separada conoce la sustancia separada, o la conoce por el sentido, o por el entendimiento. Ahora bien, es evidente que no la conoce por el sentido, porque las sustancias separadas no son sensibles; del mismo modo, tampoco por el entendimiento, porque el entendimiento no es de los singulares, y las sustancias separadas son ciertas sustancias singulares. Luego el alma separada de ningún modo conoce la sustancia separada.

6. El entendimiento posible de nuestra alma dista más del ángel que nuestra imaginación del entendimiento posible, porque la imaginación y el entendimiento posible se reducen a la misma sustancia del alma. Pero la imaginación de ningún modo puede conocer al entendimiento posible. Luego nuestro entendimiento posible de ningún modo puede aprehender la sustancia separada.

7. Como se relaciona la voluntad con el bien, así el entendimiento con la verdad. Pero la voluntad de algunas almas separadas, esto es, de los condenados, no puede ordenarse al bien. Luego tampoco el entendimiento de aquéllas puede ordenarse de modo alguno a la verdad, que el entendimiento consigue, sobre todo, en el conocimiento de la sustancia separada. Luego no toda alma separada puede conocer la sustancia separada.

8. La felicidad última según los filósofos se pone en conocer las sustancias separadas, como se ha dicho [383]. Por consiguiente, si las almas de los condenados conocen las sustancias separadas, a las que aquí no pueden conocer, parece que los condenados están más cercanos a la felicidad que nosotros; lo cual es inadmisible.

plices, non potest fieri abstractio speciei. Ergo anima separata nullo modo cognosci substantias separatas.

5. Praeterea. Si anima separata cognoscit substantiam separatam, aut cognosci eam sensu, aut intellectu. Manifestum est autem quod non cognoscit eam sensu, quia substantiae separatae non sunt sensibiles; similiter etiam nec per intellectum, quia intellectus non est singularium, substantiae autem separatae sunt quaedam substantiae singulares. Ergo anima separata nullo modo cognoscit substantiam separatam.

6. Praeterea. Intellectus possibilis animae nostrae plus distat ab angelo quam imaginatio nostra ab intellectu possibili, quia imaginatio et intellectus possibilis reducuntur in eamdem substantiam animae. Sed imaginatio nullo modo potest intelligere intellectum possibilem. Ergo intellectus possibilis noster nullo modo potest apprehendere substantiam separatam.

7. Praeterea. Sicut se habet voluntas ad bonum, ita intellectus ad verum. Sed voluntas quarumdam animarum separatarum, scilicet damnatorum, non potest ordinari ad bonum. Ergo et intellectus earum nullo modo potest ordinari ad verum, quod potissime intellectus consequitur in cognitione substantiae separatae. Ergo non omnis anima separata potest cognocere substantiam separatam.

8. Praeterea. Felicitas ultima secundum philosophos ponitur in intelligendo substantias separatas, ut dictum est. Si igitur animae damnatorum intelligunt substantias separatas, quas non possumus hic intelligere, videtur quod damnati sint propinquiores felicitati quam nos; quod est inconveniens.

---

[383] Cf. Cuestión 16s.

9. Una inteligencia conoce a otra al modo de su sustancia, como se dice en el libro *De causis*[384]. Pero el alma separada no puede conocer su sustancia, según parece, porque el entendimiento posible no se conoce a sí mismo por la especie recibida de los fantasmas, como se dice en III *De anima*[385]. Luego el alma separada no puede conocer otras sustancias separadas.

10. El modo de conocer es doble. Uno, en cuanto de las cosas posteriores[386] llegamos a las anteriores, y así las cosas que son más conocidas absolutamente[387] las conocemos nosotros por aquellas que son menos conocidas absolutamente. Otro modo es de las cosas anteriores[388] a las posteriores, y así las cosas que son más conocidas absolutamente, las conocemos nosotros con anterioridad. Ahora bien, en las almas separadas no puede darse el primer modo de conocer, pues tal modo nos corresponde a nosotros en cuanto recibimos el conocimiento del sentido. Luego el alma separada conoce del segundo modo, es decir, viniendo de las cosas anteriores a las posteriores, y así las que son más conocidas absolutamente le son conocidas con anterioridad. Pero lo más conocido es la esencia divina. Por consiguiente, si el alma separada conoce naturalmente las sustancias separadas, parece que por lo solo natural podría ver la esencia divina, que es la vida eterna; y esto es contra el Apóstol que dice: *La gracia de Dios es la vida eterna* (Rom 6,23).

11. La sustancia inferior separada conoce otra en cuanto la impresión de la superior está en la inferior. Pero la impresión de la sustancia separada está en el alma separada de manera muy deficiente con relación a la sustancia separada. Luego no puede conocerla.

9. Praeterea. Una intelligentia intelligit aliam per modum suae substantiae, ut dicitur in libro De causis. Sed anima separata non potest cognoscere suam substantiam, ut videtur, quia intellectus possibilis non intelligit se ipsum nisi per speciem a phantasmatibus acceptam, ut dicitur in III De anima. Ergo anima separata non potest intelligere alias substantias separatas.

10. Praeterea. Duplex est modus cognoscendi; unus modus secundum quod a posterioribus devenimus in priora: et sic quae sunt magis nota simpliciter cognoscuntur a nobis per ea quae sunt minus nota simpliciter; alio modo a prioribus in posteriora: et sic quae sunt magis nota simpliciter per prius cognoscuntur a nobis. In animabus autem separatis non potest esse primus modus cognoscendi: ille enim modus competit nobis secundum quod cognitionem a sensu accipimus. Ergo anima separata intelligit modo secundo, scilicet deveniendo a prioribus in posteriora; et sic quae sunt magis nota simpliciter sunt per prius ei nota. Sed maxime notum est essentia divina. Si igitur anima separata naturaliter cognoscit substantias separatas, videtur quod ex solis naturalibus possit videre essentiam divinam, quod est vita eterna; et hoc est contra Apostolum qui dicit, Rom. VI: «Gratia Dei vita eterna».

11. Praeterea. Inferior substantia separata intelligit aliam secundum quod impressio superioris est in inferiori. Sed impressio substantiae separatae est in anima separata multum deficienter a substantia separata. Ergo non potest eam intelligere.

---

[384] *Liber De causis* VIII, 16-20, ed Bardenhewer, 172.
[385] ARISTÓTELES, *De anima* III 4 (430a2-9).
[386] La demostración *a posteriori* procede del efecto a la causa.
[387] El adverbio latino *simpliciter* se usa aquí en oposición a *quoad nos* = *en cuanto a nosotros*.
[388] La demostración *a priori* prueba el efecto por la causa.

EN CONTRA está que lo semejante conoce a lo semejante. Pero el alma separada es una sustancia separada. Luego puede conocer las sustancias separadas.

SOLUCIÓN. Hay que decir que según lo que mantiene la fe, parece conveniente afirmar que las almas separadas conocen las sustancias separadas. Las sustancias separadas, en efecto, se llaman ángeles y demonios, a la compañía de los cuales son destinadas las almas separadas de los hombres, de los buenos y de los malos. Y no parece probable que las almas de los condenados desconozcan a los demonios, a cuya compañía son destinados, y los cuales se dice que son terribles para las almas. Pero parece mucho menos probable que las almas de los buenos desconozcan a los ángeles, en cuya compañía se alegran.

Y esto de que las almas separadas conocen las sustancias separadas de cualquier modo que sea, sucede razonablemente. Porque es evidente que el alma humana unida al cuerpo, por la unión del cuerpo tiene la mirada dirigida a las cosas inferiores. Por eso, no se perfecciona sino por lo que recibe de los inferiores, es decir, por las especies abstraídas de los fantasmas. Por lo cual ni puede llegar al conocimiento de sí misma, ni al conocimiento de los otros, sino en cuanto es guiada por las especies mencionadas, como se dijo más arriba[389]. Pero cuando el alma esté ya separada del cuerpo, su mirada no se ordenará a algunas cosas inferiores, para recibir de ellas, sino que estará libre, pudiendo recibir el influjo de las sustancias superiores sin mirar a los fantasmas —que entonces no los habrá en absoluto—; y por semejante influjo será reducida al acto. Y así se conocerá a sí misma directamente, intuyendo su esencia, y no *a posteriori* como sucede ahora. Pero su esencia pertenece al género de las sus-

SED CONTRA. Simile simili cognoscitur. Sed anima separata est substantia separata. Ergo potest intelligere substantias separatas.

RESPONSIO. Dicendum quod secundum ea quae fides tenet, convenienter videtur dicendum quod animae separatae cognoscant substantias separatas. Substantiae enim separatae dicuntur angeli et daemones, in quorum societatem deputantur animae hominum separatae, bonorum vel malorum. Non videtur autem probabile quod animae damnatorum daemones ignorent, quorum societati deputantur, et qui animabus terribiles esse dicuntur. Multo autem minus probabile videtur quod animae bonorum ignorent angelos, quorum societate laetantur.

Hoc autem quod animae separatae substantias separatas utcumque cognoscant rationabiliter accidit. Manifestum est enim quod anima humana corpori unita aspectum habet ex unione corporis ad inferiora directum. Unde non perficitur nisi per ea quae ab inferioribus accipit, scilicet per species a phantasmatibus abstractas. Unde neque in cognitionem sui ipsius, neque in cognitionem aliorum devenire potest, nisi in quantum ex praedictis speciebus manuducitur, ut supra dictum est. Sed quando iam anima erit a corpore separata aspectus eius non ordinabitur ad aliqua inferiora, ut ab eis accipiat, sed erit absolutus, potens a superioribus substantiis influentiam recipere sine inspectione phantasmatum —quae tunc omnino non erunt—; et per huiusmodi influentiam reducetur in actum. Et sic se ipsam cognoscet directe, suam essentiam intuendo, et non a posteriori sicut nunc accidit. Sua autem essentia pertinet ad genus substantiarum separatarum intellectualium, et eumdem modum sub-

[389] Cf. Cuestión 16s.

tancias intelectuales separadas, y tiene el mismo modo de subsistir, aunque es la ínfima en ese género, pues todas son formas subsistentes. Por consiguiente, como una de las sustancias separadas conoce a otra contemplando su sustancia, en cuanto en ella hay alguna semejanza de la otra sustancia que ha de ser conocida por recibir influjo de ella, o de alguna sustancia más alta que es causa común de ambas, así también el alma separada, contemplando directamente su esencia, conocerá las sustancias separadas según el influjo recibido de ellas o de una causa superior, esto es, de Dios. Sin embargo, no conocerá las sustancias separadas por el conocimiento natural tan perfectamente como ellas se conocen entre sí, por lo mismo que el alma es la ínfima entre ellas, y recibe de un modo ínfimo la emanación de la luz inteligible.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. Al primero, pues, hay que decir que el alma unida al cuerpo es en cierto modo más perfecta que separada, esto es, en cuanto a la naturaleza de la especie; pero en cuanto al acto inteligible tiene alguna perfección separada del cuerpo, que no puede tener cuando está unida al cuerpo. Tampoco esto es inconveniente, porque la operación intelectual le compete al alma en cuanto trasciende la proporción del cuerpo. El entendimiento, en efecto, no es acto de algún órgano corporal.

2. Al segundo hay que decir que hablamos del conocimiento del alma separada que le compete por su naturaleza —pues hablando del conocimiento que se le dará por la gracia, se equiparará a los ángeles en el conocer—. Y este conocimiento, para conocer las sustancias separadas del modo previamente señalado, le es natural, no absolutamente, sino en cuanto está separada. Por tanto, no le compete en cuanto está unida.

3. Al tercero hay que decir que la última perfección del conocimiento natural del alma humana es que entiende las sustancias separadas. Pero puede llegar a tener más perfectamente este conocimiento porque en el

sistendi habet, licet sit infima in hoc genere: omnes enim sunt formae subsistentes. Sicut igitur una aliarum substantiarum separatarum cognoscit aliam intuendo substantiam suam, in quantum in ea est aliqua similitudo alterius substantiae cognoscendae per hoc quod recipit influentiam ab ipsa, vel ab aliqua altiori substantia quae est communis causa utriusque, ita etiam anima separata, intuendo directe essentiam suam, cognoscet substantias separatas secundum influentiam receptam ab eis, vel a superiori causa, scilicet Deo. Non tamen ita perfecte cognoscet substantias separatas naturali cognitione sicut ipse cognoscunt se invicem, eo quod anima est infima inter eas, et infimo modo recipit intelligibilis luminis emanationem.

1. Ad primum ergo dicendum quod anima unita corpori est quodammodo perfectior quam separata, scilicet quantum ad naturam speciei; sed quantum ad actum intelligibilem habet aliquam perfectionem a corpore separata, quam habere non potest dum est corpori unita. Nec hoc est inconveniens: quia operatio intellectualis competit animae secundum quod supergreditur corporis proportionem. Intellectus enim non est actus alicuius organi corporalis.

2. Ad secundum dicendum quod loquimur de cognitione animae separatae quae sibi per naturam competit (nam de cognitione quae sibi dabitur per gratiam loquendo, aequabitur angelis in cognoscendo). Haec autem cognitio, ut cognoscat praedicto modo substantias separatas, est sibi naturalis, non simpliciter, sed in quantum est separata. Unde in quantum est unita non competit ei.

3. Ad tertium dicendum quod ultima perfectio cognitionis naturalis animae humanae est ut intelligat substantias separatas. Sed perfectius ad hanc cognitionem

cuerpo se dispone para ello por el estudio y, sobre todo, por el mérito. Por tanto, no se une al cuerpo en vano.

4. Al cuarto hay que decir que el alma separada no conoce la sustancia separada por su esencia, sino por su especie y semejanza. Hay que saber, sin embargo, que no siempre la especie por la que se conoce algo es abstraída de la cosa que por ella se conoce, sino entonces solamente cuando el que conoce recibe la especie de la cosa, y cuando esta especie recibida es más simple y más inmaterial en el que conoce que en la cosa que se conoce. Y si sucediera al revés, es decir, que la cosa conocida es más inmaterial y más simple que el que conoce, entonces la especie de la cosa conocida en el que conoce no se llama abstraída, sino más bien impresa o infusa. Y así es el caso en cuestión.

5. Al quinto hay que decir que el singular no se opone al conocimiento de nuestro entendimiento, sino en cuanto es individualizado por esta materia, pues las especies de nuestro entendimiento es necesario que sean abstraídas de la materia. Por consiguiente, si existiesen algunos singulares en los que la naturaleza de la especie no se individualiza por la materia, sino que cada uno de ellos es una naturaleza de la especie que subsiste inmaterialmente, cada uno de ellos será inteligible por sí, y tales singulares son las sustancias separadas.

6. Al sexto hay que decir que la imaginación y el entendimiento posible humano concuerdan más por el sujeto que el entendimiento posible humano y el entendimiento angélico, los cuales, sin embargo, concuerdan más por la especie y la razón, puesto que ambos pertenecen al ser inteligible. La acción, en efecto, sigue a la forma según la naturaleza de su especie, y no por parte del sujeto. Por eso, en cuanto a la concordancia en la acción, debe atenderse más la concordancia de dos formas de la misma especie en sustancias diversas, que la concordancia de formas diferentes por la especie en el mismo sujeto.

habendam pervenire potest per hoc quod in corpore ad hoc disponitur per studium et maxime per meritum. Unde non frustra corpori unitur.

4. Ad quartum dicendum quod anima separata non cognoscit substantiam separatam per essentiam eius, sed per ipsius speciem et similitudinem. Sciendum tamen est quod non semper species per quam aliquid cognoscitur est abstracta a re quae per ipsam cognoscitur, sed tunc solum quando cognoscens accipit speciem a re, et cum haec species accepta est simplicior et immaterialior in cognoscente quam in re quae cognoscitur. Si autem fuerit e converso, scilicet quod res cognita immaterialior sit et simplicior quam cognoscens, tunc species rei cognitae in cognoscente non dicitur abstracta, sed magis impressa vel influxa. Et sic est in proposito.

5. Ad quintum dicendum quod singulare non repugnat cognitioni intellectus nostri nisi in quantum individuatur per hanc materiam: species enim intellectus nostri oportet esse a materia abstractas. Si igitur fuerint aliqua singularia in quibus natura speciei non individuatur per materiam, sed unumquodque eorum est quaedam natura speciei immaterialiter subsistens, unumquodque eorum per se intelligibile erit; et huiusmodi singularia sunt substantiae separatae.

6. Ad sextum dicendum quod imaginatio et intellectus possibilis humanus magis conveniunt subiecto quam intellectus possibilis humanus et intellectus angelicus; qui tamen plus conveniunt specie et ratione, cum utrumque eorum pertineat ad esse intelligibile. Actio enim consequitur formam secundum naturam suae speciei, et non ex parte subiecti. Unde, quantum ad convenientiam in actione, magis attendenda est convenientia duarum formarum eiusdem speciei in diversis substantiis, quam formarum differentium specie in eodem subiecto.

7. Al séptimo hay que decir que los condenados están desviados del fin último. Por lo cual, su voluntad no es hacia el bien según este orden; sin embargo, tienden hacia algún bien —porque también los demonios, como dice Dionisio, en el cap. IV *De divinis nominibus*[390], *desean lo bueno y lo óptimo: ser, vivir y entender*—; pero este bien no ordena al sumo bien, por eso, su voluntad es perversa. Por tanto, nada impide tampoco que las almas de los condenados entiendan muchas verdades, pero no aquella verdad primera, es decir, Dios, por cuya visión serían hechos bienaventurados.

8. Al octavo hay que decir que la felicidad última del hombre no consiste en el conocimiento de alguna criatura, sino solamente en el conocimiento de Dios. Por eso, dice Agustín en el libro *Confessionum*[391]: *Bienaventurado es quien te conoce, aunque ignore aquéllas,* es decir, las criaturas, *infeliz, en cambio, si conoce aquéllas y te ignora a ti. Y el que te conoce a ti y a aquéllas, no es más feliz por causa de éstas, sino únicamente es feliz por ti.* Por tanto, aunque los condenados sepan algunas cosas que nosotros no sabemos, sin embargo están más lejos de la verdadera bienaventuranza que nosotros, que podemos llegar a ella, mientras que ellos no pueden.

9. Al noveno hay que decir que el alma humana se conoce de un modo a sí misma estando separada, y de otro modo ahora, como se dijo.

10. Al décimo hay que decir que aunque al alma separada le compete aquel modo de conocer por el que aquello que es más conocido absolutamente lo conoce más, no se sigue, sin embargo, que o el alma separada, o cualquier otra sustancia separada creada, por sus medios naturales y por su esencia pueda ver a Dios, pues como las sustancias separadas tienen el ser de otro modo que las sustancias materiales, así Dios tiene el ser de otro modo que todas las sustancias separadas. Porque en las cosas materiales hay

7. Ad septimum dicendum quod damnati sunt deordinati ab ultimo fine. Unde voluntas eorum non est in bonum secundum hunc ordinem; tendit tamen in aliquod bonum (quia etiam daemones, ut dicit Dyonisius in IV cap. De divinis nominibus, «bonum et optimum concupiscunt, esse, vivere et intelligere»); sed hoc bonum non ordinat in summum bonum; et ideo voluntas eorum perversa est. Unde et nihil prohibet quin animae damnatorum multa vera intelligant, sed non illud primum verum, scilicet Deum, cuius visione efficerentur beati.

8. Ad octavum dicendum quod felicitas ultima hominis non consistit in cognitione alicuius creaturae, sed solum in cognitione Dei. Unde dicit Augustinus, in libro Confessionum: «Beatus est qui te novit, etiam si illa nesciat», scilicet creaturas, «infelix autem si illa sciat, te autem ignoret. Qui autem te et illa novit, non propter illa beatior, sed propter te solum beatus». Licet igitur damnati aliqua sciant quae nos nescimus, sunt tamen a vera beatitudine remotiores quam nos, qui ad eam possumus pervenire, illi autem non possunt.

9. Ad nonum dicendum quod anima humana alio modo cognoscet se ipsam cum fuerit separata, et alio modo nunc, ut dictum est.

10. Ad decimum dicendum quod animae separatae licet competat ille modus cognoscendi quo ea quae sunt notiora simpliciter magis cognoscit, non tamen sequitur quod vel anima separata, vel quaecumque alia substantia separata creata, per sua naturalia et per suam essentiam possit Deum intueri: sicut enim substantiae separatae alterius modi esse habent quam substantiae materiales, ita Deus alterius modi esse habet quam omnes substantiae separatae. In rebus enim materialibus tria est consi-

[390] Pseudo-Dionisio, *De divinis nominibus* IV 23 (MG 3,725).
[391] Agustín, *Conf.* V c.4 n.7 (CCSL 27 p.60 u.2-5; CSEL 33 p.93 u.20-22; ML 32,708).

que considerar tres aspectos, ninguno de los cuales es el otro, a saber, el individuo, la naturaleza de la especie y el ser. En verdad, no podemos decir que este hombre es su humanidad, porque la humanidad consiste solamente en los principios de la especie; pero este hombre sobre los principios de la especie añade los principios individuantes, en cuanto que la naturaleza de la especie se recibe y se individualiza en esta materia. Del mismo modo, tampoco la humanidad es el ser mismo del hombre. En cambio, en las sustancias separadas, por ser inmateriales, la naturaleza de la especie no se recibe en alguna materia individualizante, sino que es la misma naturaleza subsistente por sí. Por eso, no son distintos en ellas el poseedor de la quididad y la quididad misma; pero sin embargo, una cosa es en ellas el ser y otra la quididad. Ahora bien, Dios es el mismo ser subsistente. Por tanto, así como conociendo las quididades materiales no podemos conocer las sustancias separadas, así tampoco las sustancias separadas por el conocimiento de su sustancia pueden conocer la esencia divina.

11. Al undécimo hay que decir que por el hecho de que las impresiones de las sustancias separadas se reciben en el alma de manera deficiente, no se sigue que no pueda conocerlas de ningún modo, sino que las conoce imperfectamente.

Cuestión 18

¿Conoce el alma separada todas las cosas naturales?[392]

Argumentos por los que parece que el alma separada no conoce todas las cosas naturales.

1. Como dice Agustín[393], los demonios conocen muchas cosas por una larga experiencia, la cual ciertamente no tiene el alma, inmediatamen-

derare, quorum nullum est aliud, scilicet individuum, naturam speciei, et esse. Non enim possumus dicere quod hic homo sit sua humanitas, quia humanitas consistit tantum in principiis speciei; sed hic homo supra principia speciei addit principia individuantia, secundum quod natura speciei in hac materia recipitur et individuatur. Similiter etiam nec humanitas est ipsum esse hominis. In substantiis autem separatis, quia immateriales sunt, natura speciei non recipitur in aliqua materia individuante, sed est ipsa natura per se subsistens. Unde non est in eis aliud habens quidditatem et quidditas ipsa; sed tamen aliud est in eis esse et aliud quidditas. Deus autem est ipsum suum esse subsistens. Unde sicut cognoscendo quidditates materiales non possumus cognoscere substantias separatas, ita nec substantiae separatae per cognitionem suae substantiae possunt cognoscere divinam essentiam.

11. Ad undecimum dicendum quod per hoc quod impressiones substantiarum separatarum in anima separata deficienter recipiuntur, non sequitur quod eas nullo modo cognoscere possit, sed quod imperfecte eas cognocat.

Quaestio octava decima

Octavodecimo quaeritur utrum anima separata cognoscat omnia naturalia. Et videtur quod non, quia, sicut dicit Augustinus, daemones multa cognoscunt per experientiam longi temporis, quam quidem non habet anima, mox cum fuerit sepa-

---

[392] Lugares paralelos: *Cont. Gent.* II c.101; *Summa* 1 q.89 a.3.

[393] Agustín, *De divinatione daemonum* c.3 n.7 (CSEL 41 p.604 u.1-3; ML 40,584).

te después de ser separada. Por consiguiente, siendo el demonio de entendimiento más perspicaz que el alma, porque los dones naturales en ellos permanecen claros y lúcidos, como dice Dionisio en el cap. IV *De divinis nominibus*[394], parece, pues, que el alma separada no conoce todas las cosas naturales.

2. Estando las almas unidas a los cuerpos no conocen todas las cosas naturales. Por consiguiente, si separadas de los cuerpos conocen todas las cosas naturales, parece que después de tal separación adquieren conocimiento. Pero algunas almas adquirieron en esta vida el conocimiento de algunas cosas naturales. Luego después de la separación tendrán un doble conocimiento de aquellas mismas cosas: uno adquirido aquí, y otro allí; lo cual parece imposible, porque en el mismo sujeto no hay dos formas de la misma especie.

3. Ninguna facultad finita es capaz de cosas infinitas. Pero la facultad del alma separada es finita, porque también su esencia es finita. Luego no es capaz de cosas infinitas. Ahora bien, las cosas naturales entendidas son infinitas, pues las especies de los números, de las figuras y proporciones son infinitas. Luego el alma separada no conoce todas las cosas naturales.

4. Todo conocimiento es por la asimilación del que conoce y de lo conocido. Pero parece ser imposible que el alma separada, siendo inmaterial, se asemeje a las cosas naturales, ya que son materiales. Luego parece imposible que el alma separada conozca las cosas naturales.

5. El entendimiento posible se comporta en el orden de los inteligibles como la materia prima en el orden de los sensibles. Pero la materia prima según un solo orden no es receptiva sino de una sola forma. Luego, puesto que el entendimiento posible separado no tiene sino un solo orden, no siendo atraído a cosas diversas por los sentidos, parece que no

rata. Cum igitur daemon sit perspicacioris intellectus quam anima, quia data naturalia in eis manent clara et lucida, ut dicit Dyonisius, IV cap. De divinis nominibus, videtur ergo quod anima separata non cognoscat omnia naturalia.

2. Praeterea. Animae cum sint unitae corporibus non cognoscunt omnia naturalia. Si igitur separate a corporibus omnia naturalia cognoscunt, videtur quod post separationem huiusmodi scientiam acquirant. Sed aliquae animae aliquorum naturalium in hac vita scientiam acquisierunt. Ergo illorum eorumdem post separationem habebunt duplicem scientiam, unam acquisitam hic et aliam ibi; quod videtur impossibile, quia duae formae eiusdem speciei non sunt in eodem subiecto.

3. Praeterea. Nulla virtus finita potest super infinita. Sed virtus animae separatae est finita, quia et essentia eius finita est. Ergo non potest super infinita. Sed naturalia intellecta sunt infinita, nam species numerorum et figurarum et proportionum infinitae sunt. Ergo anima separata non cognoscit omnia naturalia.

4. Praeterea. Omnis cognitio est per assimilationem cognoscentis et cogniti. Sed impossibile videtur esse quod anima separata, cum sit immaterialis, assimiletur naturalibus, cum sint materialia. Ergo impossibile videtur quod anima separata naturalia cognoscat.

5. Praeterea. Intellectus possibilis se habet in ordine intelligibilium sicut materia prima in ordine sensibilium. Sed materia prima secundum unum ordinem non est receptiva nisi unius formae. Ergo, cum intellectus possibilis separatus non habeat nisi unum ordinem, cum non trahatur ad diversa per sensus, videtur quod non possit

---

[394] Pseudo-Dionisio, *De divinis nominibus* IV 23 (MG 3,725).

puede recibir sino una sola forma inteligible; y así no puede conocer todas las cosas naturales, sino una solamente.

6. Las cosas que son de especies diversas no pueden ser semejantes a una y la misma cosa según la especie. Ahora bien, el conocimiento se realiza por la asimilación de la especie. Luego una sola alma separada no puede conocer todas las cosas naturales, ya que son diversas en especie.

7. Si las almas separadas conocen todas las cosas naturales, es preciso que tengan en sí las formas que son las semejanzas de las cosas naturales. Por consiguiente, o las tienen en cuanto a los géneros y especies solamente, y así no conocerán a los individuos y, en consecuencia, ni todas las cosas naturales, o también las tienen en cuanto a los individuos, y así, siendo infinitos los individuos, se seguirá que en el alma separada hay semejanzas infinitas, lo cual parece imposible. Por consiguiente, el alma separada no conoce todas las cosas naturales.

8. Pero podría decirse que en el alma separada hay solamente semejanzas de los géneros y especies; mas aplicándolas a los singulares puede conocer los singulares. —En contra está que el entendimiento no puede aplicar el conocimiento universal que tiene en sí sino a los particulares que ya conoce, pues si sé que toda mula es estéril, no puedo aplicar este conocimiento sino a esta mula que conozco. El conocimiento particular, en efecto, precede naturalmente a la aplicación del universal al particular, pues esta aplicación no puede ser la causa del conocimiento de los particulares. Y así las cosas particulares permanecerán desconocidas para el alma separada.

9. Dondequiera que hay conocimiento, allí hay algún orden del que conoce a lo conocido. Pero las almas de los condenados no tienen orden alguno, pues se dice en Job X que *allí,* esto es, en el infierno, *no hay ningún orden, sino que habita un horror sempiterno* (Job 10,22). Luego al menos las almas de los condenados no conocen las cosas naturales.

recipere nisi unam formam intelligibilem; et ita non potest cognoscere omnia naturalia, sed unum tantum.

6. Praeterea. Ea quae sunt diversarum specierum non possunt esse uni et eidem similia secundum speciem. Cognitio autem fit per assimilationem speciei. Ergo una anima separata non potest cognoscere omnia naturalia, cum sint specie diversa.

7. Praeterea. Si animae separatae cognoscunt omnia naturalia, oportet quod habeant in se formas quae sunt similitudines rerum naturalium. Aut igitur quantum ad genera et species tantum: et sic non cognoscent individua, et per consequens nec omnia naturalia, quia individua maxime videntur esse in natura; vel etiam quantum ad individua: et sic, cum individua sint infinita, sequetur quod in anima separata sint similitudines infinitae; quod videtur impossibile. Non igitur anima separata cognoscit omnia naturalia.

8. Sed dicebat quod in anima separata sunt tantum similitudines generum et specierum; sed applicando eas ad singularia potest singularia cognoscere. —Sed contra. Intellectus universalem cognitionem quam habet penes se non potest applicare nisi ad particularia quae iam novit: si enim scio quod omnis mula est sterilis, non possum applicare nisi ad hanc mulam quam cognosco. Cognitio enim particularis praecedit naturaliter applicationem uniuersalis ad particulare: non enim applicatio huiusmodi potest esse causa cognitionis particularium. Et sic particularia animae separate remanebunt ignota.

9. Praeterea. Ubicumque est cognitio, ibi est aliquis ordo cognoscentis ad cognitum. Sed animae damnatorum non habent aliquem ordinem: dicitur enim, Iob X, quod ibi, scilicet in inferno, nullus ordo, sed sempiternus horror inhabitat. Ergo ad minus animae damnatorum non cognoscunt naturalia.

10. Dice Agustín en el libro *De cura pro mortuis agenda*[395] que las almas de los muertos están allí donde no pueden saber en absoluto lo que aquí se hace. Es así que las cosas naturales son las que aquí se hacen. Luego las almas de los muertos no tienen conocimiento de las cosas naturales.

11. Todo lo que está en potencia se reduce al acto por aquello que está en acto. Ahora bien, es evidente que el alma humana mientras está unida al cuerpo, está en potencia respecto o de todas o de muchas de las cosas que pueden saberse naturalmente, pues no todas las cosas las sabe en acto. Luego, si después de la separación sabe todas las cosas naturales, es preciso que sea reducida al acto por algo. Y esto no parece ser sino el entendimiento agente, que pone en acto a todos los inteligibles, como se dice en III *De anima*[396]. Pero por medio del entendimiento agente el alma no puede ser reducida al acto de todos los inteligibles que no entendió; pues el Filósofo compara en III *De anima*[397] el entendimiento agente a la luz, y los fantasmas a los colores; mas la luz no basta para hacer la vista en acto de todos los visibles, a no ser que también estén presentes los colores. Luego tampoco el entendimiento agente podrá poner al entendimiento posible en acto respecto de todos los inteligibles, no pudiendo los fantasmas estar presentes al alma separada, puesto que no están sino en los órganos corpóreos.

12. Pero podría decirse que no es reducido al acto de todas las cosas naturalmente conocibles por el entendimiento agente, sino por alguna sustancia superior. —En contra está que siempre que algo es reducido al acto por un agente extraño, que no es de su género, tal reducción no es natural, como si algo sanable es sanado por el arte o por el poder divino, será una curación artificial o milagrosa, pero no natural, sino cuando la

10. Praeterea. Augustinus dicit, in libro De cura pro mortuis agenda, quod animae mortuorum ibi sunt ubi ea quae hic fiunt omnino scire non possunt. Naturalia autem sunt quae hic fiunt. Ergo animae mortuorum non habent cognitionem naturalium.

11. Praeterea. Omne quod est in potentia reducitur in actum per id quod est actu. Manifestum est autem quod anima humana, quamdiu est corpori unita, est in potentia respectu vel omnium vel plurium eorum quae naturaliter sciri possunt: non enim omnia scit actu. Ergo, si post separationem scit omnia naturalia, oportet quod per aliquid reducatur in actum. Hoc autem non videtur esse nisi intellectus agens, quo est omnia facere, ut dicitur in III De anima. Sed per intellectum agentem non potest reduci in actum omnium intelligibilium quae non intellexit: comparat enim Philosophus, in III De anima, intellectum agentem lumini, phantasmata vero coloribus; lumen autem non sufficit ad faciendum visum in actu omnium visibilium, nisi et colores adsint. Ergo nec intellectus agens poterit facere intellectum possibilem in actu respectu omnium intelligibilium, cum phantasmata adesse non possint animae separatae, cum non sint nisi in organis corporeis.

12. Sed dicebat quod non reducitur in actum omnium naturaliter scibilium per intellectum agentem, sed per aliquam superiorem substantiam. —Sed contra. Quandocumque aliquid reducitur in actum per agens extraneum quod non est sui generis, talis reductio non est naturalis: sicut si aliquod sanabile sanetur per artem vel per virtutem divinam, erit sanatio artificialis vel miraculosa, non autem naturalis, nisi

---

[395] AGUSTÍN, *De cura pro mortuis agenda* c.XII 16-c.XV 18 (CSEL 41 p.647 u.8-p.652 u.4; ML 40,604-606).

[396] ARISTÓTELES, *De anima* III 5 (430a15); cf. SANTO TOMÁS, *In De anima* III c.5 lect.X n.728.

[397] Ibid., III 5 (430a14-17); cf. SANTO TOMÁS, *In De anima* III c.5 lect.X n.730.

curación se hace por un principio intrínseco. Pero el agente propio y connatural respecto del entendimiento posible humano es el entendimiento agente. Por tanto, si el entendimiento posible es reducido al acto por algún agente superior, y no por el entendimiento agente, no será un conocimiento natural, del cual hablamos ahora, y así no estará presente en todas las almas separadas, puesto que todas las almas separadas coinciden en solas las cosas naturales.

13. Si el alma separada se reduce al acto de todas las cosas naturalmente inteligibles, o esto es por Dios o por un ángel. Es así que, según parece, no es por un ángel, porque el ángel no es la causa de la naturaleza de la misma alma. Por consiguiente, tampoco el conocimiento natural del alma parece ser por la acción de un ángel. Asimismo, también parece inconveniente que las almas de los condenados reciban de Dios tan grande perfección después de la muerte para que conozcan todas las cosas naturales. Por tanto, parece que las almas separadas de ningún modo conocen todas las cosas naturales.

14. La última perfección de cada cosa existente en potencia es que sea reducida al acto en cuanto a todo según lo cual está en potencia. Pero el entendimiento posible humano no está en potencia natural sino respecto de todos los inteligibles naturales, esto es, que pueden ser entendidos por un conocimiento natural. Luego si el alma separada entiende todas las cosas naturales, parece que toda alma separada, por la sola separación, tiene su última perfección, que es la felicidad. Por consiguiente, en vano son empleadas otras ayudas para conseguir la felicidad, si la sola separación del cuerpo puede proporcionar esto al alma; lo cual parece inconveniente.

15. Al conocimiento sigue un placer. Por consiguiente, si todas las almas separadas conocen todas las cosas naturales, parece que las almas de los condenados disfrutan de un grandísimo gozo; lo cual parece inadmisible.

quando sanatio fit per principium intrinsecum. Proprium autem agens et connaturale respectu intellectus possibilis humani est intellectus agens. Si igitur intellectus possibilis reducatur in actum per aliquod superius agens, et non per intellectum agentem, non erit cognitio naturalis, de qua nunc loquimur; et sic non aderit omnibus animabus separatis, cum in solis naturalibus omnes animae separatae conveniant.

13. Praeterea. Si anima separata reducatur in actum omnium naturaliter intelligibilium, aut hoc erit a Deo, aut ab angelo. Non autem ab angelo, ut videtur, quia angelus non est causa naturae ipsius animae; unde nec naturalis animae cognitio videtur esse per actionem angeli. Similiter etiam inconveniens videtur quod animae dampatorum a Deo recipiant tantam perfectionem post mortem ut cognoscant omnia naturalia. Nullo igitur modo videtur quod animae separatae omnia naturalia cognoscant.

14. Praeterea. Ultima perfectio uniuscuiusque existentis in potentia est ut reducatur in actum quantum ad omnia secundum quae est in potentia. Sed intellectus possibilis humanus non est in potentia naturali nisi omnium intelligibilium naturalium, idest, quae naturali cognitione intelligi possunt. Si ergo anima separata intelligit omnia naturalia, videtur quod omnis anima separata, ex sola separatione, habeat ultimam suam perfectionem, quae est felicitas. Frustra igitur sunt alia adminicula ad felicitatem consequendam adhibita, si sola separatio a corpore hoc animae praestare potest; quod videtur inconveniens.

15. Praeterea. Ad scientiam sequitur delectatio. Si igitur animae omnes separatae cognoscunt omnia naturalia, videtur quod animae damnatorum maximo gaudio perfruantur; quod videtur inconveniens.

16. Sobre aquello de Isaías: *Abrahán no nos conoció* (Is 63,16), dice la Glosa[398]: *Los muertos, aun santos, no saben qué hacen los vivos, incluso sus propios hijos.* Pero las cosas que se hacen aquí entre los vivos son naturales. Luego las almas separadas no conocen todas las cosas naturales.

EN CONTRA está que el alma separada conoce las sustancias separadas. Pero en las sustancias separadas están las especies de todas las cosas naturales. Luego el alma separada conoce todas las cosas naturales.

2. Pero podría decirse que no es necesario que el que ve una sustancia separada vea todas las especies existentes en su entendimiento. —En contra está lo que dice Gregorio[399]: *¿Qué hay que no vean los que ven al que ve todas las cosas?* Luego también, por la misma razón, los que ven a los ángeles ven las cosas que los ángeles ven.

3. El alma separada conoce la sustancia separada en cuanto es inteligible, pues no la ve con la vista corporal. Pero así como la sustancia separada es inteligible, así también la especie que existe en su entendimiento. Luego el alma separada no sólo conoce la sustancia separada, sino también las especies inteligibles existentes en ella.

4. Lo entendido en acto es forma del que entiende, y es una cosa con él. Por consiguiente, si el alma separada conoce la sustancia separada que entiende todas las cosas naturales, parece que ella entiende todas las cosas naturales.

5. Todo el que conoce los inteligibles mayores, conoce también los menores, como se dice en III *De anima*[400]. Por consiguiente, si el alma separada entiende las sustancias separadas, que son muy inteligibles, como

16. Praeterea. Super illud Ysaie: «Abraham nescivit nos», dicit Glosa: «Nesciunt mortui, etiam sancti, quid agant vivi, etiam eorum filii». Sed ea quae inter vivos hic aguntur sunt naturalia. Ergo animae separatae non cognoscunt omnia naturalia.

SED CONTRA. Anima separata intelligit substantias separatas. Sed in substantiis separatis sunt species omnium naturalium. Ergo anima separata cognoscit omnia naturalia.

2. Sed dicebat quod non est necessarium quod qui videt substantiam separatam videat omnes species in intellectu eius existentes. —Sed contra est quod Gregorius dicit: «Quid est quod non videant qui videntem omnia vident?». Videntes igitur Deum vident ea quae Deus videt. Ergo, et eadem ratione, videntes angelos vident ea quae angeli vident.

3. Praeterea. Anima separata cognoscit substantiam separatam in quantum est intelligibilis: non enim videt eam visu corporeo. Sed sicut est intelligibilis substantia separata, ita et species in intellectu eius existens. Ergo anima separata non solum intelligit substantiam separatam, sed etiam species intelligibiles in ipsa existentes.

4. Praeterea. Intellectum in actu est forma intelligentis, et est unum cum intelligente. Si igitur anima separata intelligit substantiam separatam intelligentem omnia naturalia, videtur quod ipsa omnia naturalia intelligat.

5. Praeterea. Quicumque intelligit maiora intelligibilia, intelligit etiam minora, ut dicitur in III De anima. Si igitur anima separata intelligit substantias separatas,

---

[398] *Glossa interlin. In Isaiam* 63,16 (CSEL 41 p.652 u.10-16; ML 40,606) según refiere SANTO TOMÁS, *De veritate* q.9 a.6 arg.5 y 1 q.89 a.8s.

[399] GREGORIO MAGNO, *Dial.* IV 34 n.5 (SC 265 p.116 u.50-51; ML 77,376B).

[400] ARISTÓTELES, *De anima* III 4 (429b3-4); cf. SANTO TOMÁS, *In De anima* III c.4 lect.VII n.688.

se ha dicho más arriba[401], parece seguirse que entiende todos los otros inteligibles.

6. Si algo está en potencia para muchas cosas, se reduce al acto en cuanto a todas ellas por su principio activo que tiene todas aquellas cosas en acto, como la materia, que es en potencia caliente y seca, por el fuego se hace caliente y seca en acto. Pero el entendimiento posible del alma separada está en potencia para todos los inteligibles; en cambio, el principio activo del que recibe el influjo, esto es, la sustancia separada, está en acto respecto de todos ellos. Luego o reduce al alma de la potencia al acto en cuanto a todos los inteligibles, o en cuanto a ninguno. Pero es evidente que no en cuanto a ninguno, porque las almas separadas entienden algunas cosas que aun aquí no entendieron. Luego en cuanto a todos. Así pues, el alma separada entiende todas las cosas naturales.

7. Dice Dionisio en el cap. V *De divinis nominibus*[402] que los superiores en los entes son modelos de los inferiores. Es así que las sustancias separadas están por encima de las cosas naturales. Luego son modelos de las cosas naturales; y así las almas separadas, por la visión de las sustancias separadas parece que conocen todas las cosas naturales.

8. Las almas separadas conocen las cosas por las formas infusas. Pero las formas infusas se dice que son las formas del orden del universo. Luego las almas separadas conocen todo el orden del universo; y así conocen todas las cosas naturales.

9. Cuanto hay en la naturaleza inferior, se halla todo en la superior. Pero el alma separada es superior a las cosas naturales. Luego todas las cosas naturales se hallan en cierto modo en el alma. Ahora bien, el alma se conoce a sí misma. Luego conoce todas las cosas naturales.

quae sunt maxime intelligibilia, ut supra dictum est, videtur sequi quod intelligat omnia alia intelligibilia.

6. Praeterea. Si aliquid est in potentia ad multa, reducitur in actum quantum ad omnia illa ab activo quod habet omnia illa in actu: sicut materia, quae est in potentia calida et sicca, ab igne fit actu calida et sicca. Sed intellectus possibilis animae separatae est in potentia ad omnia intelligibilia; activum autem a quo recipit influentiam, scilicet substantia separata, est in actu respectu omnium illorum. Ergo vel reducet animam de potentia in actum quantum ad omnia intelligibilia, vel quantum ad nullum. Sed manifestum est quod non quantum ad nullum, quia animae separatae aliqua intelligunt quae etiam hic non intellexerunt. Ergo quantum ad omnia. Sic igitur anima separata intelligit omnia naturalia.

7. Praeterea. Dyonisius dicit in V cap. De divinis nominibus quod superiora in entibus sunt exemplaria inferiorum. Substantiae autem separatae sunt supra res naturales. Ergo sunt exemplaria rerum naturalium; et ita animae separatae, per inspectionem substantiarum separatarum, videtur quod cognoscant omnia naturalia.

8. Praeterea. Animae separatae cognoscunt res per formas influxas. Sed formae influxae dicuntur esse formae ordinis universi. Ergo animae separatae cognoscunt totum ordinem universi; et sic cognoscunt omnia naturalia.

9. Praeterea. Quicquid est in inferiori natura, totum est in superiori. Sed anima separata est superior rebus naturalibus. Ergo omnia naturalia sunt quodammodo in anima. Sed anima cognoscit se ipsam. Ergo cognoscit omnia naturalia.

---

[401] Cf. *supra* Cuestión 17.

[402] Pseudo-Dionisio, *De divinis nominibus* V 9 (MG 3,823).

10. Lo que narra Lucas (16,19-31) sobre Lázaro y el rico no es una parábola, sino un hecho acaecido, como dice Gregorio[403]; lo que aparece claro porque la persona se representa por el nombre propio. Es así que allí se dice que el rico puesto en el infierno conoció a Abrahán, al que antes no había conocido. Luego de igual manera, las almas separadas, incluso las de los condenados, conocen algunas cosas que no conocieron aquí; y así parece que conocen todas las cosas naturales.

SOLUCIÓN. Hay que decir que el alma separada en cierto respecto entiende todas las cosas naturales, pero no absolutamente. Para evidencia de lo cual hay que considerar que el orden de las cosas entre sí es tal que todo lo que se halla en la naturaleza inferior, se halla también de modo más excelente en la superior; como lo que hay en estas cosas generables y corruptibles se halla de modo más noble en los cuerpos celestes como en sus causas universales, pues lo caliente y lo frío y otras cosas similares se hallan en estas cosas inferiores como ciertas cualidades particulares y formales, pero en los cuerpos celestes se hallan como ciertas virtudes universales de las que se derivan a estas cosas inferiores. De igual modo, también todo lo que se halla en la naturaleza corporal se halla de manera más eminente en la naturaleza intelectual, pues las formas de las cosas corporales se hallan en las mismas cosas corporales material y particularmente; en cambio, en las mismas sustancias intelectuales se hallan inmaterial y universalmente. Por eso, también en el libro *De causis*[404] se dice que toda inteligencia está llena de formas. Y además, todo lo que se halla en toda criatura, se halla de manera más eminente en el mismo Dios, pues en las criaturas se hallan las formas de las cosas y de las naturalezas de muchas maneras y separadamente, pero en Dios de

10. Praeterea. Quod narratur Luc. XVI de Lazaro et divite non est parabola, sed res gesta, ut Gregorius dicit; quod patet per hoc quod persona per nomen proprium exprimitur. Ibi autem dicitur quod dives in inferno positus Abraham cognovit, quem ante non cognoverat. Ergo, pari ratione, animae separatae, etiam damnatorum, cognoscunt aliqua quae hic non cognoverunt; et sic videtur quod cognoscant omnia naturalia.

RESPONSIO. Dicendum quod anima separata secundum quid intelligit omnia naturalia, sed non simpliciter. Ad cuius evidentiam considerandum est quod talis est ordo rerum ad invicem, ut quaecumque inveniuntur in inferiori natura, inveniantur etiam excellentius in superiori; sicut ea quae sunt in istis generabilibus et corruptibilibus sunt nobiliori modo in corporibus caelestibus sicut in causis universalibus: calidum enim et frigidum et alia huiusmodi sunt in istis inferioribus velut quaedam qualitates particulares et formae, sed in corporibus caelestibus sunt velut quaedam universales virtutes a quibus derivantur in haec inferiora. Similiter etiam et quaecumque sunt in natura corporali sunt eminentius in natura intellectuali: formae enim rerum corporalium in ipsis rebus corporalibus sunt materialiter et particulariter, in ipsis vero substantiis intellectualibus sunt immaterialiter et uniuersaliter; unde et in libro De causis dicitur quod omnis intelligentia est plena formis. Ulterius autem, quaecumque sunt in tota creatura, eminentius sunt in ipso Deo: in creaturis enim sunt formae rerum et naturae multipliciter et divisim, sed in Deo simpliciter et unitae. Et istud triplex

---

[403] En realidad es AMBROSIO, *Expos. Evangel. secundum Lucam* VIII,13 en Lc 16,19 (CCSL 14 p.302 u.125-127; ML 15,1768D).

[404] *Liber De causis* 9, ed. Bardenhewer 173, 18.

modo simple y unidas. Y este triple ser de las cosas se designa en Génesis (Gén 1,6-7), porque en la producción de las cosas se expresa de tres maneras. Pues primero dijo Dios: *Hágase el firmamento;* por lo cual se entiende el ser de las cosas en el Verbo de Dios. En segundo lugar se dice: *E hizo Dios el firmamento;* por lo cual se entiende el ser del firmamento en la inteligencia angélica. En tercer lugar se dice: *Y se hizo así;* por lo cual se entiende el ser del firmamento en la naturaleza propia, como expone Agustín[405]. E igualmente acerca de otras cosas. Pues así como de tal modo procedieron las cosas de la divina sabiduría que subsistieran en la naturaleza propia, así también de la divina sabiduría procedieron las formas de las cosas a las sustancias intelectuales, a fin de que éstas mediante dichas formas conocieran las cosas.

Por eso, hay que pensar que en el grado en que algo es de la perfección de la naturaleza, en ese mismo grado pertenece a su perfección inteligible. Pues los singulares no son de la perfección de la naturaleza por razón de sí, sino por causa de otro; para que en ellos se salven las especies que intenta la naturaleza. En efecto, la naturaleza intenta generar al hombre, no a este hombre, a no ser en cuanto el hombre no puede existir, sino este hombre. Y de ahí es que el Filósofo dice en el libro *De animalibus*[406] que al asignar las causas de los accidentes de la especie es preciso que nosotros las reduzcamos a la causa final; y los accidentes del individuo a la causa eficiente o material; como si solamente aquello que es de la especie sea de la intención de la naturaleza. Por consiguiente, también conocer las especies de las cosas pertenece a la perfección inteligible, pero no el conocimiento de los individuos, sino quizá accidentalmente.

Así pues, esta perfección inteligible, aunque esté presente en todas las sustancias intelectuales, sin embargo, no del mismo modo, pues en las superiores se hallan las formas inteligibles de las cosas más unidas y uni-

esse rerum designatur, Genesis I, per hoc quod in productione rerum tripliciter exprimitur. Primo namque dixit Deus: «Fiat firmamentum»; per quod intelligitur esse rerum in Verbo Dei. Secundo dicitur: «Et fecit Deus firmamentum»; per quod intelligitur esse firmamenti in intelligentia angelica. Tertio dicitur: «Et factum est ita»; per quod intelligitur esse firmamenti in propria natura, ut Augustinus exponit. Et similiter de aliis. Sicut enim adeo profluxerunt res a divina sapientia ut in propria natura subsisterent, ita ex divina sapientia profluxerunt formae rerum in substantias intellectuales quibus res intelligerent.

Unde considerandum est quod eo modo quo aliquid est de perfectione naturae, eo modo ad perfectionem intelligibilem pertinet. Singularia namque non sunt de perfectione naturae propter se, sed propter aliud: ut in eis salventur species quas natura intendit. Natura enim intendit generare hominem, non hunc hominem; nisi in quantum homo non potest esse nisi hic homo. Et inde est quod Philosophus dicit, in libro De animalibus, quod in assignandis causis accidentium speciei oportet nos reducere in causam finalem; accidentia vero individui, in causam efficientem vel materialem; quasi solum id quod est speciei sit de intentione naturae. Unde et cognoscere species rerum pertinet ad perfectionem intelligibilem, non autem cognitio individuorum, nisi forte per accidens.

Haec igitur perfectio intelligibilis, quamvis omnibus substantiis intellectualibus adsit, non tamen eodem modo: nam in superioribus sunt formae intelligibiles rerum

[405] AGUSTÍN, *De Genesi ad litteram* II 8 (ML 34,269).
[406] ARISTÓTELES, *De generatione animalium* V (778a29-b1).

versales, mientras que en las inferiores se multiplican más y son menos universales, en cuanto que se apartan más de un primer principio simple y se acercan a la particularidad de las cosas materiales. Pero sin embargo, como en las superiores es más poderosa la facultad intelectiva, las sustancias superiores en pocas formas universales obtienen la perfección inteligible para conocer las naturalezas de las cosas hasta sus últimas especies. Pero si en las sustancias inferiores hubiera formas tan universales como se hallan en las superiores, por el hecho de tener una facultad intelectiva inferior, no conseguirían por semejantes formas la última perfección inteligible para conocer las cosas hasta las especies indivisibles, sino que su conocimiento permanecería en cierta universalidad y confusión, lo cual es propio del conocimiento imperfecto. Porque es evidente que cuanto más eficaz es un entendimiento, tanto más puede adquirir muchas cosas de pocas; una prueba de esto es que a los rudos y más tardos es necesario exponerles todas las cosas individualmente, y aducir ejemplos particulares para cada una.

Y es evidente que el alma humana es la ínfima entre todas las sustancias intelectuales; por lo cual su capacidad natural para recibir las formas de las cosas está en conformidad con las cosas materiales. Y, por eso, el alma humana está unida al cuerpo, para que pueda recibir de las cosas materiales las especies inteligibles según el entendimiento posible. Ni tiene mayor facultad natural para entender que para perfeccionarse en el conocimiento inteligible según estas formas así determinadas. Por tanto, también la luz inteligible que participa, y que se llama entendimiento agente, tiene esta operación, para poner en acto tales especies inteligibles.

Por consiguiente, mientras el alma está unida al cuerpo, por la misma unión del cuerpo tiene la mirada hacia las cosas inferiores, de las que recibe las especies inteligibles proporcionadas a su facultad intelectiva, y

magis unitae et universales; in inferioribus vero magis multiplicantur et sunt minus universales, secundum quod magis recedunt ab uno primo simplici et appropinquant ad particularitatem materialium rerum. Sed tamen, quia in superioribus est potentior vis intellectiva, superiores substantiae in paucis formis universalibus optinent (*sic pro:* obtinent) perfectionem intelligibilem ut cognoscant naturas rerum usque ad ultimas species. Si autem in inferioribus substantiis essent formae adeo universales sicut sunt in superioribus, cum hoc quod habent inferiorem virtutem intellectivam, non consequerentur ex huiusmodi formis ultimam perfectionem intelligibilem ut cognoscerent res usque ad indivisibiles species, sed remaneret earum cognitio in quadam universalitate et confusione, quod est cognitionis imperfectae. Manifestum est enim quod quanto intellectus fuerit efficacior, tanto magis ex paucis potest multa colligere; cuius signum est quod rudibus et tardioribus oportet omnia sigillatim exponere, et exempla particularia inducere ad singula.

Manifestum est autem quod anima humana est infima inter omnes intellectuales substantias; unde eius capacitas naturalis est ad recipiendum formas rerum conformiter rebus materialibus. Et ideo anima humana unita est corpori, ut ex rebus materialibus species intelligibiles possit recipere secundum intellectum possibilem. Nec est ei maior virtus naturalis ad intelligendum quam ut secundum huiusmodi formas sic determinatas in cognitione intelligibili perficiatur. Unde et lumen intelligibile quod participat, quod dicitur intellectus agens, hanc operationem habet, ut huiusmodi species intelligibiles faciat actu.

Quamdiu igitur anima est unita corpori, ex ipsa unione corporis habet aspectum ad inferiora, a quibus accipit species intelligibiles proportionatas suae intellectivae virtuti, et sic in scientia perficitur. Sed cum fuerit a corpore separata habet aspectum

así se perfecciona en el conocimiento. Pero una vez separada del cuerpo tiene la mirada hacia las cosas superiores solamente, de las que recibe el influjo de las especies inteligibles universales. Y aunque se reciban en ella menos universalmente que se hallan en las sustancias superiores, sin embargo, su facultad intelectiva no tiene una tan gran capacidad que por este género de especies inteligibles pueda conseguir un conocimiento perfecto, entendiendo especialmente y de una manera precisa cada cosa, sino en cierta universalidad y confusión, como se conocen las cosas en los principios universales. Mas este conocimiento lo adquieren las almas separadas súbitamente, a modo de influjo, y no sucesivamente, a modo de instrucción, como supone Orígenes[407].

Así pues, hay que decir que las almas separadas, mediante un conocimiento natural conocen todas las cosas en universal, y no de manera particular cada cosa. En cambio, con respecto al conocimiento que tienen las almas de los santos por la gracia, la cuestión es distinta, pues debido a ella se equiparan a los ángeles, en cuanto que ven todas las cosas en el Verbo.

RESPUESTA A LA PRIMERA SERIE DE ARGUMENTOS. 1. Al primero, pues, hay que decir que según Agustín[408] los demonios conocen las cosas de tres modos: algunas por revelación de los ángeles buenos, esto es, las que exceden el conocimiento natural, como los misterios de Cristo y de la Iglesia y otras cosas similares; mientras que otras las conocen por la agudeza del entendimiento propio, esto es, las que son naturalmente conocibles; y otras por la experiencia de un tiempo largo, esto es, los sucesos de los futuros contingentes en los singulares, que por sí no pertenecen al conocimiento inteligible, como se ha dicho. Por eso, no se trata de ellos al presente.

ad superiora tantum, a quibus recipit influentiam specierum intelligibilium univuersalium. Et licet minus universaliter recipiantur in ipsa quam sint in substantiis superioribus, tamen non est sibi tanta efficacia virtutis intellectivae, ut per huiusmodi genus specierum intelligibilium possit perfectam cognitionem consequi, intelligendo specialiter et determinate unumquodque, sed in quadam universalitate et confusione, sicut cognoscuntur res in principiis universalibus. Hanc autem cognitionem acquirunt animae separatae subito, per modum influentiae, et non successive, per modum instructionis, ut Origenes ponit.

Sic igitur dicendum est quod animae separatae naturali cognitione in uniuersali cognoscunt omnia naturalia, non autem specialiter unumquodque. De cognitione autem quam habent animae sanctorum per gratiam, alia ratio est, nam secundum illam angelis adaequantur, prout vident omnia in Verbo.

RESPONDENDUM EST ERGO AD UTRASQUE OBIECTIONES. 1. Ad primum ergo dicendum quod secundum Augustinum daemones tripliciter res cognoscunt: quaedam per revelationem bonorum angelorum, quae scilicet sunt supra cognitionem naturalem, sicut misteria Christi et Ecclesie, et alia huiusmodi; quaedam vero cognoscunt acumine proprii intellectus, scilicet ea quae sunt naturaliter scibilia; quaedam vero per experientiam longi temporis, scilicet eventus futurorum contingentium in singularibus, quae non per se pertinent ad cognitionem intelligibilem, ut dictum est. Unde de eis ad praesens non agitur.

---

[407] ORÍGENES, *De principiis* I 6 (MG11,169).

[408] AGUSTÍN, *De divinatione daemonum* c.3 n.7 (ML 40,584-587; CSEL 41 p.603 u.15-p.604 u.5).

2. Al segundo hay que decir que en aquellos que en esta vida adquirieron el conocimiento de algunas cosas conocibles, habrá un conocimiento determinado en especial de las cosas que aquí adquirieron, y universal y confuso de las demás. De ahí que no les será inútil haber adquirido el conocimiento y tampoco hay inconveniente en que uno y otro conocimiento de las mismas cosas conocibles esté presente en el mismo sujeto, no siendo ambos de una sola razón.

3. Al tercero hay que decir que aquel argumento no hace al caso, por lo mismo que no afirmamos que el alma separada conozca todas las cosas naturales en especial; por tanto, no se opone a su conocimiento la infinidad de especies que hay en los números, figuras y proporciones. Sin embargo, como del mismo modo podría concluir esta razón contra el conocimiento angélico, hay que decir que las especies de las figuras y de los números y cosas similares no son infinitas en acto, sino en potencia solamente. Tampoco hay inconveniente en que la facultad de la sustancia intelectual finita se extienda a semejantes cosas infinitas, porque también la facultad intelectiva es en cierto modo infinita, en cuanto no está limitada por la materia; por tanto, también puede conocer el universal, que en cierto modo es infinito, en cuanto que de por sí contiene infinitas cosas en potencia.

4. Al cuarto hay que decir que las formas de las cosas materiales están en las sustancias inmateriales inmaterialmente; y así hay asimilación entre ambas en cuanto a las razones de las formas, no en cuanto al modo de ser.

5. Al quinto hay que decir que la materia prima no se relaciona con las formas sino de dos maneras: o en potencia pura o en acto puro, porque las formas naturales, tan pronto como están en la materia, tienen sus operaciones, a no ser que haya algún impedimento; lo cual es debido a que la forma natural no se relaciona sino con una sola cosa. De ahí que tan pronto como la forma del fuego está en la materia, hace que se mueva

2. Ad secundum dicendum quod in illis qui scientiam aliquorum naturalium scibilium in hac vita acquisierunt, erit determinata cognitio in speciali eorum quae hic acquisierunt, aliorum vero universalis et confusa. Unde non inutile erit eis scientiam acquisivisse. Nec est inconveniens quod utraque scientia eorumdem scibilium adsit eidem, cum non sint ambae unius rationis.

3. Ad tertium dicendum quod ratio illa non pertinet ad propositum, eo quod non ponimus quod anima separata cognoscat omnia naturalia in speciali; unde non repugnat eius cognitioni infinitas specierum quae est in numeris, figuris et proportionibus. Quia tamen eodem modo posset concludere haec ratio contra cognitionem angelicam, dicendum est quod species figurarum et numerorum et huiusmodi non sunt infinitae in actu, sed in potentia tantum. Nec etiam est inconveniens quod virtus substantiae intellectualis finitae ad huiusmodi infinita se extendat, quia etiam virtus intellectiva est quodammodo infinita in quantum non est terminata per materiam; unde et universale cognoscere potest, quod quodammodo est infinitum in quantum de sui ratione potentia continet infinita.

4. Ad quartum dicendum quod formae rerum materialium sunt in substantiis immaterialibus immaterialiter; et sic est assimilatio inter utrumque quantum ad rationes formarum, non quantum ad modum essendi.

5. Ad quintum dicendum quod materia prima non se habet ad formas nisi dupliciter: vel in potentia pura, vel in actu puro, eo quod formae naturales, statim ut sunt in materia, habent operationes suas nisi sit aliquod impedimentum; quod ideo est, quia forma naturalis non se habet nisi ad unum; unde statim quod forma ignis est in materia, facit moveri sursum. Sed intellectus possibilis se habet ad species intelligibiles

hacia arriba. Pero el entendimiento posible se relaciona con las especies inteligibles de tres maneras: a veces se relaciona con ellas en potencia pura, como antes de aprender; a veces en acto puro, como cuando considera en acto; y a veces de modo intermedio entre la potencia y el acto, como cuando hay un conocimiento habitual y no en acto. Por consiguiente, la forma intelectiva se compara al entendimiento posible como la forma natural a la materia prima, en cuanto es entendida en acto, no en cuanto está de un modo habitual. Y de ahí es que así como la materia prima a un mismo tiempo y una sola vez no es informada sino por una sola forma, así el entendimiento no entiende sino un solo inteligible; sin embargo, puede conocer muchos habitualmente.

6. Al sexto hay que decir que algo puede asemejarse a la sustancia que conoce de dos modos; o según su ser natural, y así no se asemejan a ella cosas diversas según la especie, puesto que ella es de una sola especie; o según el ser inteligible, y así, en cuanto tiene diversas especies inteligibles, así, digo, pueden asemejarse a ella cosas diversas según la especie.

7. Al séptimo hay que decir que las almas separadas no sólo conocen las especies sino los individuos, pero no todos, sino algunos; y, por eso, no es necesario que haya en ella especies infinitas.

8. Al octavo hay que decir que la aplicación universal del conocimiento a los singulares no es la causa del conocimiento de los singulares, sino consiguiente a la misma. Mas cómo el alma separada conoce los singulares, se investigará más adelante.

9. Al noveno hay que decir que como el bien consiste en el modo, la especie y el orden, según Agustín en el libro *De natura boni*[409], en tanto se encuentra un orden en una cosa, en cuanto se encuentra allí un bien. En los condenados, sin embargo, no se halla el bien de la gracia, sino el

tripliciter: quandoque enim se habet ad eas in potentia pura, sicut ante addiscere; quandoque autem in actu puro, sicut cum actu considerat; quandoque autem medio modo inter potentiam et actum, sicut cum est scientia in habitu et non in actu. Comparatur igitur forma intellectiva ad intellectum possibilem sicut forma naturalis ad materiam primam, prout est intellecta in actu, non prout est habitualiter. Et inde est quod sicut materia prima simul et semel non informatur nisi una forma, ita intellectus non intelligit nisi unum intelligibile; potest tamen scire multa habitualiter.

6. Ad sextum dicendum quod substantiae cognoscenti potest aliquid assimilari dupliciter: aut secundum svum esse naturale, et sic non assimilantur ei diversa secundum speciem, cum ipsa sit unius speciei; aut secundum esse intelligibile, et sic, secundum quod habet diversas species intelligibiles, sic possunt ei assimilari diversa secundum speciem.

7. Ad septimum dicendum quod animae separatae non solum cognoscunt species, sed individua; non tamen omnia, sed aliqua; et ideo non oportet quod sint in ea species infinitae.

8. Ad octavum dicendum quod applicatio universalis cognitionis ad singularia non est causa cognitionis singularium, sed consequens ad ipsam. Quomodo autem anima separata singularia cognoscat, infra quaeretur.

9. Ad nonum dicendum quod cum bonum consistat in modo, specie et ordine, secundum Augustinum in libro De natura boni, in tantum invenitur in re aliqua de ordine, in quantum invenitur ibi de bono. In damnatis autem non est bonum gratiae,

---

[409] AGUSTÍN, *De natura boni* c.3 (CSEL 25 p.856 u.10-p.857 u.12; ML 42,553).

de la naturaleza. Por tanto, no existe allí el orden de la gracia, sino el de la naturaleza, el cual basta para semejante conocimiento.

10. Al décimo hay que decir que Agustín habla de los singulares que se hacen aquí, sobre los cuales se ha dicho que no pertenecen al conocimiento inteligible.

11. Al undécimo hay que decir que el entendimiento posible no puede reducirse al acto del conocimiento de todas las cosas naturales por la sola luz del entendimiento agente, sino por alguna sustancia superior, la cual tiene en acto el conocimiento de todas las cosas naturales. Y si uno se fija bien, el entendimiento agente no ejerce su actividad directamente respecto del entendimiento posible sino más bien respecto de los fantasmas a los que hace inteligibles en acto, por los cuales el entendimiento posible es reducido al acto, cuando su mirada se vuelve a las cosas inferiores por la unión del cuerpo. Y por la misma razón, cuando su mirada se dirige hacia las cosas superiores por la separación del cuerpo, se pone en acto por las especies inteligibles en acto que se hallan en las sustancias superiores como por un agente propio; y de este modo tal conocimiento es natural.

12. De donde es evidente la respuesta al duodécimo.

13. Al decimotercero hay que decir que esta perfección las almas separadas la reciben de Dios mediante los ángeles. Pues aunque la sustancia del alma sea creada por Dios inmediatamente, en cambio, las perfecciones inteligibles proceden de Dios al alma mediante los ángeles, no sólo las naturales, sino también las que pertenecen a los misterios de las gracias, como aparece claro por Dionisio en el cap. IV *Coelestis hierarchiae*[410].

14. Al decimocuarto hay que decir que el alma separada, que tiene conocimiento universal de las cosas naturales conocibles, no está reducida al

sed naturae; unde non est ibi ordo gratiae, sed naturae, qui sufficit ad huiusmodi cognitionem.

10. Ad decimum dicendum quod Augustinus loquitur de singularibus quae hic fiunt, de quibus dictum est quod non pertinent ad cognitionem intelligibilem.

11. Ad undecimum dicendum quod intellectus possibilis non potest reduci in actum cognitionis omnium naturalium per lumen solum intellectus agentis, sed per aliquam superiorem substantiam, cui actu adest cognitio omnium naturalium. Et si quis recte consideret, intellectus agens, secundum ea quae Philosophus de ipso tradit, non est activum respectu intellectus possibilis directe, sed magis respectu phantasmatum quae facit intelligibilia actu, per quae intellectus possibilis reducitur in actum quando aspectus eius inclinatur ad inferiora ex unione corporis. Et eadem ratione, quando aspectus eius est ad superiora propter separationem a corpore, fit in actu per species actu intelligibiles quae sunt in substantiis superioribus quasi per agens proprium; et sic talis cognitio est naturalis.

12. Unde patet solutio ad duodecimum.

13. Ad tertium decimum dicendum quod huiusmodi perfectionem recipiunt animae separatae a Deo mediantibus angelis. Licet enim substantia animae creetur a Deo immediate, tamen perfectiones intelligibiles proveniunt a Deo in animam mediantibus angelis, non solum naturales, sed etiam quae ad misteria gratiarum pertinent, ut patet per Dyonisium, IV cap. Caelestis hierarchiae.

14. Ad quartum decimum dicendum quod anima separata, habens universalem cognitionem scibilium naturalium, non est perfecte reducta in actum, quia cognosce-

---

[410] PSEUDO-DIONISIO, *De coelesti hierarchia* IV 2 (MG 3,180).

acto perfectamente, porque conocer algo en universal es conocerlo en potencia; por tanto, no alcanza la felicidad, ni incluso la natural. Luego no se sigue que los otros auxilios por los que se llega a la felicidad sean superfluos.

15. Al decimoquinto hay que decir que los condenados se entristecen acerca de este mismo bien de conocimiento que tienen, en cuanto que conocen que ellos están privados del sumo bien, al que se ordenan por otros bienes.

16. Al decimosexto hay que decir que aquella Glosa habla de cosas particulares, que no pertenecen a la perfección inteligible, como se ha dicho.

RESPUESTA A LA SEGUNDA SERIE DE ARGUMENTOS. 1. Al primero, en verdad, de aquellos que objetan contrariamente hay que decir que el alma separada no comprende[411] perfectamente la sustancia separada; y, por eso, no es necesario que conozca todas las cosas que hay en ella por semejanza.

2. Al segundo hay que decir que la palabra de Gregorio posee verdad en cuanto a la virtud del objeto inteligible que es Dios, que en cuanto es de sí, representa todos los inteligibles. Pero no es necesario que todo el que ve a Dios sepa todas las cosas que él sabe, a no ser que comprendiera al mismo como él se comprende.

3. Al tercero hay que decir que las especies que hay en el entendimiento del ángel son inteligibles al entendimiento de aquel cuyas son las formas, mas no al entendimiento del alma separada.

4. Al cuarto hay que decir que aunque lo entendido sea forma de la sustancia del que entiende, sin embargo, no es necesario que el alma separada, entendiendo la sustancia separada, entienda lo que ella entiende, porque no tiene comprensión total de la misma.

re aliquid in universali est cognoscere in potentia: unde non attingit ad felicitatem etiam naturalem. Unde non sequitur quod alia auxilia, quibus pervenitur ad felicitatem, sint superflua.

15. Ad quintum decimum dicendum quod damnati de hoc ipso bono cognitionis quod habent tristantur, in quantum cognoscunt se destitutos esse summo bono, ad quod per alia bona ordinabantur.

16. Ad sextum decimum dicendum quod Glosa illa loquitur de particularibus, quae non pertinent ad perfectionem intelligibilem, ut dictum est.

1. Ad primum vero eorum quae in contrarium obiciuntur dicendum quod anima separata non perfecte comprehendit substantiam separatam; et ideo non oportet quod cognoscat omnia quae in ipsa sunt per similitudinem.

2. Ad secundum dicendum quod verbum Gregorii veritatem habet quantum ad virtutem obiecti intelligibilis quod est Deus, quod quantum est de se repraesentat omnia intelligibilia. Non tamen necesse est quod quicumque videt Deum sciat omnia quae ipse scit, nisi comprehenderet ipsum sicut ipse se comprehendit.

3. Ad tertium dicendum quod species quae sunt in intellectu angeli sunt intelligibiles intellectui eius cuius sunt formae, non autem intellectui animae separatae.

4. Ad quartum dicendum quod licet intellectum sit forma substantiae intelligentis, non tamen oportet quod anima separata, intelligens substantiam separatam, intelligat intellectum eius, quia non comprehendit ipsam.

---

[411] *Comprender*, propiamente hablando, tiene un alcance más rico y denso que el simple *entender*. Entraña en sí la idea de conocimiento perfecto y exhaustivo de algo. Es conocer una cosa tanto cuanto es cognoscible (cf. 1, q.12, a.7 c).

5. Al quinto hay que decir que aunque el alma separada conozca de algún modo las sustancias separadas, no es, sin embargo, necesario que conozca todas las otras cosas de manera perfecta, porque tampoco conoce las sustancias separadas perfectamente.

6. Al sexto hay que decir que el alma separada es reducida por la sustancia superior al acto de todos los inteligibles naturales no de modo perfecto sino en universal, como se ha dicho.

7. Al séptimo hay que decir que aunque las sustancias separadas sean en cierto modo ejemplares de todas las cosas naturales, pero no se sigue que conocidas ellas se conozcan todas las cosas, a no ser que se comprendieran perfectamente las mismas sustancias separadas.

8. Al octavo hay que decir que el alma separada conoce por las formas infusas, las cuales, sin embargo, no son formas del orden del universo en especial, como en las sustancias superiores, sino solamente en general, como se ha dicho.

9. Al noveno hay que decir que las cosas naturales se hallan en cierto modo tanto en las sustancias separadas como en el alma; pero en las sustancias separadas en acto y en el alma en potencia, en cuanto está en potencia para entender todas las formas naturales.

10. Al décimo hay que decir que el alma de Abrahán era una sustancia separada; por lo cual también el alma del rico podía conocerla, como también a las otras sustancias separadas.

5. Ad quintum dicendum quod licet anima separata aliquo modo cognoscat substantias separatas, non tamen oportet quod alia omnia cognoscat perfecte, quia nec ipsas substantias separatas perfecte cognoscit.

6. Ad sextum dicendum quod anima separata reducitur a substantia superiori in actum omnium intelligibilium naturalium non perfecte, sed universaliter, ut dictum est.

7. Ad septimum dicendum quod licet substantiae separatae sint quodammodo exemplaria omnium rerum naturalium, non tamen sequitur quod eis cognitis omnia cognoscantur, nisi perfecte comprehenderentur ipsae substantiae separatae.

8. Ad octavum dicendum quod anima separata cognoscit per formas influxas, quae tamen non sunt formae ordinis universi in speciali, sicut in substantiis superioribus, sed in generali tantum, ut dictum est.

9. Ad nonum dicendum quod res naturales sunt quodammodo et in substantiis separatis et in anima; sed in substantiis separatis in actu, in anima vero in potentia, secundum quod est in potentia ad omnes formas naturales intelligendas.

10. Ad decimum dicendum quod anima Abraham erat substantia separata; unde et anima divitis poterat eam cognoscere, sicut et alias substantias separatas.

Cuestión 19

¿Permanecen las potencias sensitivas en el alma separada?[412]

Argumentos por los que parece que las potencias sensitivas permanecen en el alma separada.

1. Las potencias del alma están en ella o esencialmente, o son propiedades naturales de ella. Pero ni las cosas esenciales pueden separarse de una cosa, mientras ésta permanece, ni sus propiedades naturales. Luego las potencias sensitivas permanecen en el alma separada.

2. Pero podría decirse que permanecen en ella como en la raíz. —En contra está que estar en algo como en la raíz es estar en ello como en su principio; lo cual es estar en algo virtualmente y no en acto. Es así que es necesario que lo esencial de una cosa y sus propiedades naturales estén en la cosa en acto, y no sólo virtualmente. Luego las potencias sensitivas no permanecen en el alma separada sólo como en la raíz.

3. Agustín dice en el libro *De spiritu et anima*[413] que el alma que se separa del cuerpo lleva consigo el sentido y la imaginación y el concupiscible y el irascible, que se hallan en la parte sensitiva. Luego las potencias sensitivas permanecen en el alma separada.

4. El todo al que le faltan algunas de sus partes, no está íntegro. Pero las potencias sensitivas son partes del alma. Por tanto, si no se hallaran en el alma separada, ésta no estaría íntegra.

5. Así como el hombre lo es por la razón y el entendimiento, así el animal lo es por el sentido, pues racional es la diferencia constitutiva de hombre, y sensible la diferencia constitutiva del animal. Luego si no es e.

Quaestio nona decima

Nonodecimo quaeritur utrum potentiae sensitivae remaneant in anima separata. Et videtur quod sic, quia potentiae animae vel essentialiter insunt ei, vel sunt proprietates naturales eius. Sed neque essentialia possunt separari a re, dum ipsa res manet, neque proprietates naturales eius. Ergo in anima separata remanent potentiae sensitivae.

2. Sed dicebat quod remanent in ea ut in radice. —Sed contra. Esse in aliquo ut in radice, est esse in eo ut in principio; quod est esse in aliquo virtute et non actu. Essentialia autem rei et proprietates naturales eius oportet quod sint in re actu, et non virtute tantum. Ergo potentiae sensitivae non remanent in anima separata solum ut in radice.

3. Praeterea. Augustinus dicit in libro De spiritu et anima quod anima recedens a corpore trahit secum sensum et imaginationem, et concupiscibilitatem et irascibilitatem, quae sunt in parte sensitiva. Ergo potentiae sensitivae remanent in anima separata.

4. Praeterea. Totum non est integrum cui desunt aliquae partes eius. Sed potentiae sensitivae sunt partes animae. Si igitur non essent in anima separata, anima separata non esset integra.

5. Praeterea. Sicut est homo per rationem et intellectum, ita est animal per sensum: nam rationale est differentia hominis constitutiva, et sensibile differentia constitutiva animalis. Si ergo non est idem sensus, non erit idem animal. Sed si

---

[412] Lugares paralelos: *In Sent.* IV d.44 q.3 q.1 y 2; d.50 q.1 a.1; *Quodl.* X q.4 a.2; *Summa* 1 q.77 a.8; *De virtutibus cardinalibus* a.4 ad 13; cf. también *Cont. Gent.* II c.81; *Summa* 1-2 q.67 a.1.

[413] Alquerio de Claraval, *De spiritu et anima* c.15 (ML 40,791).

mismo sentido, no será el mismo animal. Pero si las potencias sensitivas no permanecen en el alma separada, no será el mismo sentido en el hombre cuando resucite que el que ahora tiene, porque lo que va a parar a la nada no puede volver a ser numéricamente lo mismo. Luego el hombre que resucite, no será el mismo animal, y, por ende, ni el mismo hombre; lo cual es contra lo que dice Job: *A quien he de ver yo mismo* (Job 19,27).

6. Dice Agustín en XII *Super Genesim ad litteram*[414] que las penas que las almas padecen en el infierno son semejantes a las visiones de los que duermen, esto es, según la semejanza de las cosas corporales. Pero semejantes visiones de los que duermen, son según la imaginación, la cual pertenece a la parte sensitiva. Luego las potencias sensitivas se hallan en el alma separada.

7. Es evidente que el gozo está en el concupiscible y la ira en el irascible. Pero en las almas separadas de los buenos hay gozo, y en las almas de los malos hay dolor e ira, pues allí hay llanto y rechinamiento de dientes (Mt 8,12). Luego estando el concupiscible y el irascible en la parte sensitiva, como dice el Filósofo en III *De anima*[415], parece que las potencias sensitivas están en el alma separada.

8. Dice Dionisio en el cap. IV *De divinis nominibus*[416] que el mal del demonio es el furor irracional, la concupiscencia loca y la fantasía insolente. Pero estas cosas pertenecen a las potencias sensitivas. Luego las potencias sensitivas se hallan en los demonios; luego mucho más en el alma separada.

9. Dice Agustín en *Super Genesim ad litteram*[417] que el alma siente algunas cosas sin el cuerpo, esto es, gozo y tristeza. Pero lo que conviene al alma sin el cuerpo está en el alma separada. Luego el sentido está en el alma separada.

potentiae sensitivae non remanent in anima separata, non erit idem sensus in homine resurgente qui modo est, quia quod in nichilum cedit non potest resumi idem numero. Ergo homo resurgens non erit idem animal, et sic neque idem homo; quod est contra id quod dicitur Iob XIX: «Quem visurus sum ego ipse», et caetera.

6. Praeterea. Augustinus dicit, XII Super Genesim ad litteram, quod poenae quas in inferno animae patiuntur sunt similes visis dormientium, idest secundum similitudinem corporalium rerum. Sed huiusmodi visa dormientium sunt secundum imaginationem, quae pertinet ad partem sensitivam. Ergo potentiae sensitivae sunt in anima separata.

7. Praeterea. Manifestum est quod gaudium est in concupiscibili, et ira in irascibili. Sed in animabus separatis bonorum est gaudium, et in animabus malorum est dolor et ira: est enim ibi fletus et stridor dentium. Ergo cum concupiscibilis et irascibilis sint in parte sensitiva, ut dicit Philosophus in III De anima, videtur quod potentiae sensitivae sint in anima separata.

8. Praeterea. Dyonisius dicit, IV cap. De divinis nominibus, quod malum daemonis est furor irrationalis, concupiscentia amens, et phantasia proterva. Sed haec pertinent ad potentias sensitivas. Ergo potentiae sensitivae sunt in demonibus; multo ergo magis in anima separata.

9. Praeterea. Augustinus dicit, Super Genesim ad litteram, quod anima quaedam sentit sine corpore, scilicet gaudium et tristitiam. Sed quod convenit animae sine corpore est in anima separata. Ergo sensus est in anima separata.

---

[414] AGUSTÍN, *Super Genesim ad litteram* XII 32 (CSEL 28-1 p.426 u.6-25; ML 34,480).

[415] ARISTÓTELES, *De anima* III 9 (432b5-7); cf. SANTO TOMÁS, *In De anima* c.9 lect.XIV n.803-804.

[416] PSEUDO-DIONISIO, *De divinis nominibus* IV 23 (MG 3,725).

[417] AGUSTÍN, *Super Genesim ad litteram* XII 32 (CSEL 28-1 p.426 u.6-25; ML 34,480).

10. En el libro *De causis*[418] se dice que en toda alma hay cosas sensibles. Pero las cosas sensibles se sienten porque se hallan en el alma. Luego el alma separada siente cosas sensibles, y así en ella hay sentido.

11. Dice Gregorio[419]: lo que el Señor narra en Lc 16,19 sobre el rico epulón no es una parábola, sino un hecho real. Ahora bien, allí se dice que el rico situado en el infierno, indudablemente que según el alma separada, vio a Lázaro y oyó a Abrahán que le hablaba a él. Luego el alma separada vio y oyó; y así hay en ella sentido.

12. De aquellos que son lo mismo según el ser y según la sustancia, el uno no puede existir sin el otro. Pero el alma sensitiva y racional son lo mismo según el ser y según la sustancia. Luego no puede ser que el sentido no permanezca en el alma racional separada.

13. Lo que va a parar a la nada, no vuelve a su ser numéricamente lo mismo. Pero si las potencias sensitivas no permanecen en el alma separada, es necesario que vayan a parar a la nada. Luego en la resurrección no serán las mismas numéricamente; y así, siendo las potencias sensitivas actos de los órganos, ni los órganos serán los mismos numéricamente, ni todo el hombre será el mismo numéricamente; lo cual es inadmisible.

14. El premio y la pena responden al mérito y al demérito. Pero el mérito y el demérito del hombre consiste casi siempre en actos de las potencias sensitivas, cuando o seguimos las pasiones o las refrenamos. Luego la justicia parece exigir esto: que los actos de las potencias sensitivas estén en las almas separadas que son premiadas o son castigadas.

15. La potencia no es otra cosa que un principio de acción o de pasión. Es así que el alma es principio de las operaciones sensitivas. Luego las

10. Praeterea. In libro De causis dicitur quod in omni anima sunt res sensibiles. Sed res sensibiles per hoc sentiuntur, quod sunt in anima. Ergo anima separata sentit res sensibiles; et ita est in ea sensus.

11. Praeterea. Gregorius dicit: quod Dominus narrat, Luc. XVI, de divite epulone non est parabola, sed res gesta. Dicitur autem ibi quod dives in inferno positus, nec dubium quin secundum animam separatam, vidit Lazarum et audivit Abraham sibi loquentem. Ergo anima separata vidit et audivit; et sic est in ea sensus.

12. Praeterea. Eorum quae sunt idem secundum esse et secundum substantiam, unum non potest esse sine altero. Sed anima sensibilis et rationalis in homine sunt idem secundum esse et secundum substantiam. Ergo non potest esse quin sensus remaneat in anima rationali separata.

13. Praeterea. Quod cedit in nihil non resumitur idem numero. Sed si potentiae sensitivae non manent in anima separata, oportet quod cedant in nihilum. Ergo in resurrectione non erunt eaedem numero; et sic, cum potentiae sensitivae sint actus organorum, neque organa erunt eadem numero, neque totus homo erit idem numero; quod est inconveniens.

14. Praeterea. Praemium et poena respondent merito et demerito. Sed meritum et demeritum hominis consistit ut plurimum in actibus sensitivarum potentiarum, dum vel passiones sequimur, vel eas refrenamus. Ergo iustitia hoc videtur exigere: quod actus sensitivarum potentiarum sint in animabus separatis quae praemiantur vel puniuntur.

15. Praeterea. Potentia nihil est aliud quam principium actionis vel passionis. Anima autem est principium operationum sensitivarum. Ergo potentiae sensitivae

---

[418] *Liber De causis* XII, ed. Bardenhewer 176, 8.

[419] Gregorio, en realidad AMBROSIO, *Expositio Evangelii secundum Lucam* VIII,13, en Lc 16,19 (CCSL 14 p.302 u.125-127).

potencias sensitivas están en el alma como en su sujeto; y así no puede ser que no permanezcan en el alma separada, puesto que los accidentes que carecen de contrariedad no se corrompen sino por la corrupción del sujeto.

16. La memoria está en la parte sensitiva según el Filósofo[420]. Pero hay memoria en el alma separada; lo que es evidente por lo que dice Abrahán al rico epulón: *Acuérdate que recibiste bienes en tu vida* (Lc 16,25). Luego las potencias sensitivas están en el alma separada.

17. Las virtudes y los vicios permanecen en las almas separadas. Pero algunas virtudes y vicios están en la parte sensitiva, pues dice el Filósofo en III *Ethicorum*[421] que la templanza y la fortaleza son de las partes irracionales. Luego las potencias sensitivas permanecen en el alma separada.

18. De los muertos que se dicen resucitados, se lee en muchas historias de los santos que refirieron que habían visto algunas cosas imaginables, como casa, campos, ríos y cosas similares. Luego las almas separadas usan la imaginación, que se halla en la parte sensitiva.

19. El sentido ayuda al conocimiento intelectivo, pues al que le falta un sentido, le falta un conocimiento. Pero el conocimiento intelectivo será más perfecto en el alma separada que en el alma unida al cuerpo. Luego más presentes le estarán los sentidos.

20. El Filósofo dice en I *De anima*[422] que si un anciano recibe el ojo de un joven, verá ciertamente lo mismo que el joven. Por lo cual parece que, al debilitarse los órganos, no se debilitan las potencias sensitivas. Luego ni destruidos se destruyen. Y así parece que las potencias permanecen en el alma separada.

sunt in anima sicut in subiecto; et ita non potest esse quin remaneant in anima separata, cum accidentia contrarietate carentia non corrumpantur nisi per corruptionem subiecti.

16. Praeterea. Memoria est in parte sensitiva secundum Philosophum. Sed memoria est in anima separata; quod patet per id quod dicitur diviti epuloni ab Abraham: «Recordare quia recepisti bona in vita tua». Ergo potentiae sensitivae sunt in anima separata.

17. Praeterea. Virtutes et vitia remanent in animabus separatis. Sed quaedam virtutes et vitia sunt in parte sensitiva: dicit enim Philosophus in III Ethicorum quod temperantia et fortitudo sunt irrationabilium partium. Ergo potentiae sensitivae manent in anima separata.

18. Praeterea. De mortuis qui resuscitati dicuntur, legitur in pluribus historiis sanctorum quod quaedam imaginabilia se vidisse recitaverunt, puta domos, campos, flumina et huiusmodi. Ergo animae separatae imaginatione utuntur, quae est in parte sensitiva.

19. Praeterea. Sensus iuvat cognitionem intellectivam, nam cui deficit unus sensus, deficit una scientia. Sed cognitio intellectiva perfectior erit in anima separata quam in anima coniuncta corpori. Ergo magis aderunt ei sensus.

20. Praeterea. Philosophus dicit in I De anima quod si senex accipiat oculum iuvenis, videbit utique sicut et iuvenis. Ex quo videtur quod, debilitatis organis, non debilitantur potentiae sensitivae. Ergo nec destructis, destruuntur; et sic videtur quod potentiae sensitivae remaneant in anima separata.

---

[420] ARISTÓTELES, *De memoria et reminiscentia* II (450a14); cf. SANTO TOMÁS, II lect.II n.320-326.

[421] ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea* III 9 (1117b23-24); cf. SANTO TOMÁS, *In Ethic.* III c.9 lect.XIX n.595-596.

[422] ARISTÓTELES, *De anima* I 4 (408b21-22); cf. SANTO TOMÁS, *In De anima* I c.4 lect.X n.164.

EN CONTRA está lo que el Filósofo dice en II *De anima*[423], hablando del entendimiento, que esto sólo se separa como lo perpetuo de lo corruptible. Luego las potencias sensitivas no permanecen en el alma separada.

2. El Filósofo dice en XVI *De animalibus*[424] que los principios cuyas operaciones no se dan sin el cuerpo, tampoco los mismos principios existen sin el cuerpo. Pero las operaciones de las potencias sensitivas no se dan sin el cuerpo, pues se ejercen por órganos corporales. Luego las potencias sensitivas no existen sin el cuerpo.

3. El Damasceno[425] dice que ninguna cosa es privada de la operación propia. Luego si las potencias sensitivas permanecieran en el alma separada, tendrían las operaciones propias; lo cual es imposible.

4. La potencia que no se reduce al acto existe en vano. Es así que nada existe en vano en las operaciones de Dios. Luego las potencias sensitivas no permanecen en el alma separada, en la cual no pueden reducirse al acto.

SOLUCIÓN. Hay que decir que las potencias del alma no son de la esencia del alma, sino propiedades naturales que dimanan de su esencia, como se puede comprobar por las cuestiones anteriores[426]. Pero el accidente se corrompe de dos modos: de un modo, por su contrario, como lo frío se corrompe por lo caliente; de otro modo, por la corrupción de su sujeto, pues el accidente no puede permanecer, una vez corrompido el sujeto. Por consiguiente, cualesquier accidentes o formas que no tienen contrario, no se destruyen sino por la destrucción del sujeto. Y es evidente que nada es contrario a las potencias del alma; y, por eso, si se corrompen, no se corrompen sino por la corrupción de su sujeto. Para investigar,

SED CONTRA est quod Philosophus dicit in II De anima, de intellectu loquens, quod hoc solum separatur sicut perpetuum a corruptibili. Ergo potentiae sensitivae non remanent in anima separata.

2. Praeterea. Philosophus dicit in XVI De animalibus quod quorum principiorum operationes non sunt sine corpore, neque ipsa principia sunt sine corpore. Sed operationes potentiarum sensitivarum non sunt sine corpore: exercentur enim per organa corporalia. Ergo potentiae sensivae non sunt sine corpore.

3. Praeterea. Damascenus dicit quod nulla res destituitur propria operatione. Si ergo potentiae sensitivae remanerent in anima separata, haberent proprias operationes; quod est impossibile.

4. Praeterea. Frustra est potentia quae non reducitur ad actum. Nihil autem est frustra in operationibus Dei. Ergo potentiae sensitivae non remanent in anima separata, in qua non possunt reduci ad actum.

RESPONSIO. Dicendum quod potentiae animae non sunt de essentia animae, sed proprietates naturales quae fluunt ab essentia eius, ut ex prioribus questionibus haberi potest. Accidens autem dupliciter corrumpitur: uno modo a suo contrario, sicut frigidum corrumpitur a calido; alio modo per corruptionem sui subiecti: non enim accidens remanere potest corrupto subiecto. Quaecumque igitur accidentia seu formae contrarium non habent, non destruuntur nisi per destructionem subiecti. Manifestum est autem quod potentiis animae nihil est contrarium; et ideo,

---

[423] Ibid., II 2 (413b24-27); cf. SANTO TOMÁS, ibid., II c.2 n.268.
[424] ARISTÓTELES, *De generatione animalium* II 3 (736b22-24).
[425] JUAN DAMASCENO, *De fide orthodoxa* II 23 (MG 94,949).
[426] Cf. *supra* Cuestión 12; *De spirit. creat.* q. única a.11 ad 12.

pues, si las potencias sensitivas se corrompen al corromperse el cuerpo o permanecen en el alma separada, es preciso tomar un principio de investigación para analizar cuál es el sujeto de las susodichas potencias. Pues es evidente que es preciso que el sujeto de la potencia sea aquello que según la potencia se dice potente, ya que todo accidente denomina a su sujeto. Y es lo mismo lo que es potente para hacer o padecer y lo que es agente o paciente. Por tanto, es preciso que sea sujeto de la potencia aquello que es sujeto de la acción o pasión, de la que la potencia es principio. Y esto es lo que el Filósofo dice en el libro *De somno et vigilia*[427], que de quien es la potencia, de él es la acción.

Pero acerca de las operaciones de los sentidos hubo diversidad de opiniones. Platón[428], en efecto, afirmó que el alma sensitiva tenía por sí misma operación propia. Pues supuso que el alma, aun la sensitiva, se mueve a sí misma, y que no mueve al cuerpo sino en cuanto se mueve ella misma. Así pues, en el sentir hay una doble operación: una, por la que el alma se mueve a sí misma; otra, por la que mueve al cuerpo. Por eso, los platónicos definen que la sensación es un movimiento del alma a través del cuerpo. Y por este motivo algunos, seguidores de esta opinión, distinguen dobles operaciones de la parte sensitiva, esto es, unas interiores, por las que el alma siente en cuanto se mueve a sí misma, y otras exteriores, en cuanto mueve al cuerpo. Consiguientemente dicen que también hay dobles potencias sensitivas: unas, que son en la misma alma principios de los actos interiores, y éstas permanecen en el alma separada con sus actos, una vez destruido el cuerpo; y otras son principios de los actos exteriores, que se hallan a la vez en el alma y en el cuerpo y, al perecer el cuerpo, perecen ellas.

si corrumpantur, non corrumpuntur nisi per corruptionem sui subiecti. Ad investigandum igitur utrum potentiae sensitivae corrumpantur corrupto corpore, vel remaneant in anima separata, principium investigationis oportet accipere ut consideremus quid sit subiectum potentiarum praedictarum. Manifestum est autem quod subiectum potentiae oportet esse id quod secundum potentiam dicitur potens, nam omne accidens suum subiectum denominat. Idem autem est quod est potens agere vel pati, et quod est agens vel patiens; unde oportet ut illud sit subiectum potentiae quod est subiectum actionis vel passionis cuius potentia est principium. Et hoc est quod Philosophus dicit in libro De somno et vigilia quod cuius est potentia, eius est actio.

Circa operationes autem sensuum diversa fuit opinio. Plato enim posuit quod anima sensitiva per se haberet propriam operationem. Posuit enim quod anima, etiam sensitiva, est movens se ipsam, et quod non movet corpus nisi prout est a se mota. Sic igitur in sentiendo est duplex operatio: una qua anima movet se ipsam, alia qua movet corpus. Unde Platonici diffiniunt quod sensus est motus animae per corpus. Et propter hoc quidam, huius positionis sectatores, distingunt duplices operationes partis sensitivae: quasdam scilicet interiores, quibus anima sentit secundum quod se ipsam movet; quasdam autem exteriores, secundum quod movet corpus. Dicunt ergo quod sunt etiam duplices potentiae sensitivae: quaedam quae sunt in ipsa anima principia interiorum actuum, et istae manent in anima separata, corpore destructo, cum suis actibus; quaedam vero sunt principia exteriorum actuum, quae sunt in anima simul et corpore et, pereunte corpore, pereunt.

---

[427] ARISTÓTELES, *De somno et vigilia* I (454a8).
[428] PLATÓN, *Phaedrus*, 245C-246A; 253C-256A.

Pero esta opinión no puede sostenerse. Pues es evidente que cada cosa obra conforme a aquello según lo cual es ente. Por tanto, las cosas que por sí mismas tienen ser, obran por sí mismas, como los individuos sustanciales. En cambio, las formas que no pueden ser por sí mismas, sino que se dicen entes en cuanto que existe algo en ellas, no tienen operación por sí mismas, sino que se dice que obran en cuanto los sujetos obran por medio de ellas. Porque así como el calor no es aquello que es cálido, sino aquello por lo que algo es cálido, así no calienta, sino que es aquello por lo que lo caliente calienta. Por consiguiente, si el alma sensitiva tuviera una operación por sí misma, se seguiría que tendría subsistencia por sí misma; y así no se corrompería, al corromperse el cuerpo. Por lo cual, también las almas de los brutos serían inmortales, lo cual es imposible. Y, sin embargo, se dice que Platón admitió esto.

Es, pues, evidente que ninguna operación de la parte sensitiva puede ser del alma como operante, sino que es del compuesto a través del alma, como el calentar es de lo caliente a través del calor. Por consiguiente, el compuesto es el que ve y oye y siente absolutamente, pero a través del alma. Por tanto, también el compuesto es el que puede ver y oír y sentir, pero a través del alma. Pues es evidente que las potencias de la parte sensitiva están en el compuesto como en su sujeto, pero existen por el alma como por su principio. Por consiguiente, al destruirse el cuerpo, se destruyen las potencias sensitivas, pero permanecen en el alma como en su principio. Y esto es lo que dice la otra opinión, que las potencias sensitivas permanecen en el alma separada solamente como en su raíz.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. Al primero hay que decir que las potencias sensitivas no son de la esencia del alma, sino que son propiedades naturales.

2. Al segundo hay que decir que semejantes potencias se dicen permanecer en el alma separada como en su raíz, no porque estén en acto en

Sed haec positio stare non potest. Manifestum est enim quod unumquodque secundum hoc operatur secundum quod est ens. Unde quae per se habent esse per se operantur, sicut individua substantiarum. Formae autem, quae per se non possunt esse, sed dicuntur entia in quantum eis aliquid est, non habent per se operationem; sed dicuntur operari in quantum per eas subiecta operantur. Sicut enim calor non est id quod est calidum, sed est id quo aliquid est calidum, ita non calefacit, sed est id quo calidum calefacit. Si igitur anima sensitiva haberet per se operationem, sequeretur quod haberet per se subsistentiam; et sic non corrumperetur, corrupto corpore. Unde etiam brutorum animae essent immortales; quod est impossibile. Et tamen Plato hoc dicitur concessisse.

Manifestum est igitur quod nulla operatio partis sensitivae potest esse animae tantum ut operantis; sed est compositi per animam, sicut calefactio est calidi per calorem. Compositum igitur est videns et audiens et omnino sentiens, sed per animam; unde et compositum est potens videre et audire et sentire, sed per animam. Manifestum est igitur quod potentiae partis sensitivae sunt in composito sicut in subiecto, sed sunt ab anima sicut a principio. Destructo igitur corpore, destruuntur potentiae sensitivae, sed remanent in anima sicut in principio. Et hoc est quod alia opinio dicit, quod potentiae sensitivae manent in anima separata solum sicut in radice.

1. Ad primum ergo dicendum quod potentiae sensitivae non sunt de essentia animae, sed sunt proprietates naturales: compositi quidem ut subiecti, animae vero ut principii.

2. Ad secundum dicendum quod huiusmodi potentiae dicuntur in anima separata remanere ut in radice, non quia sint actu in ipsa, sed quia anima separata est talis

ella, sino porque el alma separada es de tal virtud que si se une al cuerpo, de nuevo puede causar estas potencias en el cuerpo, como también la vida.

3. Al tercero hay que decir que no es necesario que nosotros aceptemos aquella autoridad, puesto que el libro tiene autor falso en el título, pues no es de Agustín, sino de otro individuo[429]. No obstante, aquella autoridad podría explicarse diciendo que el alma lleva consigo tales potencias no en acto sino virtualmente.

4. Al cuarto hay que decir que las potencias del alma no son partes esenciales o integrales, sino potenciales[430], de tal modo, sin embargo, que algunas de ellas están en el alma directamente, y otras en el compuesto.

5. Al quinto hay que decir que el sentido se dice de dos modos. De un modo, es la misma alma sensitiva, que es principio de estas potencias, y así por el sentido el animal es animal como por la forma propia, pues de este modo *sensible* se toma de sentido, en cuanto es la diferencia constitutiva del animal. De otro modo se llama sentido la misma potencia sensitiva, que siendo propiedad natural, como se ha dicho, no es constitutiva de la especie, sino que sigue a la especie. De este modo, pues, el sentido no permanece en el alma separada, pero el sentido descrito del primer modo permanece, pues en el hombre la esencia del alma sensitiva y racional es la misma. Por tanto, nada impide que el hombre que resucita sea el mismo animal numéricamente, pues para que algo sea lo mismo numéricamente basta que los principios esenciales sean los mismos numéricamente, pero no se requiere que las propiedades y accidentes sean los mismos numéricamente.

virtutis ut, si uniatur corpori, iterum potest causare has potentias in corpore, sicut et vitam.

3. Ad tertium dicendum quod illam auctoritatem non oportet nos recipere, cum liber ille habeat falsum auctorem in titulo: non enim est Augustini, sed cuiusdam alterius. Posset tamen auctoritas illa exponi ut dicatur quod anima trahit secum huiusmodi potentias non actu, sed virtute.

4. Ad quartum dicendum quod potentiae animae non sunt partes essentiales vel integrales, sed potentiales; ita tamen quod quaedam earum insunt animae secundum se, quaedam vero composito.

5. Ad quintum dicendum quod sensus dicitur dupliciter. Uno modo ipsa anima sensitiva, quae est huiusmodi potentiarum principium; et sic per sensum animal est animal sicut per propriam formam: hoc enim modo a sensu «sensibile» sumitur, prout est differentia constitutiva animalis. Alio modo dicitur sensus ipsa potentia sensitiva, quae cum sit proprietas naturalis, ut dictum est, non est constitutiva speciei, sed consequens speciem. Hoc igitur modo sensus non manet in anima separata; sed sensus primo modo dictus manet, nam in homine est eadem essentia animae sensibilis et rationalis. Unde nihil prohibet hominem resurgentem esse idem animal numero: ad hoc enim quod aliquid sit idem numero sufficit quod principia essentialia sint eadem numero; non autem requiritur quod proprietates et accidentia sint eadem numero.

---

[429] Como ya se ha hecho notar, esa obra se atribuye a Alquerio de Claraval.

[430] Las potencias del alma no son partes de un todo integral, sino de un todo potestativo, es decir, de una sustancia dotada de varias potencias diversas entre sí. El todo potestativo es algo intermedio entre el todo actual y el todo potencial. Se halla presente en cada una de las partes según toda su esencia, pero no según toda su virtud. Aunque toda la esencia del alma está en el entendimiento, sin embargo, no toda la virtud del alma se halla propiamente en el entendimiento.

6. Al sexto hay que decir que parece que Agustín se retractó de esto en el libro *Retractationum*[431]. Pues se añade en el XII *Super Genesim ad litteram*[432] que las penas del infierno son según la visión imaginaria, y que el lugar del infierno no es corpóreo sino imaginario. Por lo cual se vio obligado a dar cuenta, si el infierno no es un lugar corpóreo, por qué se dice que los infiernos están bajo la tierra. Y él mismo critica esto diciendo: *Acerca de los infiernos me parece que debí enseñar más bien que están bajo la tierra, que dar cuenta por qué se cree o se dice que están bajo la tierra, como si no fuera así.* Y una vez retractado esto que había dicho sobre el lugar del infierno, parece que se retracta de todas las otras cosas que pertenecen a esto.

7. Al séptimo hay que decir que en el alma separada no hay gozo ni ira en cuanto son actos del irascible y concupiscible, que se hallan en la parte sensitiva, sino en cuanto por éstos se designan los movimientos de la voluntad, que está en la parte intelectiva.

8. Al octavo hay que decir que como el mal del hombre es según estas tres cosas, esto es, la fantasía perversa —por la cual se da el principio de errar—, la concupiscencia alocada, y el frenesí irracional, por este motivo Dionisio describe el mal del demonio bajo esta semejanza del mal humano, no para que se entienda que en los demonios hay fantasía, o el irascible o el concupiscible, sino algunas cosas proporcionadas a éstas en cuanto compete a la naturaleza intelectiva.

9. Al noveno hay que decir que por aquellas palabras de Agustín no se entiende que el alma sienta algunas cosas sin órgano corporal, sino que sienta algunas sin los mismos cuerpos sensibles, como el miedo y la tristeza, y otras por los mismos cuerpos, como lo caliente y lo frío.

6. Ad sextum dicendum quod Augustinus videtur hoc retractasse in libro Retractationum. Subditur enim in XII Super Genesim ad litteram quod poenae inferni sunt secundum imaginariam visionem, et quod locus inferni non est corporeus, sed imaginarius. Unde coactus fuit reddere rationem, si infernus non est locus corporeu quare inferi dicantur esse sub terra. Et hoc ipsemet repraehendit dicens: «De infer magis mihi videtur docere debuisse quod sub terris sint, quam rationem reddere ci sub terris esse credantur sive dicantur, quasi non ita sint». Hoc autem retractati quod de loco inferni dixerat, videntur omnia alia retractari quae ad hoc pertinent.

7. Ad septimum dicendum quod in anima separata non est gaudium neque ira secundum quod sunt actus irascibilis et concupiscibilis, quae sunt in sensitiva parte, sed secundum quod his designantur motus voluntatis, quae est in parte intellectiva.

8. Ad octavum dicendum quod quia malum hominis est secundum tria haec, scilicet phantasiam protervam (ex qua est principium errandi), concupiscentiam amentem, et irrationalem furorem, propter hoc Dyonisius malum daemonis sub similitudine humani mali describit; non ut intelligatur in daemonibus esse phantasia, aut irascibilis aut concupiscibilis, quae sunt in parte sensitiva, sed aliqua his proportionata secundum quod competit naturae intellectivae.

9. Ad nonum dicendum quod per verba illa Augustini non intelligitur quod anima aliqua sentiat sine organo corporali, sed quod aliqua sentiat absque ipsis corporibus sensibilibus, utpote metum et tristitiam, aliqua vero per ipsa corpora, utpote calidum et frigidum.

---

[431] AGUSTÍN, *Retractationes* II 24 (ML 36,640). Estos libros los redactó San Agustín pocos años antes de su muerte, con el fin de corregir en ellos cuanto había escrito de erróneo en toda su producción literaria.

[432] AGUSTÍN, *De Genesi ad litteram* XII 33 (ML 54,481).

10. Al décimo hay que decir que todo lo que está en alguno, está en él al modo del recipiente; por tanto, las cosas sensibles están en el alma separada, no al modo sensible, sino al modo inteligible.

11. Al undécimo hay que decir que nada impide en la narración de las cosas sucedidas que algunas se digan metafóricamente. Por consiguiente, aunque lo que se dice en el Evangelio sobre Lázaro y el rico sea una cosa sucedida, sin embargo, se dice metafóricamente que Lázaro vio y oyó, como también se dice metafóricamente que tuvo lengua.

12. Al duodécimo hay que decir que la sustancia del alma sensitiva en el hombre permanece después de la muerte; pero no permanecen las potencias sensitivas.

13. Al decimotercero hay que decir que así como el sentido, en cuanto nombra la potencia, no es forma de todo el cuerpo, sino el alma sensitiva —el sentido, empero, es una propiedad del compuesto—, así también la potencia visiva no es acto del ojo, sino el alma, en cuanto es principio de tal potencia; lo mismo que se dice que el alma visiva es acto del ojo, como el alma sensitiva es acto de todo el cuerpo —la potencia visiva, en cambio, es una propiedad consiguiente—. Por tanto, no es necesario que sea otro el ojo del que resucita, aunque sea otra la potencia sensitiva.

14. Al decimocuarto hay que decir que el premio no responde al mérito como al que ha de ser premiado, sino como a aquello por lo que algo es premiado. Por tanto, no es necesario que todos los actos se recobren en la remuneración por los que mereció algo, sino que basta que estén en el recuerdo divino; de otra suerte sería preciso que los santos fueran otra vez matados, lo cual es absurdo.

15. Al decimoquinto hay que decir que el alma es principio del sentir, no como sentiente, sino como aquello por lo que el sentiente siente. Por tanto, las potencias sensitivas no están en el alma como en su sujeto, sino que proceden del alma como de su principio.

10. Ad decimum dicendum quod omne quod est in aliquo, est in eo per modum recipientis; unde res sensibiles sunt in anima separata, non per modum sensibilem, sed per modum intelligibilem.

11. Ad undecimum dicendum quod nihil prohibet in narratione rerum gestarum aliqua metaphorice dici. Licet igitur quod dicitur in Evangelio de Lazaro et divite sit res gesta, tamen metaphorice dicitur quod Lazarus vidit et audivit, sicut et metaphorice dicitur quod linguam habuit.

12. Ad duodecimum dicendum quod substantia animae sensibilis in homine manet post mortem; non tamen manent potentiae sensitivae.

13. Ad tertium decimum dicendum quod sicut sensus, prout nominat potentiam, non est forma totius corporis, sed anima sensitiva (sensus autem est proprietas compositi), ita etiam potentia visiva non est actus oculi, sed anima, secundum quod est principium talis potentiae; quasi ita dicatur quod anima visiva est actus oculi, sicut anima sensitiva est actus totius corporis (potentia autem visiva est proprietas consequens). Unde non oportet quod sit alius oculus resurgentis, licet alia potentia sensitiva.

14. Ad quartum decimum dicendum quod praemium non respondet merito sicut praemiando, sed sicut ei pro quo aliquid praemiatur. Unde non oportet quod omnes actus resumantur in remuneratione quibus aliquid meruit, sed sufficit quod sint in divina recordatione; alias oporteret sanctos iterum occidi, quod est absurdum.

15. Ad quintum decimum dicendum quod anima est principium sentiendi, non sicut sentiens, sed sicut id quo sentiens sentit. Unde potentiae sensitivae non sunt in anima sicut in subiecto, sed sunt ab anima sicut a principio.

16. Al decimosexto hay que decir que el alma separada recuerda por la memoria, no lo que está en la parte sensitiva, sino lo que está en la parte intelectiva, en cuanto Agustín[433] la supone parte de la imagen.

17. Al decimoséptimo hay que decir que las virtudes y los vicios, que son de la parte irracional, no permanecen en el alma separada sino en sus principios, pues todas las semillas de todas las virtudes están en la voluntad y en la razón.

18. Al decimoctavo hay que decir que, como es evidente por lo dicho más arriba[434], el alma separada del cuerpo no tiene el mismo modo de conocer que cuando está en el cuerpo. Por consiguiente, de aquellas cosas que aprehende el alma separada según el modo que le es propio, esto es, sin fantasmas, permanece en ella el conocimiento después de volver al estado primitivo, unida al cuerpo revivido, según el modo que entonces le es conveniente, esto es, con la vuelta a los fantasmas. Y, por eso, las cosas que vieron de manera inteligible, las narran de modo imaginable.

19. Al decimonoveno hay que decir que el entendimiento necesita de la ayuda del sentido conforme al estado de conocimiento imperfecto, es decir, en cuanto recibe de los fantasmas, pero no según el modo más perfecto de conocimiento que corresponde al alma separada; así como también el hombre necesita tomar leche durante la infancia, mas no cuando llega a una edad perfecta.

20. Al vigésimo hay que decir que las potencias sensitivas no se debilitan esencialmente, al debilitarse los órganos, sino sólo accidentalmente. Por tanto, al corromperse los órganos, se corrompen accidentalmente.

16. Ad sextum decimum dicendum quod anima separata recordatur per memoriam, non quae est in parte sensitiva, sed quae est in parte intellectiva, prout Augustinus ponit eam partem imaginis.

17. Ad septimum decimum dicendum quod virtutes et vitia quae sunt irrationabilium partium non manent in anima separata nisi in suis principiis: omnium enim virtutum semina sunt in voluntate et ratione.

18. Ad octavum decimum dicendum quod, sicut ex supradictis patet, anima separata a corpore non eumdem modum habet cognoscendi, et cum est in corpore. Eorum igitur quae appraehendit anima separata secundum modum sibi proprium, idest absque phantasmatibus, remanet cognitio in ea postquam ad pristinum statum redit, corpori iterato coniuncta, secundum modum tunc sibi convenientem, scilicet cum conversione ad phantasmata. Et ideo quae intelligibiliter viderunt, imaginabiliter narrant.

19. Ad nonum decimum dicendum quod intellectus indiget auxilio sensus secundum statum imperfectae cognitionis, prout scilicet accipit a phantasmatibus, non autem secundum perfectiorem cognitionis modum qui competit animae separatae: sicut et homo indiget lacte in pueritia, non autem in perfecta aetate.

20. Ad vicesimum dicendum quod potentiae sensitivae non debilitantur secundum se, debilitatis organis, sed solum per accidens. Unde et per accidens corrumpuntur, corruptis organis.

---

[433] AGUSTÍN, *De Trinitate* XIV 8; 12 (ML 42,1044; 1048).
[434] Cf. Cuestión 15.

Cuestión 20

¿Conoce el alma separada los singulares?[435]

Argumentos por los que parece que el alma separada no conoce los singulares.

1. De las potencias del alma el entendimiento solo permanece en el alma separada. Pero el objeto del entendimiento es el universal y no el singular, pues la ciencia es de los universales, mientras que el sentido es de los singulares, como se dice en I *De anima*[436]. Luego el alma separada no conoce los singulares, sino sólo los universales.

2. Si el alma separada conoce los singulares, o es por las formas adquiridas antes, cuando estaba en el cuerpo, o por las formas infusas. Pero no por las formas adquiridas antes, pues de las formas que el alma adquiere por los sentidos cuando está en el cuerpo, unas son intenciones individuales, que se conservan en las potencias de la parte sensitiva, y así no pueden permanecer en el alma separada, puesto que estas potencias no permanecen en ella, como se ha demostrado[437]; y otras son intenciones universales que están en el entendimiento, por lo que estas solas pueden permanecer. Pero por las intenciones universales no pueden conocerse los singulares. Luego el alma separada no puede conocer los singulares por las especies que adquirió en el cuerpo. Y de modo semejante tampoco por las especies infusas, porque estas especies se relacionan igualmente con todos los singulares. Luego se seguiría que el alma separada conocería todos los singulares; lo cual no parece ser verdadero.

Quaestio vicesima

Vicesimo quaeritur utrum anima separata singularia cognoscat. Et videtur quod non, quia de potentiis animae in anima separata remanet solus intellectus. Sed intellectus obiectum est universale et non singulare: scientia enim est universalium, sensus autem singularium, ut dicitur in I De anima. Ergo anima separata non cognoscit singularia, sed tantum universalia.

2. Praeterea. Si anima separata cognoscit singularia, aut per formas prius acquisitas dum esset in corpore, aut per formas influxas. Sed non per formas prius acquisitas, nam formarum quas anima per sensus acquirit dum est in corpore, quaedam sunt intentiones individuales quae conservantur in potentiis partis sensitivae, et sic remanere non possunt in anima separata, cum huiusmodi potentiae non maneant in ea, ut ostensum est; quaedam autem sunt intentiones universales quae sunt in intellectu, unde hae solae manere possunt. Sed per intentiones universales non possunt cognosci singularia. Ergo anima separata non potest cognoscere singularia per species quas acquisivit in corpore. Similiter autem nec per species influxas, quia huiusmodi species aequaliter se habent ad omnia singularia: ergo sequeretur quod anima separata omnia singularia cognosceret; quod non videtur esse verum.

---

[435] Lugares paralelos: *In Sent.* IV d.50 q.1 a.3; *De verit.* q.19 a.2; *Cont. Gent.* c.100; *Summa* I q.89 a.4. Cf. también *In Sent.* II d.3 q.3 a.3; *De verit.* q.8 a.11; *Summa* 1 q.86 a.1.

[436] Aristóteles, *De anima* II 5 (417b22-23, 27-28); cf. Santo Tomás, *In De anima* II c.5 lect.XII n.375.

[437] Cf. Cuestiones 19, 15 y 18.

3. El conocimiento del alma separada se impide por la distancia del lugar, pues dice Agustín en el libro *De cura pro mortuis agenda*[438] que las almas de los muertos están allí donde no pueden saber en absoluto lo que se hace aquí. Es así que la distancia del lugar no impide el conocimiento que se hace por las especies infusas. Luego el alma no conoce los singulares por las especies infusas.

4. Las especies infusas se relacionan igualmente con las cosas presentes y con las futuras, pues el influjo de las especies inteligibles no está bajo el tiempo. Por consiguiente, si el alma separada conoce los singulares por las especies infusas, parece que no sólo conoce las presentes y pasadas, sino también las futuras; lo cual no puede suceder, como parece, puesto que conocer el futuro es propio de Dios solo; pues se dice en Is 41,23: *Vaticinad lo que ha de acontecer en lo venidero, y diremos que vosotros sois dioses.*

5. Los singulares son infinitos. Es así que las especies no son infinitas. Luego el alma separada no puede conocer los singulares por las especies infusas.

6. Aquello que es indistinto no puede ser principio de un conocimiento distinto. Ahora bien, el conocimiento de los singulares es distinto. Por consiguiente, siendo las formas infusas indistintas, como universales, parece que el alma separada no puede conocer los singulares por las especies infusas.

7. Todo lo que se recibe en algo, se recibe en ello al modo del recipiente. Pero el alma separada es inmaterial. Luego las formas infusas se reciben en ella inmaterialmente. Pero lo que es inmaterial no puede ser principio de conocimiento de los singulares, que son individualizados por la materia. Luego el alma separada no puede conocer los singulares por las formas infusas.

3. Praeterea. Cognitio animae separatae impeditur per loci distantiam: dicit enim Augustinus in libro De cura pro mortuis agenda quod animae mortuorum ibi sunt, ubi ea quae hic fiunt omnino scire non possunt. Cognitionem autem quae fit per species influxas non impedit loci distantia. Ergo anima non cognoscit singularia per species influxas.

4. Praeterea. Species influxae aequaliter se habent ad praesentia et futura: non enim influxus intelligibilium specierum est sub tempore. Si igitur anima separata cognoscit singularia per species influxas, videtur quod non solum cognoscat praesentia vel praeterita, sed etiam futura; quod esse non potest, ut videtur, cum cognoscere futura sit solius Dei proprium; dicitur enim, Is. XLI: «Annunciate quae ventura sunt in futurum, et dicemus quia dii estis vos».

5. Praeterea. Singularia sunt infinita. Species autem influxae non sunt infinitae. Non ergo anima separata per species influxas potest singularia cognoscere.

6. Praeterea. Id quod est indistinctum non potest esse principium distinctae cognitionis. Cognitio autem singularium est distincta. Cum igitur formae influxae sint indistinctae, utpote universales existentes, videtur quod per species influxas anima separata singularia cognoscere non possit.

7. Praeterea. Omne quod recipitur in aliquo recipitur in eo per modum recipientis. Sed anima separata est immaterialis. Ergo formae influxae recipiuntur in ea immaterialiter. Sed quod est immateriale non potest esse principium cognitionis singularium, quae sunt individuata per materiam. Ergo anima separata per formas influxas non potest cognoscere singularia.

---

[438] AGUSTÍN, *De cura pro mortuis agenda* c.13 (CSEL 41 p.649 u.9-11; ML 40,605).

8. Pero podría decirse que los singulares pueden conocerse por las formas infusas, aunque sean inmateriales, porque son semejanzas de las razones ideales por las que Dios conoce tanto los universales como los singulares. —En contra está que Dios conoce los singulares por las razones ideales, en cuanto son hacedoras de materia, que es el principio de individuación. Pero las formas infusas del alma separada no son hacedoras de materia, porque no son creadoras, pues esto es de Dios solo. Luego el alma separada no puede conocer los singulares por las formas infusas.

9. La semejanza de la criatura con Dios no puede ser por univocidad, sino sólo por analogía. Pero el conocimiento que se hace por la semejanza de la analogía es imperfectísimo, como si algo se conociera por otro, en cuanto conviene con aquello en que es ente. Por consiguiente, si el alma separada conoce los singulares por las especies infusas, en cuanto son semejantes por las razones ideales, parece que conoce los singulares de manera muy imperfecta.

10. Se ha dicho en lo que precede[439] que el alma separada no conoce las cosas naturales por las formas infusas, sino con cierta confusión y en general. Es así que esto no es conocer los singulares. Luego el alma separada no conoce los singulares por las especies infusas.

11. Aquellas especies infusas, por las que se supone que el alma conoce los singulares, no son causadas por Dios inmediatamente, porque según Dionisio[440] la ley de la Divinidad es reducir lo ínfimo a través de lo intermedio. Ni a su vez son causadas por un ángel, porque el ángel no puede causar semejantes especies ni creando, puesto que no es creador de ninguna cosa, ni transformando, porque sería preciso que hubiera algún medio transportador. Luego parece que el alma separada no tiene especies infusas por las cuales conozca los singulares.

8. Sed dicebat quod per formas influxas possunt cognosci singularia, licet sint immateriales, quia sunt similitudines rationum idealium quibus Deus et universalia et singularia cognoscit. —Sed contra. Deus per rationes ideales cognoscit singularia, in quantum sunt factrices materiae, quae est principium individuationis. Sed formae influxae animae separatae non sunt materiae factrices, quia non sunt creatrices: hoc enim solius Dei est. Ergo anima separata per formas influxas non potest cognoscere singularia.

9. Praeterea. Similitudo creaturae ad Deum non potest esse per univocationem, sed solum per analogiam. Sed cognitio quae fit per similitudinem analogiae est imperfectissima: sicut si aliquid cognosceretur per alterum in quantum convenit cum illo in ente. Si igitur anima separata cognoscit singularia per species influxas in quantum sunt similes rationibus idealibus, videtur quod imperfectissime singularia cognoscat.

10. Praeterea. Dictum est in praecedentibus quod anima separata non cognoscit naturalia per formas influxas, nisi in quadam confusione et in universali. Hoc autem non est cognoscere singularia. Ergo anima separata non cognoscit singularia per species influxas.

11. Praeterea. Species illae influxae, per quas anima singularia ponitur cognoscere, non causantur a Deo immediate: quia secundum Dyonisium lex divinitatis est infima per media reducere. Nec iterum causantur per angelum: quia angelus huiusmodi species causare non potest neque creando, cum nullius rei sit creator, neque transmutando, quia oporteret esse aliquod medium deferens. Ergo videtur quod anima separata non habeat species influxas per quas singularia cognoscat.

---

[439] Cf. *supra* Cuestiones 15 y 18.

[440] Pseudo-Dionisio, *De ecclesiastica hierarchia* IV 3 (MG 3,182).

12. Si el alma separada conoce los singulares por las especies infusas, esto no puede ser sino de dos modos: o aplicando las especies a los singulares, o volviéndose a las mismas especies. Si por la aplicación a los singulares, consta que semejante aplicación no se hace recibiendo algo de los singulares, puesto que no tiene potencias sensitivas que estén ordenadas por naturaleza a recibir de los singulares. Se concluye, pues, que esta aplicación se lleva a cabo poniendo algo acerca de los singulares; y así no conocerá los singulares mismos, sino sólo esto que pone acerca de los singulares. Y si por dichas especies conoce los singulares volviéndose a las mismas, se seguirá que no conocerá los singulares sino en cuanto están en las mismas especies. Pero en las especies mencionadas no están los singulares sino en general. Luego el alma separada no conoce los singulares sino en general.

13. Ninguna cosa finita tiene poder sobre cosas infinitas. Pero los singulares son infinitos. Por consiguiente, siendo finito el poder del alma separada, parece que el alma separada no conoce los singulares.

14. El alma separada no puede conocer algo sino por la visión intelectual. Pero San Agustín dice en XII *Super Genesim ad litteram*[441] que por la visión intelectual no se conocen ni los cuerpos, ni las semejanzas. Por consiguiente, siendo cuerpos los singulares, parece que no pueden ser conocidos por el alma separada.

15. Donde hay una misma naturaleza, también hay un mismo modo de obrar. Pero el alma separada es de la misma naturaleza que el alma unida al cuerpo. Por consiguiente, no pudiendo el alma unida al cuerpo conocer los singulares por el entendimiento, parece que tampoco el alma separada.

12. Praeterea. Si anima separata cognoscit singularia per species influxas, hoc non potest esse nisi dupliciter: vel applicando species ad singularia, vel convertendo se ad ipsas species. Si applicando ad singularia, constat quod huiusmodi applicatio non fit accipiendo aliquid a singularibus, cum non habeat potentias sensitivas quae natae sunt a singularibus accipere. Relinquitur ergo quod haec applicatio fit ponendo aliquid circa singularia; et sic non cognoscet ipsa singularia, sed hoc tantum quod circa singularia ponit. Si autem per species dictas cognoscit singularia convertendo se ad ipsas, sequetur quod non cognoscet singularia nisi secundum quod sunt in ipsis speciebus. Sed in speciebus praedictis non sunt singularia nisi universaliter. Ergo anima separata non cognoscit singularia nisi in universali.

13. Praeterea. Nullum finitum potest super infinita. Sed singularia sunt infinita. Cum igitur virtus animae separatae sit finita, videtur quod anima separata non cognoscat singularia.

14. Praeterea. Anima separata non potest cognoscere aliquid nisi visione intellectuali. Sed Augustinus dicit, XII Super Genesim ad litteram, quod visione intellectuali non cognoscuntur neque corpora, neque similitudines. Cum igitur singularia sint corpora, videtur quod ab anima separata cognosci non possunt.

15. Praeterea. Ubi est eadem natura, et idem modus operandi. Sed anima separata est eiusdem naturae cum anima coniuncta corpori. Cum igitur anima coniuncta corpori non possit cognoscere singularia per intellectum, videtur quod nec anima separata.

---

[441] AGUSTÍN, *De Genesi ad litteram* XII 24 (CSEL 28-1 p.416 u.17-18; ML 34,474).

16. Las potencias se distinguen por los objetos. Pero aquello por lo que una cosa es tal, ello lo es más[442]. Luego los objetos son más distintos que las potencias. Pero el sentido nunca se hará entendimiento. Luego el singular, que es un sensible, nunca se hará un inteligible.

17. La potencia cognoscitiva de orden superior se multiplica menos respecto de los mismos cognoscibles que la potencia cognoscitiva de orden inferior, pues el sentido común es cognoscitivo de todos los cognoscibles que son aprehendidos por los cinco sentidos exteriores, e igualmente el ángel, por una potencia cognoscitiva, esto es, por el entendimiento, conoce los universales y los singulares, que el hombre aprehende por el sentido y el entendimiento. Pero nunca la potencia de orden inferior puede aprehender aquello que es de otra potencia que se distingue de aquélla, como la vista nunca puede aprehender el objeto del oído. Luego el entendimiento del hombre nunca puede aprehender el singular, que es objeto del sentido, aunque el entendimiento del ángel conoce ambos.

18. En el libro *De causis*[443] se dice que la inteligencia conoce las cosas en cuanto es causa de ellas, o en cuanto las gobierna. Pero el alma separada no causa ni gobierna los singulares. Luego no los conoce.

EN CONTRA está que formar proposiciones no es sino del entendimiento. Pero el alma, aun unida al cuerpo, forma proposiciones, cuyo sujeto es un singular y el predicado un universal, como cuando digo: «Sócrates es hombre»; lo cual no podría hacer si no conociera el singular y su composi-

16. Praeterea. Potentiae distinguuntur per obiecta. Sed propter quod unumquodque, et illud magis. Ergo obiecta sunt magis distincta quam potentiae. Sed sensus nunquam fiet intellectus. Ergo singulare, quod est sensibile, nunquam fiet intelligibile.

17. Praeterea. Potentia cognoscitiva superioris ordinis minus multiplicatur respectu eorumdem cognoscibilium quam potentia cognoscitiva inferioris ordinis: sensus enim communis est cognoscitivus omnium quae per quinque exteriores sensus appraehenduntur; et similiter angelus, una potentia cognoscitiva, scilicet intellectu, cognoscit universalia et singularia, quae homo sensu et intellectu apprehendit. Sed nunquam potentia inferioris ordinis apprehendere potest id quod est alterius potentiae quae ab ea distinguitur, sicut visus nunquam potest apprehendere obiectum auditus. Ergo intellectus hominis nunquam potest apprehendere singulare, quod est obiectum sensus, licet intellectus angeli cognoscat utrumque.

18. Praeterea. In libro De causis dicitur quod intelligentia cognoscit res in quantum est causa eis, vel in quantum regit eas. Sed anima separata non causat neque regit singularia. Ergo non cognoscit ea.

SED CONTRA. Formare propositiones non est nisi intellectus. Sed anima, etiam corpori coniuncta, format propositionem cuius subiectum est singulare et praedicatum universale, ut cum dico «Sortes est homo»; quod non potest facere nisi cognos-

---

[442] Este axioma filosófico significa que la causa de un efecto determinado debe poseer este efecto de modo más excelente o en grado superior, por ejemplo: Aquello que es la razón de amar se ama más que lo que se ama por esa razón. O también: El calor está más en el fuego que en el cuerpo compuesto, porque se halla en éste por el fuego. Pero para que este axioma resulte verdadero debe aplicarse guardando ciertas condiciones: 1.ª) que aquellas cosas entre las que se establece la comparación se digan formalmente tales; 2.ª) que se refiera a cosas que son de un solo orden; 3.ª) que aquellas cosas que se comparan sean capaces de recibir más y menos; 4.ª) el axioma se cumple cuando aquello que conviene a una cosa por alguna otra, es diverso en ambas (N. SIGNORELLO, *Lexicon peripateticum philosophico-theologicum* [Nápoles 1881] 291-292).

[443] *Liber De causis,* VII; ed. Bardenhewer, 170, 25-27; XXII 183.

ción con el universal. Luego también el alma separada conoce los singulares por el entendimiento.

2. El alma es inferior a todos los ángeles según la naturaleza. Pero los ángeles de jerarquía inferior reciben iluminaciones de los efectos singulares; y en esto se distinguen de los ángeles de jerarquía intermedia, que reciben iluminaciones según las razones universales de los efectos, y de los ángeles supremos, que reciben iluminaciones según las razones universales existentes en la causa. Por consiguiente, siendo el conocimiento tanto más particular, cuanto la sustancia que conoce es de orden más inferior, parece que el alma separada conoce con mucha mayor fuerza los singulares.

3. Lo que puede la potencia inferior, lo puede la superior. Pero el sentido, que es inferior al entendimiento, puede conocer los singulares. Luego también el alma separada puede conocer los singulares según el entendimiento.

SOLUCIÓN. Hay que decir que es necesario expresar que el alma separada conoce algunos singulares, mas no todos. Y conoce algunos singulares de los que recibió conocimiento anterior, cuando estaba unida al cuerpo, pues de otra manera no se acordaría de aquellas cosas que hizo mientras vivía, y así desaparecería del alma separada el gusano de la conciencia. También conoce algunos singulares cuyo conocimiento recibió después de la separación del cuerpo, de otra manera no se afligiría por el fuego del infierno y por las otras penas que se dice hay en el infierno. Y que el alma separada no conoce todos los singulares según el conocimiento natural es evidente porque las almas de los muertos no saben lo que se hace aquí, como dice Agustín[444].

Tiene, pues, esta cuestión dos dificultades: una común y otra propia. La dificultad común es porque nuestro entendimiento no parece ser

ceret singulare et compositionem eius ad universale. Ergo etiam anima separata per intellectum cognoscit singularia.

2. Praeterea. Anima est inferior secundum naturam omnibus angelis. Sed angeli inferioris hierarchiae recipiunt illuminationes singularium effectuum; et in hoc distinguuntur ab angelis mediae hierarchiae, qui recipiunt illuminationes secundum rationes universales effectuum, et ab angelis supremae, qui recipiunt illuminationes secundum rationes universales existentes in causa. Cum igitur tanto sit magis particularis cognitio, quanto substantia cognoscens est inferioris ordinis, videtur quod anima separata multo fortius singularia cognoscat.

3. Praeterea. Quicquid potest virtus inferior, potest superior. Sed sensus potest cognoscere singularia, qui est inferior intellectu. Ergo et anima separata secundum intellectum potest singularia cognoscere.

RESPONSIO. Dicendum quod necesse est dicere quod anima separata quaedam singularia cognoscat, non tamen omnia. Cognoscit autem singularia quaedam quorum prius cognitionem accepit dum corpori esset unita: aliter enim non recordaretur eorum quae gessit in vita, et sic periret ab anima separata conscientie vermis. Cognoscit etiam quaedam singularia quorum cognitionem accepit post separationem a corpore: aliter enim non affligeretur ab igne inferni et ab aliis corporalibus poenis quae in inferno esse dicuntur. Quod autem non omnia singularia cognoscat anima separata secundum naturalem cognitionem ex hoc manifestum est quod animae mortuorum nesciunt ea quae hic aguntur, ut Augustinus dicit.

Habet igitur haec questio duas difficultates, unam communem et aliam propriam. Communis quidem difficultas est ex hoc quod intellectus noster non videtur esse

[444] Cf. *supra* en el lugar que se aduce en la tercera objeción de la presente cuestión.

cognoscitivo de los singulares, sino sólo de los universales. Por eso, no correspondiendo a Dios, a los ángeles y al alma separada ninguna potencia cognoscitiva sino el entendimiento solo, parece difícil que tengan conocimiento de los singulares.

Por lo cual, algunos erraron en tal grado que negaron a Dios y a los ángeles el conocimiento de los singulares. Lo cual es absolutamente imposible, pues suponiendo esto, no sólo se excluiría de las cosas la providencia divina, sino también se suprimiría el juicio de Dios sobre los actos humanos; se eclipsaría también los ministerios de los ángeles, los cuales creemos que son solícitos de la salvación de los hombres, según aquello del Apóstol: *Todos ellos son unos espíritus que hacen el oficio de servidores enviados para ejercer su ministerio a favor de aquellos que deben ser los herederos de la salud* (Heb 1,14).

Y, por eso, otros dijeron que Dios y los ángeles y también las almas separadas conocen los singulares por el conocimiento de las causas universales de todo el orden del universo. Pues nada hay en las cosas singulares que no se derive de aquellas causas universales. Y ponen un ejemplo: Como si alguien conociese todo el orden del cielo y de las estrellas, y la medida de ellas, sabría por el entendimiento todos los eclipses futuros y cuántos y en qué lugares y en qué tiempos sucederían. Pero esto no basta para un verdadero conocimiento de los singulares. Pues es evidente que por más que se unan algunos universales, nunca se obtiene por ellos el singular; como si dijera hombre blanco, músico y por mucho más que añadiere de semejantes cosas, aún no sería un singular, pues es posible que todas estas cosas reunidas convengan a muchos. Por tanto, el que conoce todas las causas en universal, nunca conocerá propiamente por esto algún efecto singular, ni aquel que conoce todo el orden del cielo conoce este eclipse en cuanto es éste. Pues aunque conozca que habrá un eclipse en tal posición del sol y de la luna, y en tal hora, y todo lo que de esto se

cognoscitivus singularium, sed universalium tantum. Unde cum Deo et angelis et animae separatae non competat aliqua cognoscitiva potentia nisi solus intellectus, difficile videtur quod eis singularium cognitio assit.

Unde quidam in tantum erraverunt, ut Deo et angelis singularium cognitionem subtraherent. Quod est omnino impossibile, nam hoc posito, et providentia divina excluderetur a rebus, et iudicium Dei de humanis actibus tolleretur; auferrentur etiam ministeria angelorum, quos de salute hominum credimus esse sollicitos, secundum illud Apostoli: «Omnes sunt administratorii spiritus in ministerium missi propter eos qui hereditatem capiunt salutis».

Et ideo alii dixerunt Deum quidem et angelos, necnon et animas separatas, singularia cognoscere per cognitionem universalium causarum totius ordinis universi. Nihil enim est in rebus singularibus quod ex illis universalibus causis non derivetur. Et ponunt exemplum: sicut si aliquis cognosceret totum ordinem caeli et stellarum, et mensuram motus earum, sciret per intellectum omnes futuras eclipses, et quantae, et quibus in locis, et quibus temporibus futurae essent. Sed hoc non sufficit ad veram singularium cognitionem. Manifestum est enim quod quantumcumque adunentur aliqua uniuersalia, nunquam ex eis perficitur singulare; sicut si dicam hominem album, musicum et quantumcumque huiusmodi addidero, nondum erit singulare: possibile est enim omnia haec adunata pluribus convenire. Unde qui cognoscit omnes causas in universali, nunquam propter hoc proprie cognoscet aliquem singularem effectum; nec ille qui cognoscit totum ordinem caeli cognoscit hanc eclipsim ut est haec: etsi enim cognoscat eclipsim futuram esse in tali situ solis et lunae, et in tali

observa en los eclipses, sin embargo, es posible que tal eclipse ocurra muchas veces.

Y, por eso, otros, para atribuir a los ángeles y a las almas separadas un conocimiento verdadero de los singulares, dijeron que reciben semejante conocimiento de los mismos singulares. Pero esto es absolutamente inadmisible. Porque siendo máxima la distancia entre el ser inteligible y el ser material sensible, el entendimiento no recibe inmediatamente la forma de una cosa material, sino que es llevada hasta él a través de muchos medios. Por ejemplo, la forma de algún sensible está antes en el medio donde es más espiritual que en la cosa sensible, y después en el órgano del sentido, y desde allí se encamina a la fantasía y a otras potencias interiores, y, finalmente, es llevada al entendimiento. Pero no es posible ni aun imaginar que estos medios correspondan a los ángeles o a las almas separadas.

Y, por eso, hay que decir de otra manera que las formas de las cosas por las cuales conoce el entendimiento se relacionan con las cosas bajo un doble aspecto: unas son productoras de las cosas, y otras son recibidas por las cosas. Y las que son productoras de las cosas en tanto conducen al conocimiento de la cosa, en cuanto son productoras de ella; por eso, el artífice, que da al artefacto la forma del arte o la disposición de la materia, por la forma del arte conoce el artefacto en cuanto a lo que causa en él. Y como ningún arte del hombre causa la materia, sino que toma la ya preexistente, que es principio de individuación, por eso, el artífice, por la forma del arte, como por ejemplo el constructor, conoce la casa en universal, pero no esta casa en cuanto es ésta, sino en cuanto recibe conocimiento de ella a través del sentido. En cambio, Dios por su entendimiento no sólo produce la forma de la que se toma la razón universal, sino también la materia, que es el principio de individuación. Por tanto, por su arte conoce tanto los universales como los singulares.

hora, et quaecumque huiusmodi in eclipsibus observantur tamen talem eclipsim possibile est pluries accidere.

Et ideo alii, ut veram cognitionem singularium angelis et animabus separatis adscriberent, dixerunt quod huiusmodi cognitionem ab ipsis singularibus accipiunt. Sed hoc est omnino inconveniens. Cum enim maxima sit distantia inter esse intelligibile et esse materiale sensibile, non statim forma rei materialis ab intellectu accipitur, sed per multa media ad eum deducitur. Puta, forma alicuius sensibilis prius sit in medio, ubi est spiritualior quam in re sensibili; et postmodum in organo sensus; et exinde derivatur ad phantasiam et ad alias interiores vires; et ultimo tandem perducitur ad intellectum. Haec autem media nec etiam fingere possibile est competere angelis aut animae separatae.

Et ideo aliter dicendum est quod formae rerum, per quas intellectus cognoscit, dupliciter se habent ad res: quaedam enim sunt factivae rerum, quaedam autem sunt a rebus acceptae. Et illae quidem quae sunt rerum factivae in tantum ducunt in cognitionem rei, in quantum eius factivae existunt; unde artifex, qui artificiato tradit formam vel dispositionem materiae, per formam artis cognoscit artificiatum quantum ad id quod in eo causat. Et quia nulla ars hominis causat materiam, sed accipit eam iam praeexistentem, quae est individuationis principium, ideo artifex per formam artis, puta aedificator, cognoscit domum in universali, non autem hanc domum ut est haec, nisi in quantum eius notitiam accipit per sensum. Deus autem per intellectum suum non solum producit formam, ex qua sumitur ratio universalis, sed etiam materiam, quae est individuationis principium; unde per suam artem cognoscit et universalia et singularia. Sicut autem a divina arte effluunt res materiales ut subsistant in propriis naturis, ita ab eadem arte effluunt in substantias intellectuales separatas

Pues así como del arte divino proceden las cosas materiales para subsistir en las naturalezas propias, así del mismo arte emanan a las sustancias intelectuales separadas las semejanzas inteligibles de las cosas, merced a las cuales conocen las cosas en cuanto son producidas por Dios. Y por eso, las sustancias separadas conocen no sólo los universales, sino también los singulares, en cuanto que las especies inteligibles, que a ellas vienen, procedentes del arte divino, son semejanzas de las cosas no sólo según la forma sino también según la materia. Y no hay inconveniente en que la forma que es productora de la cosa, aunque sea inmaterial, sea una semejanza de la cosa tanto en cuanto a la forma como en cuanto a la materia, porque siempre en una cosa más elevada hay algo más uniforme que en la naturaleza inferior. Por eso, aunque en la naturaleza sensible sea una cosa distinta la forma y la materia, sin embargo, lo que es más elevado y causa de ambas se relaciona a una y otra como un solo existente. Por lo cual, las sustancias superiores conocen inmaterialmente las cosas materiales y de manera uniforme las cosas separadas, como dice Dionisio en el cap. VII *De divinis nominibus*[445]. Pero las formas inteligibles recibidas de las cosas se toman de éstas por cierta abstracción. Por eso, no conducen al conocimiento de la cosa en cuanto a aquello de lo que se hace abstracción, sino en cuanto a lo que se abstrae solamente. Y así, puesto que las formas recibidas en nuestro entendimiento de las cosas, son abstraídas de la materia y de todas las condiciones de la materia, no conducen al conocimiento del singular, sino sólo del universal. Ésta es, pues, la razón por qué las sustancias separadas pueden conocer los singulares por el entendimiento, no obstante que nuestro entendimiento conoce sólo los universales.

Pero acerca del conocimiento de los singulares, de una manera se comporta el entendimiento del ángel y de otra distinta el entendimiento

similitudines rerum intelligibiles, quibus res cognoscant secundum quod producuntur a Deo. Et ideo substantiae separatae cognoscunt non solum universalia, sed etiam singularia, in quantum species intelligibiles in eas, a divina arte emanantes, sunt similitudines rerum et secundum formam et materiam. Nec est inconveniens formam quae est factiva rei, quamvis sit immaterialis, esse similitudinem rei et quantum ad formam et quantum ad materiam: quia semper in aliquo altiori est aliquid uniformius quam sit in inferiori natura. Unde licet in natura sensibili sit aliud forma et materia, tamen id quod est altius et causa utriusque, unum existens se habet ad utrumque; propter quod superiores substantiae immaterialiter materialia cognoscunt, et uniformiter divisa, ut Dyonisius dicit, VII cap. De divinis nominibus. Formae autem intelligibiles a rebus acceptae per quamdam abstractionem a rebus accipiuntur; unde non ducunt in cognitionem rei quantum ad id a quo fit abstractio, sed quantum ad id quod abstrahitur tantum. Et sic, cum formae receptae in intellectu nostro a rebus sint abstractae a materia et omnibus conditionibus materiae, non ducunt in cognitionem singularis, sed universalis tantum. Haec igitur est ratio quare substantiae separatae possunt per intellectum singularia cognoscere, cum tamen intellectus noster cognoscat universalia tantum.

Sed circa singularium cognitionem aliter se habet intellectus angeli et aliter intellectus animae separatae. Diximus enim in superioribus quod efficacia virtutis intellectivae quae est in angelis est proportionata universalitati formarum intelligibilium in eis existentium; et ideo per huiusmodi formas universales cognoscunt omnia ad

---

[445] Pseudo-Dionisio, *De divinis nominibus* VII 2 (MG 3,869).

del alma separada. Pues dijimos más arriba que la eficacia de la potencia intelectiva que hay en los ángeles es proporcionada a la universalidad de las formas inteligibles existentes en ellos; y por eso, conocen por tales formas universales todas las cosas a las que se extienden. De ahí que así como conocen todas las especies de las cosas naturales existentes bajo los géneros, así conocen todos los singulares de las cosas naturales que se contienen bajo las especies. En cambio, la eficacia de la facultad intelectiva del alma separada no es proporcionada a la universalidad de las formas infusas, sino que es proporcionada a las formas recibidas de las cosas, por lo que es natural al alma estar unida al cuerpo; y, por eso, se dijo más arriba que el alma separada no conoce todas las cosas naturales, aun según las especies, de manera determinada y completa, sino con cierta universalidad y confusión. Por eso, tampoco las especies infusas bastan en ellas para el conocimiento de los singulares, de manera que por ese medio puedan conocer todos los singulares como los conocen los ángeles. Pero sin embargo, estas especies infusas están determinadas en la misma alma al conocimiento de algunos singulares a los que el alma tiene algún orden especial o inclinación, como a aquellas cosas que padece o a aquellas a las que tiene afecto, o de las que permanecen en ella algunas impresiones y huellas, pues todo lo recibido es determinado en el recipiente según el modo del recipiente. Y así queda claro por qué el alma separada conoce los singulares; sin embargo, no todos, sino algunos.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. Al primero, pues, hay que decir que nuestro entendimiento conoce ahora por las especies recibidas, que son abstraídas de la materia y de todas las condiciones de la materia; y, por tanto, no puede conocer los singulares, cuyo principio es la materia, sino sólo los universales; pero el entendimiento del alma separada tiene formas infusas por las cuales puede conocer los singulares, por la razón ya expresada.

quae se extendunt. Unde sicut cognoscunt omnes species rerum naturalium sub generibus existentes, ita cognoscunt omnia singularia rerum naturalium quae sub speciebus continentur. Efficacia autem virtutis intellectivae animae separatae non est proportionata universalitati formarum influxarum, sed magis est proportionata formis a rebus acceptis propter quod naturale est animae corpori uniri; et ideo supra dictum est quod anima separata non cognoscit omnia naturalia, etiam secundum species, determinate et complete, sed in quadam universalitate et confusione. Unde nec species influxae sufficiunt in eis ad cognitionem singularium, ut sic possint cognoscere omnia singularia, sicut angeli cognoscunt. Sed tamen huiusmodi species influxae determinantur in ipsa anima ad cognitionem aliquorum singularium ad quae anima habet aliquem ordinem specialem vel inclinationem, sicut ad ea quae patitur vel ad ea ad quae afficitur, vel quorum aliquae impraessiones et vestigia in ea remanent: omne enim receptum determinatur in recipiente secundum modum recipientis. Et sic patet quare anima separata cognoscit singularia, non tamen omnia, sed quaedam.

1. Ad primum ergo dicendum quod intellectus noster nunc cognoscit per species a rebus acceptas, quae sunt abstractae a materia et omnibus materiae conditionibus; et ideo non potest cognoscere singularia, quorum principium est materia, sed uniuersalia tantum; sed intellectus animae separatae habet formas influxas per quas potest singularia cognoscere, ratione iam dicta.

2. Al segundo hay que decir que el alma separada no conoce los singulares por las especies adquiridas antes, cuando estaba unida al cuerpo, sino por las especies infusas; pero no se sigue que conozca todos los singulares, como se ha demostrado.

3. Al tercero hay que decir que las almas separadas no son impedidas de conocer estas cosas que hay aquí por la distancia del lugar, sino porque no existe en ellas tan grande eficacia de la facultad intelectiva que puedan conocer todos los singulares por las especies infusas.

4. Al cuarto hay que decir que tampoco los ángeles conocen todos los futuros contingentes, pues por las especies infusas conocen los singulares en cuanto participan la especie. De ahí que los futuros que aún no participan la especie en cuanto futuros, no son conocidos por ellas, sino sólo en cuanto están presentes en sus causas[446].

5. Al quinto hay que decir que los ángeles que conocen todos los singulares naturales no tienen tantas especies inteligibles cuantos son los singulares que ellos conocen, sino que por una sola especie conocen muchos, como se ha demostrado más arriba; en cambio, las almas separadas no conocen todos los singulares; por tanto, en cuanto a ellas el argumento no es concluyente.

6. *Falta la respuesta*.

7. Al séptimo hay que decir que la especie infusa, aunque sea inmaterial, es, sin embargo, una semejanza de la cosa tanto en cuanto a la forma como en cuanto a la materia, como se ha expuesto.

8. Al octavo hay que decir que aunque las formas inteligibles no sean creadoras de las cosas, sin embargo, son semejantes a las formas creadoras, no ciertamente en la virtud de crear, sino en la virtud de representar las cosas creadas; pues un artífice puede transmitir el arte de hacer

2. Ad secundum dicendum quod anima separata non cognoscit singularia per species prius acquisitas dum erat corpori unita, sed per species influxas; non tamen sequitur quod cognoscat omnia singularia, ut ostensum est.

3. Ad tertium dicendum quod animae separatae non impediuntur a cognoscendis hiis quae sunt hic propter loci distantiam, sed quia non est in eis tanta efficacia intellectivae virtutis ut per species influxas omnia singularia cognoscere possint.

4. Ad quartum dicendum quod nec etiam angeli omnia futura contingentia cognoscunt: per species enim influxas singularia cognoscunt in quantum participant speciem, unde futura, quae nondum participant speciem in quantum futura sunt, ab eis non cognoscuntur, sed solum in quantum sunt praesentia in suis causis.

5. Ad quintum dicendum quod angeli qui cognoscunt omnia singularia naturalia non habent tot species intelligibiles quot sunt singularia ab eis cognita, sed per unam speciem cognoscunt multa, ut in superioribus ostensum est; animae vero separatae non cognoscunt omnia singularia; unde quantum ad eas ratio non concludit.

6. Deest solutio.

7. Ad septimum dicendum quod species influxa, quamvis sit immaterialis, est tamen similitudo rei et quantum ad formam et quantum ad materiam, ut expositum est.

8. Ad octavum dicendum quod quamvis formae intelligibiles non sint creatrices rerum, sunt tamen similes formis creatricibus, non quidem in virtute creandi, sed in

---

[446] Lo que significa que los ángeles los conocen propiamente como posibles y no como futuros.

algo a alguien, el cual, sin embargo, no tiene la virtud de ejecutarlo con perfección [447].

9. Al noveno hay que decir que como las formas infusas no son semejantes a las razones ideales existentes en la mente divina sino según la analogía, por eso, por estas formas no pueden conocerse aquellas razones ideales perfectamente. Pero no se sigue, sin embargo, que por ellas se conozcan imperfectamente las cosas de las que son razones ideales, pues estas cosas no son más excelentes que las formas infusas, sino al contrario. Por tanto, por las formas infusas pueden comprenderse perfectamente.

10. Al décimo hay que decir que las formas infusas están determinadas para el conocimiento de algunos singulares en el alma separada por la disposición de la misma alma, como se ha dicho.

11. Al undécimo hay que decir que Dios causa las especies infusas en el alma separada mediante los ángeles; pues ahora no hablamos del conocimiento de la gloria, según el cual el alma puede ser igual, o incluso superior a los ángeles; sino que hablamos del conocimiento natural, en el cual el alma queda detrás del ángel —y tales formas son causadas en el alma separada por el ángel, no al modo de la creación, sino como aquello que está en acto reduce algo de su género de la potencia al acto—. Y como semejante acción no tiene una posición local, no es necesario investigar aquí el medio que transporta la posición local, sino que aquí obra el orden de la naturaleza lo que en los cuerpos el orden de la posición local.

12. Al duodécimo hay que decir que el alma separada, por las especies infusas conoce los singulares en cuanto son semejanzas de los singulares del modo ya dicho. Pero la aplicación y la conversión de las que se

virtute repraesentandi res creatas: aliquis enim artifex potest tradere artem aliquid faciendi alicui, cui tamen non adest virtus ut perficiat illum.

9. Ad nonum dicendum quod quia formae influxae non sunt similes rationibus idealibus in mente divina existentibus nisi secundum analogiam, ideo per huiusmodi formas ille rationes ideales non perfecte cognosci possunt. Non tamen sequitur quod per eas imperfecte cognoscantur res quarum sunt rationes ideales: huiusmodi enim res non sunt excellentiores formis influxis, sed e converso; unde per formas influxas perfecte comprehendi possunt.

10. Ad decimum dicendum quod formae influxae determinantur ad cognitionem quorumdam singularium in anima separata ex ipsius animae dispositione, ut dictum est.

11. Ad undecimum dicendum quod species influxae causantur in anima separata a Deo mediantibus angelis. (Nec obstat quod quaedam animae separatae sunt superiores quibusdam angelis; non enim loquimur nunc de cognitione gloriae, secundum quam anima potest esse angelis vel aequalis, vel etiam superior; sed loquimur de cognitione naturali, in qua anima deficit ab angelo). Causantur autem huiusmodi formae in anima separata per angelum, non per modum creationis, sed sicut id quod est in actu reducit aliquid sui generis de potentia in actum. Et cum huiusmodi actio non sit situalis, non oportet hic quaerere medium deferens situale; sed idem hic operatur ordo naturae quod in corporibus ordo situs.

12. Ad duodecimum dicendum quod anima separata per species influxas cognoscit singularia in quantum sunt similitudines singularium per modum iam dictum.

---

[447] Cf. Cuestiones 15 y 18.

hace mención en la objeción, más bien acompañan a semejante conocimiento que lo causan.

13. Al decimotercero hay que decir que los singulares no son infinitos en acto, sino en potencia[448]. Y ni el entendimiento del ángel o del alma separada es impedido de conocer infinitos singulares uno después de otro, puesto que no sólo el sentido puede esto sino también el entendimiento conoce de este modo infinitas especies de números, pues así el infinito no está en el conocimiento sino sucesivamente y según el acto unido a la potencia, como también se afirma que existe el infinito en las cosas naturales.

14. Al decimocuarto hay que decir que Agustín no pretende que los cuerpos y las semejanzas de los cuerpos no sean conocidos por el entendimiento, sino que el entendimiento no es movido en su visión por los cuerpos como el sentido, ni por las semejanzas de los cuerpos como la imaginación, sino por la verdad inteligible.

15. Al decimoquinto hay que decir que aunque el alma separada sea de la misma naturaleza que el alma unida al cuerpo, sin embargo, por la separación del cuerpo tiene la mirada libre hacia las sustancias superiores, para poder recibir por ellas el influjo de las formas inteligibles, por medio de las cuales conoce los singulares, lo que no puede hacer cuando está unida al cuerpo, como se ha dicho más arriba[449].

16. Al decimosexto hay que decir que el singular, en cuanto es sensible, esto es, según la mutación corporal, nunca se hace inteligible, sino en cuanto que la forma inmaterial puede representarlo, como se ha demostrado.

17. Al decimoséptimo hay que decir que el alma separada recibe por su entendimiento las especies inteligibles, al modo de la sustancia supe-

Applicatio autem et conversio, de quibus in obiectione fit mentio, magis huiusmodi cognitionem concomitantur quam eam causent.

13. Ad tertium decimum dicendum quod singularia non sunt infinita in actu, sed in potentia. Nec intellectus angeli aut animae separatae prohibentur cognoscere infinita singularia unum post unum, cum et sensus hoc possit et intellectus noster hoc modo cognoscat infinitas species numerorum: sic enim infinitum non est in cognitione nisi successive et secundum actum coniunctum potentiae, sicut etiam ponitur esse infinitum in rebus naturalibus.

14. Ad quartum decimum dicendum quod Augustinus non intendit quod corpora et similitudines corporum non cognoscantur intellectu, sed quod intellectus non movetur in sua visione a corporibus sicut sensus, nec a similitudinibus corporum sicut imaginatio, sed ab intelligibili veritate.

15. Ad quintum decimum dicendum quod licet anima separata sit eiusdem naturae cum anima coniuncta corpori, tamen propter separationem a corpore habet aspectum liberum ad substantias superiores, ut possit per eas recipere influxum intelligibilium formarum, per quas singularia cognoscat, quod non potest dum est corpori unita, ut in superioribus ostensum est.

16. Ad sextum decimum dicendum quod singulare, secundum quod est sensibile, scilicet secundum corporalem mutationem, nunquam fit intelligibile, sed secundum quod forma immaterialis ipsum repraesentare potest, ut ostensum est.

17. Ad septimum decimum dicendum quod anima separata per suum intellectum recipit species intelligibiles per modum superioris substantiae, in qua una virtute

---

[448] En el mundo material sólo puede darse un infinito potencial, no un infinito actual.

[449] Cf. Cuestión 15.

rior, en la cual por una sola facultad se conoce lo que el hombre conoce por dos potencias, esto es, por el sentido y por el entendimiento, y, por tanto, el alma separada puede conocer lo de ambas potencias.

18. Al decimoctavo hay que decir que el alma separada, aunque no gobierne las cosas ni las cause, sin embargo, tiene formas semejantes al que causa y al que gobierna, pues el que causa y el que gobierna no conoce lo que es gobernado y causado, sino en cuanto tiene su semejanza.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS EN CONTRA. Y a las cosas que se objetan en contrario es preciso responder también, porque concluyen falsamente.

1. A lo primero hay que decir que el alma unida al cuerpo conoce el singular por el entendimiento, no, en verdad, directamente, sino por una cierta reflexión, esto es, en cuanto que por el hecho de aprehender su inteligible, vuelve a considerar su acto, y la especie inteligible que es el principio de su operación, y el origen de la misma especie. Pero esta reflexión no puede completarse sino por la adición de la potencia cogitativa[450] y de la imaginativa, que no se hallan en el alma separada; por tanto, el alma separada no conoce los singulares de este modo.

2. A lo segundo hay que decir que los ángeles de jerarquía inferior son iluminados sobre las razones de los efectos singulares no por las especies singulares, sino por las razones universales, mediante las cuales pueden conocer los singulares, debido a la eficacia de la facultad intelectiva, en la que sobrepasan al alma separada. Y aunque las razones percibidas por ellas sean absolutamente universales, se dicen, no obstante, particulares por comparación a las razones más universales que perciben los ángeles superiores.

cognoscitur quod homo duabus virtutibus, scilicet sensu et intellectu, cognoscit; et ideo anima separata utrumque cognoscere potest.

18. Ad octavum decimum dicendum quod anima separata, quamvis non regat res vel causet eas, tamen habet formas similes causanti et regenti; non enim causans et regens cognoscit quod regitur et causatur nisi in quantum eius similitudinem habet.

Ad ea vero quae in contrarium obiciuntur etiam respondere oportet, quia falso concludunt.

1. Ad quorum primum dicendum est quod anima coniuncta corpori per intellectum cognoscit singulare, non quidem directe, sed per quamdam reflexionem, in quantum scilicet ex hoc quod apprehendit suum intelligibile, revertitur ad considerandum suum actum, et speciem intelligibilem quae est principium suae operationis, et eiusdem speciei originem. Et sic venit in considerationem phantasmatum et singularium, quorum sunt phantasmata. Sed haec reflexio compleri non potest nisi per adiunctionem virtutis cogitativae et imaginativae, quae non sunt in anima separata; unde per modum istum anima separata singularia non cognoscit.

2. Ad secundum dicendum quod angeli inferioris hierarchiae illuminantur de rationibus singularium effectuum non per species singulares, sed per rationes universales, ex quibus cognoscere singularia possunt propter efficaciam virtutis intellectivae, in qua excedunt animam separatam. Et licet rationes ab eis perceptae sint universales simpliciter, dicuntur tamen particulares per comparationem ad rationes universaliores quas angeli superiores percipiunt.

---

[450] La cogitativa es el supremo y más noble de los sentidos internos del hombre y participa en cierto modo de la razón, por lo que también se llama *razón particular*.

3. A lo tercero hay que decir que aquello que puede la potencia inferior, lo puede también la superior; sin embargo, no del mismo modo, sino de modo más excelente. Por eso, las mismas cosas que el sentido percibe material y singularmente, el entendimiento las conoce inmaterial y universalmente.

Cuestión 21

¿Puede el alma separada sufrir pena por el fuego corpóreo?[451]

Argumentos por los que parece que el alma separada no puede sufrir pena por el fuego corpóreo.

1. En efecto, nada padece sino en cuanto está en potencia. Pero el alma separada no está en potencia sino según el entendimiento, porque las potencias sensitivas no permanecen en ella, como se ha demostrado[452]. Luego el alma separada no puede padecer por el fuego corpóreo sino según el entendimiento, esto es, entendiéndolo. Luego el alma no puede padecer pena por el fuego corpóreo.

2. El agente y el paciente comunican en la materia, como se dice en I *De generatione*[453]. Pero el alma, siendo inmaterial, no comunica en la materia con el fuego corpóreo. Luego el alma separada no puede padecer pena por el fuego corpóreo.

3. Lo que no toca, no actúa. Pero el fuego corpóreo no puede tocar al alma, ni según lo último de la cantidad, siendo el alma incorpórea, ni por el contacto de virtud, puesto que la virtud del cuerpo no es capaz de contactar con la sustancia incorpórea, sino más bien al revés. Por consi-

3. Ad tertium dicendum quod id quod potest virtus inferior, potest et superior; non tamen eodem modo, sed excellentiori; unde easdem res quas sensus percipit materialiter et singulariter, intellectus immaterialiter et universaliter cognoscit.

Quaestio vicesima prima

Vicesimo primo quaeritur utrum anima separata possit pati poenam ab igne corporeo. Et videtur quod non. Nihil enim patitur nisi secundum quod est in potentia. Sed anima separata non est in potentia nisi secundum intellectum, quia potentiae sensitivae in ea non manent, ut ostensum est. Ergo anima separata non potest pati ab igne corporeo nisi secundum intellectum, intelligendo scilicet ipsum. Hoc autem non est poenale, sed magis delectabile. Ergo anima non potest pati ab igne corporeo poenam.

2. Praeterea. Agens et patiens communicant in materia, ut dicitur in I De generatione. Sed anima, cum sit immaterialis, non communicat in materia cum igne corporeo. Ergo anima separata non potest pati ab igne corporeo.

3. Praeterea. Quod non tangit non agit. Sed ignis corporeus non potest tangere animam, neque secundum ultima quantitatis, cum anima sit incorporea; neque contactu virtutis, cum virtus corporis non possit imprimere in substantiam incorpo-

---

[451] Lugares paralelos: *In Sent.* IV d.44 q.3 a.3 qa. 3; *De veritate* q.26 a.1; *Cont. Gent.* IV c.90; *Quodl.* II q.7 a.1; *Quodl.* III q.10 a.1; *Compendium Theologiae* 180.

[452] Cf. Cuestión 19.

[453] Aristóteles, *De generatione et corruptione* I 7 (324a34-35).

guiente, el alma separada de ningún modo puede padecer mediante el fuego corpóreo.

4. Padecer se dice de dos modos: o como sujeto, como el leño padece el fuego; o como contrario, como lo caliente padece por lo frío. Pero el alma no puede padecer por el fuego corporal como sujeto de pasión, porque sería preciso que la forma del fuego se hiciera en el alma, y así seguiría que el alma sería calentada y se encendería, lo que es imposible. De igual modo, no puede decirse que el alma padezca por el fuego corporal como un contrario por su contrario, ya porque el alma no tiene nada contrario, ya porque se seguiría que el alma sería destruida por el fuego corporal; lo cual es imposible. Por consiguiente, el alma no puede padecer por el fuego corporal.

5. Entre el agente y el paciente es preciso que haya alguna proporción. Pero entre el alma y el fuego corporal no parece haber proporción alguna, siendo de diversos géneros. Luego el alma no puede padecer por el fuego corpóreo.

6. Todo lo que padece se mueve. El alma, no siendo cuerpo, no se mueve. Luego el alma no puede padecer.

7. El alma es más digna que el cuerpo de la quintaesencia[454]. Pero el cuerpo de la quintaesencia es absolutamente impasible. Luego mucho más el alma.

8. Dice Agustín en XII *Super Genesim ad litteram*[455] que el agente es más noble que el paciente. Pero el fuego corpóreo no es más noble que el alma. Luego el fuego no puede actuar en el alma.

ream, sed magis e converso. Nullo igitur modo anima separata potest pati ab igne corporeo.

4. Praeterea. Dupliciter dicitur aliquid pati: vel sicut subiectum, ut lignum patitur ab igne; vel sicut contrarium, ut calidum a frigido. Sed anima non potest pati ab igne corporeo sicut subiectum passionis, quia oporteret quod forma ignis fieret in anima, et sic sequeretur quod anima calefieret et igniretur, quod est impossibile; similiter non potest dici quod anima patiatur ab igne corporeo sicut contrarium a contrario, tum quia animae nihil est contrarium, tum quia sequeretur quod anima ab igne corporeo destrueretur, quod est impossibile. Anima igitur non potest pati ab igne corporeo.

5. Praeterea. Inter agens et patiens oportet esse proportionem aliquam. Sed inter animam et ignem corporeum non videtur esse aliqua proportio, cum sint diversorum generum. Ergo anima non potest pati ab igne corporeo.

6. Praeterea. Omne quod patitur movetur. Anima non movetur, cum non sit corpus. Ergo anima non potest pati.

7. Praeterea. Anima est dignior quam corpus quintae essentiae. Sed corpus quintae essentiae est omnino impassibile. Ergo multo magis anima.

8. Praeterea. Augustinus dicit, XII Super Genesim ad litteram, quod agens est nobilius patiente. Sed ignis corporeus non est nobilior anima. Ergo ignis non potest agere in animam.

---

[454] La quintaesencia significaba para los antiguos el elemento de que estaban formados los cuerpos celestes, a los que consideraban incorruptibles. A veces se le da el nombre de éter. A los cuatro elementos tradicionales —fuego, aire, tierra y agua— de los que estaban compuestos los cuerpos terrestres, se añadió este quinto o quintaesencia, perteneciente exclusivamente al mundo supralunar.

[455] AGUSTÍN, *De Genesi ad litteram* XII 16 (CSEL 28-1 p.402 u.7-8; cf. ML 34,467).

9. Pero podría decirse que el fuego no actúa en el alma por el poder propio y natural, sino en cuanto es instrumento de la justicia divina. —En contra está que es propio del artífice sabio usar de los instrumentos adecuados para su fin. Pero el fuego corpóreo no parece ser un instrumento adecuado para castigar el alma, no conviniéndole esto por razón de su forma, por la cual el instrumento se adapta al efecto, como la azuela para desbastar y la sierra para aserrar, pues no obraría sabiamente el artífice si usara la sierra para desbastar y la azuela para aserrar. Luego mucho menos Dios, que es sapientísimo, usa del fuego corpóreo como de instrumento para castigar al alma.

10. Dios, siendo autor de la naturaleza, nada hace contra la naturaleza, como dice una glosa a *Romanos* XI[456]. Pero es contra la naturaleza que lo corpóreo actúe en lo incorpóreo. Luego Dios no hace esto.

11. Dios no puede hacer que los contradictorios sean al mismo tiempo verdaderos. Ahora bien, esto se seguiría si se quitara a alguno lo que es de su esencia: por ejemplo, si el hombre no fuera racional se seguiría que al mismo tiempo sería hombre y no hombre. Luego Dios no puede hacer que alguna cosa carezca de aquello que le es esencial. Pero el ser impasible es esencial al alma, pues le conviene en cuanto es inmaterial. Luego Dios no puede hacer que el alma padezca por el fuego corpóreo.

12. Cada cosa tiene la potencia de obrar según su naturaleza. Luego una cosa no puede recibir la potencia de obrar que no le compete a ella, sino más bien a otra cosa, a no ser que la naturaleza propia se cambie en otra naturaleza, como el agua no calienta a no ser que haya sido transmutada por el fuego. Pero tener la potencia de actuar en las cosas espirituales

9. Sed dicebat quod ignis non agit in animam virtute propria et naturali, sed in quantum est instrumentum divinae iustitiae. —Sed contra. Sapientis artificis est uti convenientibus instrumentis ad finem suum. Sed ignis corporeus non videtur esse conveniens instrumentum ad puniendum animam, cum hoc non conveniat ei ratione suae formae, per quam instrumentum adaptatur ad effectum, ut dolabra ad dolandum et serra ad secandum: non enim sapienter ageret artifex si uteretur serra ad dolandum et dolabra ad secandum. Ergo multo minus Deus, qui est sapientissimus, utitur igne corporeo ut instrumento ad puniendum animam.

10. Praeterea. Deus, cum sit auctor naturae, nihil contra naturam facit, ut dicit quaedam Glosa, Rom. XI. Sed contra naturam est ut corporeum in incorporeum agat. Ergo hoc Deus non facit.

11. Praeterea. Deus non potest facere quod contradictoria sint simul vera. Hoc autem sequeretur si subtraheretur alicui quod est de essentia eius: puta, si homo non esset rationalis, sequeretur quod esset simul homo et non homo. Ergo Deus non potest facere quod aliqua res careat eo quod est ei essentiale. Sed esse impassibile est essentiale animae: convenit enim ei in quantum est immateterialis. Ergo Deus non potest facere quod anima patiatur ab igne corporeo.

12. Praeterea. Unaquaeque res habet potentiam agendi secundum suam naturam. Non ergo potest res aliqua accipere potentiam agendi quae sibi non competit, sed magis alteri rei, nisi a propria natura immutetur in aliam naturam: sicut aqua non

---

[456] *Glossa ordinaria, ad Romanos* 11,24 (ML 114,508). La *glosa* es un comentario bíblico a base de breves explicaciones patrísticas. La *glosa marginal* debe su nombre a que se ponía en el margen lateral del texto bíblico. La más célebre fue la de Walafrido Estrabón († 840). Por su uso frecuente y normal se la denominó *glosa ordinaria*. Al parecer, su verdadero autor es Anselmo de Laón († 1117), a quien también se atribuye la *glosa interlineal* más conocida, llamada así porque se colocaba a continuación de cada línea del texto.

no compete a la naturaleza del fuego corpóreo, como se ha demostrado. Luego si tiene esto de Dios, como instrumento de la justicia divina, que pueda actuar en el alma separada, parece que ya no es fuego corpóreo, sino de otra naturaleza.

13. Lo que se hace por virtud divina tiene la razón propia y verdadera de una cosa que existe en la naturaleza. Pues cuando el ciego es iluminado por virtud divina recibe la vista según la verdadera y propia razón natural. Por consiguiente, si el alma por virtud divina padece por el fuego en cuanto es instrumento de la justicia divina, se sigue que el alma padece verdaderamente según la razón propia de la pasión. Pero padecer se dice en doble sentido: de un modo, en cuanto que padecer es recibir solamente, como el entendimiento padece por el inteligible y el sentido por el sensible; de otro modo, porque se sustrae algo de la sustancia del paciente, como cuando el leño padece por el fuego. Por consiguiente, si el alma padece por el fuego corpóreo por virtud divina, en cuanto la razón de la pasión consiste sólo en la recepción, estando lo recibido en el recipiente según el modo de éste, se seguiría que el alma separada recibe por el fuego corpóreo inmaterial e incorpóreamente, según su modo. Mas tal recepción no es punitiva del alma sino perfeccionadora. Luego esto no será para pena del alma. De igual modo el alma tampoco puede padecer por el fuego corpóreo, en cuanto la pasión sustrae de la sustancia, porque en ese caso la sustancia del alma se corrompería. Luego no puede suceder que el alma padezca por el fuego corpóreo, incluso en cuanto es instrumento de la justicia divina.

14. Ningún instrumento actúa instrumentalmente sino ejerciendo la operación propia: como la sierra actúa instrumentalmente serrando para la perfección del arca. Pero el fuego no puede actuar en el alma por la operación propia y natural, pues no puede calentar al alma. Luego no puede actuar en el alma como instrumento de la justicia divina.

calefacit nisi fuerit ab igne transmutata. Sed habere potentiam agendi in res spirituales non competit naturae ignis corporei, ut ostensum est. Si ergo a Deo hoc habet, ut instrumentum divinae iustitiae, quod in animam separatam agere possit, videtur quod iam non sit ignis corporeus, sed alterius naturae.

13. Praeterea. Id quod fit virtute divina habet propriam et veram rationem rei in natura existentis. Cum enim divina virtute caecus illuminatur, recipit visum secundum veram et propriam rationem naturalem visus. Si igitur anima virtute divina patiatur ab igne prout est instrumentum divinae iustitiae, sequitur quod anima vere patiatur secundum propriam rationem passionis. Pati autem dupliciter dicitur: uno modo secundum quod pati est recipere tantum, sicut intellectus patitur ab intelligibili et sensus a sensibili; alio modo per hoc quod abicitur aliquid a substantia patientis, sicut cum lignum patitur ab igne. Si igitur anima patiatur ab igne corporeo divina virtute prout ratio passionis consistit in receptione tantum, cum receptum sit in recipiente secundum modum eius, sequeretur quod anima separata recipiat ab igne corporeo immaterialiter et incorporaliter, secundum modum suum. Talis autem receptio non est animae punitiva, sed perfectiva. Ergo hoc non erit ad poenam animae. Similiter etiam non potest pati anima ab igne corporeo prout passio abicit a substantia, quia sic substantia animae corrumperetur. Ergo non potest esse quod anima patiatur ab igne corporeo, etiam prout est instrumentum divinae iustitiae.

14. Praeterea. Nullum instrumentum agit instrumentaliter nisi exercendo operationem propriam: sicut serra agit instrumentaliter ad perfectionem arcae secando. Sed ignis non potest agere in animam actione propria et naturali: non enim potest calefacere animam. Ergo non potest agere in animam ut instrumentum divinae iustitiae.

15. Pero podría decirse que el fuego actúa en el alma por otra acción propia, esto es, en cuanto la retiene como ligada a sí. —En contra está que si el fuego está ligado al alma y la retiene, es preciso que esté unida a él de algún modo. Pero no se une a él como forma, porque así el alma comunicaría la vida al fuego, ni se une a él como motor, porque así más bien padecería el fuego por el alma que al contrario. Ahora bien, no hay otro modo por el que una sustancia incorpórea pueda animar al cuerpo. Luego el alma separada no puede estar ligada al fuego corpóreo, ni ser retenida por él.

16. Lo que está ligado a una cosa no puede separarse de ella. Pero los espíritus condenados se separan a veces del fuego corpóreo infernal, pues se dice que los demonios están en este aire tenebroso; y también las almas de los condenados a veces se han aparecido a algunos. Luego el alma no padece por el fuego corpóreo como ligada a él.

17. Lo que está ligado a una cosa, y es retenido por ella, es impedido por la misma de la operación propia. Pero la operación propia del alma es entender, de la cual no puede ser impedida por la ligación a algo corpóreo, porque tiene en sí sus inteligibles, como se dice en II *De anima*[457]; por eso, no es preciso que los busque fuera de sí misma. Luego el alma separada no es castigada por la ligación al fuego corpóreo.

18. Así como el fuego puede retener al alma de ese modo, así también otros cuerpos, o aún más, en cuanto son más crasos y pesados. Luego si el alma no fuese castigada sino por la retención y ligación, su pena no debería atribuirse más al fuego solo, sino antes bien a otros cuerpos.

19. Dice Agustín en X *Super Genesim ad litteram*[458] que no hay que creer que la sustancia de los infiernos es corporal sino espiritual. También

15. Sed dicebat quod ignis alia actione propria agit in animam, in quantum scilicet detinet eam ut sibi alligatam. —Sed contra. Si anima alligatur igni, et ab eo detinetur, oportet quod ei aliquo modo uniatur. Non autem unitur ei ut forma, quia sic anima vivificaret ignem; nec unitur ei ut motor, quia sic magis pateretur ignis ab anima quam e converso. Non est autem alius modus quo substantia incorporea corpori uniri possit. Ergo anima separata non potest alligari ab igne corporeo, nec ab eo detineri.

16. Praeterea. Id quod est alligatum alicui non potest ab eo separari. Sed spiritus damnati separantur aliquando ab igne corporeo infernali: nam daemones dicuntur esse in hoc aere caliginoso; animae etiam damnatorum interdum aliquibus apparuerunt. Non ergo patitur anima ab igne corporeo ut ei alligata.

17. Praeterea. Quod alligatur alicui, et detinetur ab eo, impeditur per ipsum a propria operatione. Sed propria operatio animae est intelligere, a qua impediri non potest per alligationem ad aliquod corporeum, quia intelligibilia sua in se habet, ut in II De anima dicitur; unde non oportet ut ea extra se quaerat. Ergo anima separata non punitur per alligationem ad ignem corporeum.

18. Praeterea. Sicut ignis per modum istum potest detinere animam, ita et alia corpora, vel etiam magis, in quantum sunt grossiora et graviora. Si ergo anima non puniretur nisi per detentionem et alligationem, eius poena non magis deberet soli igni attribui, sed magis aliis corporibus.

19. Praeterea. Augustinus dicit, XII Super Genesim ad litteram, quod substantiam inferorum non est credendum esse corporalem, sed spiritualem. Damascenus

---

[457] ARISTÓTELES, *De anima* II (417b23-24); cf. SANTO TOMÁS, *In De anima* II c.5 lect.XII n.377, 380.

[458] AGUSTÍN, *De Genesi ad litteram* XII 32 (CSEL 28-1 p.427 u.13-15; ML 34,481).

el Damasceno[459] dice que el fuego del infierno no es material. Luego parece que el alma no padece por el fuego corpóreo.

20. Como dice Gregorio en *Moralibus*[460], el siervo delincuente es castigado por el amo para que se corrija. Pero aquellos que están condenados en el infierno son incorregibles. Luego no deben ser castigados por el fuego corpóreo infernal.

21. Las penas se producen por un contrario. Pero el alma pecó sometiéndose a las cosas corporales por el afecto. Luego no debe ser castigada por algunas corporales, sino más bien por la separación de las cosas corporales.

22. Así como las penas se dan a los pecadores por la justicia divina, así también los premios a los justos. Pero a los justos no se les dan premios corporales, sino sólo espirituales; por tanto, si en las Escrituras se dice que a los justos se les da algunos premios corporales, se entienden metafóricamente, como lo que se dice en Lc XXII,30: *Para que comáis y bebáis,* etc. Luego tampoco a los pecadores se les infligirán penas corporales, sino espirituales solamente. Y lo que se dice en las Escrituras sobre las penas corporales debe entenderse metafóricamente. Y así el alma no padece por el fuego corpóreo.

EN CONTRA está que es el mismo fuego por el que serán castigados los cuerpos de los condenados y los demonios, como es evidente por aquello de Mt XXV,41: *Id malditos,* etc. Pero es necesario que los cuerpos de los condenados sean castigados por el fuego corpóreo. Luego de igual manera las almas separadas son castigadas por el fuego corpóreo.

SOLUCIÓN. Hay que decir que acerca de la pasión del alma por el fuego algunos han hablado de diversas maneras. En efecto, unos dijeron que el

etiam dicit quod ignis inferni non est materialis. Ergo videtur quod anima non patiatur ab igne corporeo.

20. Praeterea. Sicut dicit Gregorius in Moralibus, delinquens servus ad hoc punitur a domino ut corrigatur. Sed illi qui sunt damnati in inferno incorrigibiles sunt. Ergo non debent puniri per ignem corporeum infernalem.

21. Praeterea. Poene per contrarium fiunt. Sed anima peccavit subdendo se corporalibus rebus per affectum. Ergo non debet per aliqua corporalia puniri, sed magis per separationem a corporalibus.

22. Praeterea. Sicut ex divina iustitia redduntur poene peccatoribus, ita et praemia iustis. Sed iustis non redduntur praemia corporalia, sed spiritualia tantum; unde si qua praemia corporalia iustis reddenda in Scripturis traduntur, intelliguntur metaphorice, sicut quod dicitur Luc. XXII: «Ut edatis et bibatis» etc. Ergo et peccatoribus non infligentur poene corporales, sed spirituales tantum; et ea quae de poenis corporalibus in Scripturis dicuntur erunt metaphorice intelligenda. Et sic anima non patitur ab igne corporeo.

SED CONTRA. Idem ignis est quo punientur corpora damnatorum et daemones, ut patet per illud Matt. XXV: «Ite maledicti» etc. Sed corpora damnatorum necesse est quod puniantur igne corporeo. Pari ergo ratione animae separatae igne corporeo puniuntur.

RESPONSIO. Dicendum quod circa passionem animae ab igne multipliciter aliqui locuti sunt. Quidam enim dixerunt quod anima non patietur poenam ab aliquo igne

[459] JUAN DAMASCENO, *De fide orthodoxa* IV 19; *Dialogus contra Manicheos* 36 (MG 94, 1542C-D).

[460] GREGORIO MAGNO, *Moral.* XXXIV 19 (ML 76,738).

alma no padecerá pena por algún fuego corpóreo, sino que su sufrimiento espiritual se designa en las Escrituras con el nombre de fuego; y ésta fue la opinión de Orígenes. Pero esta consideración no parece suficiente, dada la importancia del asunto, porque como dice Agustín en XXI *De civitate Dei*[461], es preciso que se entienda que el fuego por el que serán atormentados los cuerpos de los condenados es corpóreo; y por este fuego tanto los demonios como las almas son atormentados según la sentencia pronunciada por el Señor.

Y por eso, a otros les pareció que aquel fuego es corpóreo, pero el alma no padece por él inmediatamente, sino por una semejanza de él, según una visión imaginaria, como sucede a los que duermen que, por la visión de algunas cosas terribles que ellos se ven padecer, se afligen de veras, aunque aquellas cosas por las que se afligen no sean cuerpos verdaderos, sino semejanzas de los cuerpos. Pero esta opinión no puede sostenerse, porque más arriba[462] se ha demostrado que las potencias de la parte sensitiva, entre las cuales se halla la potencia imaginativa, no permanecen en el alma separada.

Y, por tanto, es preciso decir que el alma separada padece el mismo fuego corporal, pero cómo padezca parece difícil determinarlo. Algunos dijeron que el alma separada padece el fuego por el hecho de que lo ve. Esto lo menciona Gregorio en IV *Dialogorum*[463], diciendo: «El alma padece el fuego por lo mismo que lo ve». Pero como el ver sea una perfección del que ve, toda visión es deleitable en cuanto tal. Por tanto, nada en cuanto es visto es doloroso, sino en cuanto se aprehende como perjudicial.

Y, por eso, otros dijeron que el alma que ve aquel fuego y que lo percibe como nocivo para ella, se aflige por esto; lo cual trata de pasada Gregorio en IV *Dialogorum*[464], diciendo que como el alma ve que va a

corporeo, sed eius spiritualis afflictio metaphorice in Scripturis ignis nomine designatur; et haec fuit opinio Origenis. Sed hoc pro tanto non videtur sufficiens, quia, ut Augustinus dicit, XXI De civitate Dei, oportet intelligi ignem esse corporeum quo cruciabuntur corpora damnatorum; quo etiam igne et daemones et animae cruciantur secundum sententiam Domini inductam.

Et ideo aliis visum fuit quod ignis ille corporeus est, sed non ab eo immediate anima patitur poenam, sed ab eius similitudine, secundum imaginariam visionem: sicut accidit dormientibus quod, ex visione aliquorum terribilium quae se perpeti vident, veraciter affliguntur, licet ea a quibus affliguntur non sint vera corpora, sed similitudines corporum. Sed haec positio stare non potest, quia in superioribus est ostensum quod potentiae sensitivae partis, inter quas est vis imaginaria, non manent in anima separata.

Et ideo oportet dicere quod ab ipso corporali igne patitur anima separata; sed quomodo patiatur videtur difficile assignare. Quidam enim dixerunt quod anima separata patitur ignem hoc ipso quod videt; quod tangit Gregorius in IV Dyalogorum, dicens: «Ignem eo ipso patitur anima, quo videt». Sed cum videre sit perfectio videntis, omnis visio est delectabilis in quantum huiusmodi. Unde nihil in quantum est visum est afflictivum, sed in quantum apprehenditur ut nocivum.

Et ideo alii dixerunt quod anima videns illum ignem, et apprehendens eum ut nocivum sibi, ex hoc affligitur; quod tangit Gregorius in IV Dyalogorum, dicens

---

[461] AGUSTÍN, *De civitate Dei* XXI 10 (CCSL 48 p.776 u.14-19; ML 41,724-725).
[462] Cf. *supra* Cuestión 19.
[463] GREGORIO MAGNO, *Dial.* IV 29 (SC 265 p.100 u.10; ML 77,368A).
[464] Ibid., IV 30 (SC 265 p.100 u.11; ML 77,368A).

quemarse, se quema. Pero entonces queda por considerar si el fuego en realidad de verdad es nocivo al alma o no. Y si ciertamente no es nocivo al alma se seguirá en realidad de verdad que se engaña en su estimación por la que lo aprehende como nocivo. Y esto parece impensable, principalmente en cuanto a los demonios, que por la agudeza de su entendimiento tienen fuerza para conocer la naturaleza de las cosas. Luego es preciso decir que en realidad de verdad aquel fuego corpóreo es nocivo para el alma. Por eso Gregorio en IV *Dialogorum* concluye diciendo: *De las palabras evangélicas podemos colegir que el alma padece no sólo viendo las llamas sino experimentándolas*[465].

Para investigar, pues, cómo el fuego corpóreo puede ser nocivo para el alma o el demonio hay que considerar que no se causa daño a uno en cuanto recibe aquello por lo que se perfecciona, sino en cuanto es impedido por su contrario. Por tanto, la pasión del alma por el fuego no es sólo según la recepción, como padece el entendimiento por el inteligible y el sentido por el sensible, sino en cuanto que algo padece por otro por la vía de la contrariedad y del obstáculo. Y esto sucede de dos modos. Porque algo es impedido de un modo por su contrario, en cuanto a su ser, que tiene por alguna forma inherente; y así padece algo por su contrario mediante la alteración y la corrupción, como el leño es quemado por el fuego. Y una cosa es impedida por algo que la obstaculiza o contraría en cuanto a su inclinación, como la inclinación natural de la piedra es que vaya hacia abajo, pero es impedida por algo que la obstaculiza y la causa violencia, para que por la violencia repose, o por la violencia se mueva. Pero ni uno ni otro modo de pasión penal se halla en la cosa que carece de conocimiento, pues donde no puede haber dolor y tristeza, no corresponde la razón de aflicción y de pena. Mas en el que tiene conocimiento, por ambos modos de pasión se produce la aflicción y la pena, pero de diversa manera.

quod quia anima cremari se conspicit, crematur. Sed tunc considerandum restat utrum ignis secundum rei veritatem sit nocivus animae vel non. Et si quidem non sit animae nocivus secundum rei veritatem sequetur quod decipiatur in sua aestimatione qua apprehendit eum ut nocivum. Et hoc videtur inopinabile, praecipue quantum ad daemones, qui acumine intellectus vigent in rerum naturis cognoscendis. Oportet ergo dicere quod secundum rei veritatem ille ignis corporeus animae sit nocivus. Unde Gregorius in IV Dyalogorum, concludit, dicens: «Colligere ex dictis evangelicis possumus quod incendium anima non solum videndo, sed experiendo patiatur».

Ad investigandum ergo quomodo ignis corporeus animae vel daemoni nocivus esse possit, considerandum est quod nocumentum alicui non infertur secundum quod recipit id quo perficitur, sed secundum quod a suo contrario impeditur. Unde passio animae ab igne non est secundum receptionem tantum, sicut patitur intellectus ab intelligibili et sensus a sensibili, sed secundum quod aliquid patitur ab altero per viam contrarietatis et obstaculi. Hoc autem contingit dupliciter. Impeditur enim uno modo aliquid a suo contrario quantum ad esse suum quod habet ex aliqua forma inhaerente; et sic patitur aliquid a suo contrario per alterationem et corruptionem, sicut lignum ab igne comburitur. Aliquid autem impeditur ab aliquo obstante vel contrariante quantum ad suam inclinationem; sicut naturalis inclinatio lapidis est ut feratur deorsum, impeditur autem ab aliquo obstante et vim inferente, ut per violentiam quiescat, vel per violentiam moveatur. Neuter autem modus passionis poenalis est in re cognitione carente, nam ubi non potest esse dolor et tristitia, non competit ratio

[465] Ibid., IV 30 (SC 265 p.100 u.15-17; ML 77,368A).

Pues la pasión que es según la alteración por el contrario causa aflicción y pena según el dolor sensible, como cuando un sensible excelente[466] corrompe la armonía del sentido; y, por eso, las excelencias de los sensibles, y, sobre todo, de los del tacto[467], causan dolor sensible; mientras que sus proporciones atemperadas deleitan por ser convenientes al sentido. Pero la segunda pasión no causa pena según el dolor sensible, sino según la tristeza interior, que nace en el hombre o en el animal por el hecho de que algo es percibido por una potencia interior como opuesto a la voluntad o a cualquier apetito. Por tanto, aquellas cosas que son contrarias a la voluntad y al apetito afligen, y a veces más, que lo que es doloroso según el sentido; alguien, en efecto, escogería antes ser azotado y ser atormentado gravemente según el sentido, que soportar vituperios, o algunas cosas parecidas que repugnan a la voluntad.

Por consiguiente, según el primer modo de pasión el alma no puede padecer pena por el fuego corpóreo; pues no es posible que sea alterada y corrompida por él; y por eso, no es afligida de ese modo por el fuego corpóreo que por él padezca dolor sensible. Pero el alma puede padecer por el fuego corpóreo conforme al segundo modo de pasión, en cuanto por este fuego es impedida de su inclinación o voluntad. Lo cual se evidencia del modo siguiente: El alma, en efecto, y cualquier sustancia incorpórea, en cuanto es de su naturaleza, no está sujeta a algún lugar, sino que trasciende todo el orden de las cosas corporales. Luego, que esté ligada a una cosa y esté determinada a algún lugar por alguna necesidad es contra su naturaleza y contrario al apetito natural; y digo esto a no ser en cuanto se une al cuerpo del que es forma natural, en el que consigue alguna perfección.

afflictionis et poenae. Sed in habente cognitionem ex utroque modo passionis consequitur afflictio et poena, sed diversimode. Nam passio quae est secundum alterationem a contrario infert afflictionem et poenam secundum sensibilem dolorem, sicut cum sensibile excellens corrumpit armoniam sensus; et ideo excellentiae sensibilium, et maxime tangibilium, dolorem sensibilem inferunt; contemperationes autem eorum delectant propter convenientiam ad sensum. Sed secunda passio non infert poenam secundum dolorem sensibilem, sed secundum interiorem tristitiam, quae oritur in homine vel animali ex hoc quod aliquid, interiori aliqua vi, apprehenditur ut repugnans voluntati, vel cuicumque appetitui. Unde ea quae sunt contraria voluntati et appetitui affligunt, et magis interdum quam ea quae sunt dolorosa secundum sensum: praeeligeret enim aliquis verberari, et graviter secundum sensum affligi, quam vituperia sustinere, vel aliqua huiusmodi quae voluntati repugnant.

Secundum igitur primum modum passionis anima non potest pati poenam ab igne corporeo: non enim possibile est quod ab eo alteretur et corrumpatur; et ideo non eo modo ab igne affligitur ut ex eo dolorem sensibilem patiatur. Potest autem pati anima ab igne corporeo secundo modo passionis, in quantum per huiusmodi ignem impeditur a sua inclinatione vel voluntate; quod sic patet. Anima enim, et quaelibet incorporalis substantia, quantum est de sui natura, non est obligata alicui loco, sed transcendit totum ordinem corporalium. Quod ergo alligetur alicui, et determinetur ad aliquem locum per quamdam necessitatem, est contra eius naturam, et contrarium appetitui naturali; et hoc dico nisi in quantum coniungitur corpori cuius est forma naturalis, in quo aliquam perfectionem consequitur.

---

[466] Cuando el objeto sensible excede la proporción con el sentido correspondiente puede lesionar y destruir el órgano de ese sentido. Tal es el caso de una luz demasiado brillante o intensa para la vista, o un sonido demasiado agudo o estruendoso para el oído.

[467] Por ejemplo, un pinchazo, un corte, un golpe o una quemadura.

Y que alguna sustancia espiritual esté sujeta a algún cuerpo no es por la virtud del cuerpo que puede retener una sustancia incorpórea, sino por la virtud de alguna sustancia superior que liga la sustancia espiritual a tal cuerpo, como también por las artes mágicas, permitiéndolo Dios, por virtud de los demonios superiores, algunos espíritus están ligados a algunas cosas, o a anillos, o a imágenes, o a cosas parecidas. Y de este modo las almas y los demonios están ligados por virtud divina al fuego corpóreo para su pena. Por eso dice Agustín en XXI *De civitate Dei: ¿Por qué no decimos que también los espíritus incorpóreos pueden ser afligidos por la pena del fuego corporal, aunque de modo maravilloso, pero verdadero, si los espíritus de los hombres, también ellos ciertamente incorpóreos, no sólo ahora pudieron ser confinados en los miembros corporales, sino también entonces podrán ser ligados indisolublemente con los lazos de sus cuerpos? Luego estarán unidos los espíritus demonios, aunque incorpóreos, al fuego corpóreo para ser atormentados; recibiendo pena por el fuego, sin dar vida al fuego*[468].

Y así es verdad que aquel fuego, en cuanto por virtud divina retiene ligada el alma, actúa en el alma como instrumento de la justicia divina; y en cuanto el alma percibe aquel fuego como nocivo para sí, se aflige por la tristeza interior, la cual ciertamente es muy grande cuando considera que está sometida a cosas ínfimas, ella que nació para unirse a Dios disfrutando. Por consiguiente, la mayor aflicción de los condenados será porque estarán separados de Dios; y la segunda, porque están sometidos a cosas corporales y en un lugar bajísimo y vilísimo.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1-7. Y por esto aparece clara la respuesta a los siete primeros argumentos, pues no decimos que el alma padezca por el fuego corpóreo, bien recibiéndolo solamente, o bien conforme a la alteración por un contrario, según proceden los argumento mencionados.

Quod autem aliqua spiritualis substantia alicui corpori obligetur non est ex virtute corporis potentis substantiam incorpoream detinere, sed est ex virtute alicuius superioris substantiae alligantis spiritualem substantiam tali corpori: sicut etiam per artes magicas, permissione divina, virtute superiorum daemonum, aliqui spiritus rebus aliquibus alligantur, vel anulis, vel imaginibus, vel huiusmodi rebus. Et per hunc modum animae et daemones alligantur virtute divina in sui poenam corporeo igni. Unde Augustinus dicit, XXI De civitate Dei: «Cur non dicamus quamvis miris, tamen veris modis, etiam spiritus incorporeos posse poena corporalis ignis affligi, si spiritus hominum, etiam ipsi profecto incorporei, et nunc potuerunt includi corporalibus membris, et tunc poterunt corporum suorum vinculis insolubiliter alligari? Adhaerebunt ergo spiritus daemones, licet incorporei, corporeis ignibus cruciandi; accipientes ex ignibus poenam, non dantes ignibus vitam».

Et sic verum est quod ignis ille, in quantum virtute divina detinet animam alligatam, agit in animam ut instrumentum divinae iustitiae; et in quantum anima apprehendit illum ignem ut sibi nocivum, interiori tristitia affligitur; quae quidem maxima est cum considerat se infimis rebus subdi, quae nata fuit Deo per fruitionem uniri. Maxima igitur afflictio damnatorum erit ex eo quod a Deo separabuntur; secunda vero ex hoc quod rebus corporalibus subduntur, et in infimo et abiectissimo loco.

1-7. Et per hoc patet solutio ad septem quae primo obiciuntur: non enim dicimus quod anima patiatur ab igne corporeo, vel recipiendo tantum, vel secundum alterationem a contrario, prout praedictae obiectiones procedunt.

---

[468] AGUSTÍN, *De civitate Dei* XXI 10 (CCSL 48 p.776 u.14-25; ML 41,724-725).

8. Al octavo hay que decir que el instrumento no obra por su virtud, sino por la virtud del agente principal, y, por eso, actuando el fuego en el alma como instrumento de la justicia divina, no hay que fijarse en la dignidad del fuego, sino en la dignidad de la justicia divina.

9. Al noveno hay que decir que los cuerpos son instrumentos adecuados para castigar a los condenados, pues es apropiado que los que no quisieron someterse a su superior, esto es, a Dios, se sometan a las cosas inferiores por la pena.

10. Al décimo hay que decir que Dios, aunque no actúe contra la naturaleza, obra, sin embargo, por encima de la naturaleza, cuando hace lo que no puede la naturaleza.

11. Al undécimo hay que decir que ser impasible por una cosa corporal a modo de alteración le compete al alma por razón de su esencia; y de este modo no padece por virtud divina, sino como se ha expuesto.

12. Al duodécimo hay que decir que el fuego no actúa por la potencia de obrar en el alma para actuar por virtud propia, como las cosas que obran naturalmente, sino sólo instrumentalmente; y, por tanto, no se sigue que se cambie de su naturaleza.

13. Al decimotercero hay que decir que el alma no padece por el fuego de ninguno de aquellos modos, como se ha dicho.

14. Al decimocuarto hay que decir que el fuego corpóreo, aunque no caliente al alma, tiene, sin embargo, otra operación o relación con el alma, que los cuerpos están destinados por naturaleza a tener con el espíritu, esto es, que se una a ellos de alguna manera.

15. Al decimoquinto hay que decir que el alma no se une al fuego punitivo como forma, porque no le da vida, como dice Agustín, sino que se une a él del modo que el espíritu se une a los lugares corpóreos, por el contacto de virtud, aunque tampoco sea motor de los mismos.

8. Ad octavum dicendum quod instrumentum non agit virtute sua, sed virtute principalis agentis; et ideo, cum ignis agat in animam ut instrumentum divinae iustitiae, non est attendenda dignitas ignis, sed divinae iustitiae.

9. Ad nonum dicendum quod corpora sunt convenientia instrumenta ad puniendum damnatos: conveniens enim est ut qui suo superiori, scilicet Deo, subdi noluerunt, rebus inferioribus subdantur per poenam.

10. Ad decimum dicendum quod Deus, etsi non faciat contra naturam, operatur tamen supra naturam dum facit quod natura non potest.

11. Ad undecimum dicendum quod esse impassibile a re corporali per modum alterationis animae competit secundum rationem suae essentiae; hoc autem modo non patitur divina virtute, sed sicut dictum est.

12. Ad duodecimum dicendum quod ignis non agit potentia agendi in animam ut virtute propria agat, sicut ea quae naturaliter agunt, sed instrumentaliter tantum; et ideo non sequitur quod mutetur a sua natura.

13. Ad tertium decimum dicendum quod neutro illorum modorum anima ab igne corporeo patitur, sed sicut dictum est.

14. Ad quartum decimum dicendum quod ignis corporeus, etsi non calefaciat animam, habet tamen aliam operationem vel habitudinem ad animam, quam corpora nata sunt habere ad spiritum, ut scilicet eis aliqualiter uniatur.

15. Ad quintum decimum dicendum quod anima non unitur igni punienti ut forma, quia non dat ei vitam, ut Augustinus dicit; sed unitur ei eo modo quo spiritus unitur locis corporeis, per contactum virtutis, quamvis etiam non sit ipsorum motor.

16. Al decimosexto hay que decir que, como se ha expresado ya, el alma es afligida por el fuego corpóreo en cuanto lo percibe como nocivo para sí misma a modo de ligación y retención. Y esta percepción puede afligir también cuando no está ligada en acto, por solo el hecho de que se percibe destinada a la ligación. Y por esto se dice que los demonios llevan consigo el infierno adondequiera que van.

17. Al decimoséptimo hay que decir que, aunque el alma por esta ligación no sea impedida de la operación intelectual, queda impedida, no obstante, de cierta libertad natural, que está exenta de toda sujeción a un lugar corporal.

18. Al decimoctavo hay que decir que la pena del infierno no sólo es de las almas sino también de los cuerpos; por esto se pone el fuego pena infernal especialmente, porque el fuego es el más torturante de los cuerpos. Pero, sin embargo, también habrá otras cosas dolorosas, según aquello del salmo: *fuego y azufre,* etc. (Sal 10,6). Compete también al amor desordenado, que es el principio de pecar, que así como al fuego de la caridad le corresponde el cielo empíreo[469], así también al deseo desordenado le corresponda el fuego del infierno.

19. Al decimonono hay que decir que Agustín dice esto no determinando, sino inquiriendo, o si lo dijo opinando, lo retracta después expresamente en XXI *De civitate Dei*[470]. O puede decirse que la sustancia de los infiernos se afirma ser espiritual en cuanto al tormento inmediato, que es el fuego percibido como nocivo a modo de retención y ligación.

20. Al vigésimo hay que decir que Gregorio introduce esto a modo de objeción de algunos que creían que todas las penas que Dios inflige

16. Ad sextum decimum dicendum quod, sicut iam dictum est, anima affligitur ab igne corporeo in quantum apprehendit eum ut sibi nocivum per modum alligationis et detentionis. Haec autem apprehensio affligere potest etiam cum non est actu alligata, ex hoc solum quod apprehendit se alligationi deputatam. Et propter hoc dicuntur daemones secum ferre gehennam quocumque vadunt.

17. Ad septimum decimum dicendum quod licet anima ex huiusmodi alligatione non impediatur ab intellectuali operatione, impeditur tamen a quadam naturali libertate, quae est absoluta ab omni obligatione ad locum corporalem.

18. Ad octavum decimum dicendum quod poena gehennae non solum est animarum, sed etiam corporum: propter hoc ponitur ignis maxime poena gehennalis, quia ignis est maxime corporum afflictivus. Nihilominus tamen et alia erunt afflictiva, secundum illud Psalmi: «Ignis, sulphur» etc. Competit etiam amori inordinato, qui est peccandi principium, ut sicut caelum empyreum respondet igni caritatis, ita ignis inferni respondeat inordinatae cupiditati.

19. Ad nonum decimum dicendum quod Augustinus hoc dicit non determinando, sed inquirendo; vel si hoc opinando dixit, expresse postmodum revocat in XXI De civitate Dei. Vel potest dici quod substantia inferorum dicitur esse spiritualis quantum ad proximum affligens, quod est ignis apprehensus ut nocivus per modum detentionis et alligationis.

20. Ad vicesimum dicendum quod Gregorius hoc introducit per modum obiectionis quorumdam qui credebant omnes poenas quae a Deo infliguntur esse purga-

---

[469] *Cielo empíreo* se llamaba a la parte más alta del cielo. Se consideraba como el cielo supremo donde moraban los bienaventurados.

[470] AGUSTÍN, *De civitate Dei* XXI 10 (CCSL 48 p.776 u.14-25; ML 41,724-725).

eran purificadoras, y que ninguna era perpetua; lo cual ciertamente es falso. Pues Dios inflige algunas penas, o en esta vida, o después de esta vida, para corrección o purgación; y otras para condenación final. Y tales penas no las inflige Dios porque él se complazca en las penas, sino porque le agrada la justicia, según la cual a los que pecan les es debida una pena. Pero también entre los hombres se infligen penas para corrección del que es castigado, como cuando el padre azota al hijo; otras, en cambio, para condenación final, como cuando el juez castiga a un ladrón con la horca.

21. Al vigésimo primero hay que decir que las penas son por medio de los contrarios, en cuanto que la intención del que peca intenta propiamente satisfacer a la voluntad, mientras que la pena es contraria a la voluntad del mismo. Pero, a veces, por la sabiduría divina resulta que aquello en lo que alguien busca cumplir su voluntad, se le convierte en contrario. Y así se dice en el libro de la Sabiduría: *Por aquellas cosas en que uno peca, por esas mismas es atormentado* (Sab 11,17). De ahí que, como el alma peca adhiriéndose a las cosas corporales, es conforme a la sabiduría divina que sea castigado por medio de cosas corporales.

22. Al vigésimo segundo hay que decir que el alma es premiada porque disfruta de aquello que está por encima de sí, y es castigada porque es sometida a lo que está por debajo de ella; y, por tanto, los premios de las almas sólo se entienden de modo adecuado espiritualmente, mientras que las penas pueden entenderse corporalmente.

torias, et nullam esse perpetuam; quod quidem falsum est. Inferuntur enim a Deo quaedam poenae, vel in hac vita, vel post hanc vitam, ad emendationem vel purgationem; quaedam vero ad ultimam damnationem. Nec tales poenae a Deo infliguntur eo quod ipse delectetur in poenis, sed eo quod delectatur in iustitia, secundum quam peccantibus poena debetur. Sic etiam apud homines quaedam poene infliguntur ad correctionem eius qui punitur, sicut cum pater flagellat filium; quaedam autem ad finalem condempationem, sicut cum iudex suspendit latronem.

21. Ad vicesimum primum dicendum quod poenae sunt per contrarium quantum ad intentionem peccantis: nam peccans intendit proprie satisfacere voluntati, poena autem est contraria voluntati ipsius. Sed quandoque ex sapientia divina procedit ut illud in quo quaerit aliquis suam voluntatem implere, in contrarium ei vertatur; et sic dicitur in libro Sapientiae: «Per quae peccat quis, per hoc et torquetur». Unde quia anima peccat corporalibus inhaerendo, ad divinam sapientiam pertinet ut per corporalia puniatur.

22. Ad vicesimum secundum dicendum quod anima praemiatur per hoc quod fruitur eo quod est supra se, punitur autem per hoc quod subditur his quae sunt infra ipsam; et ideo praemia animarum non sunt convenienter intelligenda nisi spiritualiter, poenae autem intelligi possunt corporaliter.

LAS CRIATURAS ESPIRITUALES

TRADUCCIÓN, INTRODUCCIÓN Y NOTAS DE

ÁNGEL MARTÍNEZ CASADO

INTRODUCCIÓN

Carácter y contenido de la obra

La obra de las *Criaturas Espirituales* recoge una cuestión disputada probablemente en Italia entre los años 1267 y 1268. Así como la crítica histórica considera sin reticencias que se trata de una obra auténtica de Santo Tomás, no hay ninguna evidencia que permita afirmar con igual seguridad el lugar y la fecha de su composición. Se trata, sin duda, de un escrito surgido en medios académicos, y no pudo ser elaborado durante los primeros años de su docencia en París (1256-1259), pues en el artículo 3 cita el comentario de Simplicio a las *Categorías* de Aristóteles, que fue traducido por Moerbeke en marzo de 1266, y en el artículo 10 el comentario al *De anima* de Temistio, terminado de traducir también por Guillermo de Moerbeke en noviembre de 1267. Incluso en manuscritos antiguos aparece como cuestión «disputada en Italia», de donde Tomás salió para París en diciembre de 1268 para permanecer allí hasta 1271, ocupado de nuevo en la docencia universitaria y en la redacción de importantes obras. Fijándonos en el modo de refutar las teorías averroístas de la unidad del entendimiento posible (contenido del a.9), tenemos la impresión de estar ante una obra previa al *De unitate intellectus,* de 1270. Incluso el conjunto de la obra parece un paso previo a la angelología y antropología que se desarrollan en la primera parte de la *Suma de Teología,* que había sido concluida ya a finales de 1268, cuando marchó para París. Todo esto no impide que su publicación definitiva se haya realizado en la ciudad francesa. En sus librerías se vendió como obra del Aquinate. Incluso hay un pasaje (a.9 ad 10) en el que se lee una muy explícita referencia al Sena, que invita a pensar que fue escrita en sus proximidades o, al menos, pensando en lectores parisinos.

El conjunto de la obra se divide en 11 cuestiones o artículos, estructurados de acuerdo con el modo establecido entonces para las discusiones universitarias: primero se formulan las objeciones a la opinión defendida, se añaden unos pocos argumentos en contra de esas objeciones, para pasar a la solución magisterial y terminar con la respuesta a las objeciones iniciales. El primer artículo trata un problema fundamental para entender el resto de la obra: cómo se relacionan la materia y la forma con las sustancias espirituales. Muchos sostenían un hilemorfismo universal, que afirmaba que todas las criaturas constaban de materia y forma. Esta postura tenía su origen en la obra *Fons vitae* de Avicebrón (Ibn Gabirol) y fue comúnmente aceptada por la escuela franciscana, San Buenaventura incluido. Santo Tomás sostendrá que en toda criatura hay una composición radical de potencia y acto (esencia y existencia), pero en las espirituales no se da materia propiamente dicha.

Los tres artículos siguientes (2-4) estudian el alma humana como sustancia espiritual unida a un cuerpo, aunque separable. En el segundo

explica cómo el alma humana puede ser forma sustancial de un cuerpo orgánico, precisamente por carecer ella de materia. En el siguiente rechaza la pluralidad de formas sustanciales, pues piensa que si una produce ya la sustancia, las demás sólo pueden ser accidentes. Otra consecuencia de la espiritualidad radical del alma es que puede estar toda entera en cada parte del cuerpo, pues, por no tener materia, carece de extensión y no está limitada en el espacio.

A partir del artículo 5 y hasta el 8, estudia diversos aspectos de las sustancias espirituales carentes de cuerpo, es decir, los ángeles. Su existencia, postulada por la fe, era exigida también por la cosmovisión de Aristóteles (a.5), por eso tendrá que explicar cómo ejercen de motores de los cuerpos celestes (a.6). El artículo 7 es muy breve y niega que los ángeles puedan tomar cuerpos aéreos, como sugería una tradición que se remontaba a San Agustín. Para Santo Tomás, no tiene mucho sentido que los espíritus lleguen a animar un cuerpo de esas características, pues no aportaría nada a los espíritus un cuerpo de un único elemento, que no puede ser orgánico. La radical espiritualidad de los ángeles defendida por el Aquinate le llevará (a.8) a defender que cada ángel difiere específicamente de su semejante. El principio de individuación está asociado a la materia, por eso los seres que carecen de materia no pueden individualizarse más que con la diferencia específica, es decir, constituyendo cada uno de ellos una especie.

Los artículos finales vuelven a centrarse sobre la antropología. Comienza con dos temas muy debatidos entonces: el de la unidad de los entendimientos. En los años 60 del siglo XIII había surgido en París el llamado averroísmo latino, que defendía que la potencia intelectiva realmente conocedora, el entendimiento posible, era único para toda la especie humana. Se apoyaban en la autoridad del Comentador de Aristóteles por excelencia, de Averroes, en versión latina. Tomás, como también Alberto Magno, se opuso decididamente porque pensaba que era «fácil ver que esta postura es contraria a la fe, pues suprime los premios y los castigos de la otra vida». Pero no basta una oposición fundamentada en la fe para responder a planteamientos de naturaleza filosófica, sólo puede satisfacer a la razón una sólida argumentación puramente racional. Dicho con sus palabras: «Debemos demostrar que ese planteamiento es de suyo imposible mediante los principios verdaderos de la filosofía» (a.9).

Sus argumentos son tres. Primero, porque es imposible que una misma virtud sea a la vez fuente de actividades distintas; pero si dos hombres conocen una misma verdad a la vez y con el mismo entendimiento, tendríamos una única acción. Sería como si dos de nosotros viéramos la misma cosa con el mismo ojo: no habría dos actos de ver, sino uno solo. El segundo argumento se basa en la imposibilidad de que aquello que proporciona la especie a los individuos humanos sea numéricamente único para muchos, pues en ese supuesto no habría más que un solo individuo; y lo que nos hace racionales es precisamente la facultad de entender... Finalmente, si el entendimiento posible, con el que propiamente entienden los seres humanos, fuera único, no necesitaría imágenes sensibles para adquirir los conceptos, porque ya llevaría siglos entendiendo, lo habría visto todo, y sería absurdo que una inteligencia separada necesitara el concurso de entes de naturaleza inferior, además.

Termina la cuestión, en el artículo 11, desarrollando un problema que hoy nos parece algo lejano y típicamente escolástico: si las potencias del alma se distinguen realmente de su esencia. El mismo San Buenaventura [1] pensaba que era una cuestión que tenía más de curiosidad que de utilidad, pues cualquier solución era indiferente para la fe y las costumbres. La identificación de las potencias anímicas con la esencia del alma tenía una tradición venerable, que arrancaba de San Agustín, estaba recogida en las *Sentencias* del Maestro, Pedro Lombardo, y tenía la intención de explicar la imagen de la Trinidad en el alma de un modo que superara el nivel simple de los accidentes. Pero para una mente especulativa y rigurosamente ordenada según criterios aristotélicos, como la de Santo Tomás, esta unificación planteaba muy serios problemas teóricos. El primero, que identificaría en las criaturas el ser y el obrar, algo que sólo es admisible en la simplicidad divina. Además, las potencias se diferencian por sus objetos, por eso son muchas, mientras que la esencia del alma es sólo una. Y esta diferencia es muy acusada, pues las vegetativas y sensitivas necesitan el cuerpo para actualizarse, mientras que el entendimiento y la voluntad trascienden el cuerpo. Además la experiencia nos testifica que unas potencias mueven a otras, la razón actúa sobre el irascible y el concupiscible, el entendimiento sobre la voluntad. Si todas se identificaran con la esencia del alma, constituirían una unidad tan perfecta, que esta interacción de las potencias estaría en contradicción con el principio de causalidad aristotélico.

Nuestra edición

El texto latino aún no ha sido publicado en la edición Leonina, por lo que carecemos de un texto crítico rigurosamente establecido. Hemos recogido el publicado por L. W. Keeler, última edición crítica, que mejora las ediciones impresas hechas hasta entonces, pero que se complementa únicamente en cinco manuscritos vaticanos. Lo hemos seguido contrastándolo con las ediciones últimas. Cuando nos encontramos con variantes significativas, nos hemos inclinado por la forma más atestiguada en los manuscritos, menos en una ocasión (en la respuesta del a.2), en que hemos seguido la forma sugerida por Keeler, aunque se aparta de la tradición manuscrita cotejada en su edición y de la impresa, pero aclara mucho el texto, como se indica en su lugar. Este modo de proceder nos ha permitido eliminar algunas erratas de la edición que hemos adoptado, son las variantes respecto a las ediciones que no están reflejadas en el aparato crítico. Así, el texto que presentamos sólo tendrá erratas propias. Nos hemos esforzado porque fueran las mínimas que exige la humana fragilidad.

En nuestras notas omitimos las referencias a los manuscritos y ediciones que ofrecen alguna variante respecto al texto recogido, porque no hemos cotejado los manuscritos y pensamos, además, que la próxima edición Leonina mejorará notablemente esas referencias.

Para la versión española hemos intentado una traducción rigurosa y legible. Pero hay que tener en cuenta que se trata de un texto académico,

[1] *In II Sent.* d.24 p.559.

de una disciplina que tenía un vocabulario muy elaborado y algo distante del nuestro. Una traducción rigurosa, que respete escrupulosamente los términos técnicos, puede producir una primera impresión poco amistosa, pero puede ser de mucha mayor utilidad para el estudioso.

Aun pensando que nuestros lectores ya tendrán alguna familiaridad con el pensamiento medieval cuando se enfrenten con estas páginas, quizá no sobre explicar algunos de los términos que aparecen reiteradamente en el texto y tienen un significado muy distinto del que les damos habitualmente. Esta explicación puede ser especialmente útil para quienes comienzan estos estudios y, en atención a ellos, intentaremos ser breves, aunque esto implique prescindir de algunos matices que podrían parecer demasiado sutiles para comenzar.

Una palabra que aparece muchísimas veces es razón *(ratio)* y la hemos mantenido repetidas veces. En castellano tenemos muchos sinónimos, pero como en latín también, hemos preferido traducir el sinónimo cuando está en el texto original, y dejar *razón* en los demás casos. Sólo hay una excepción: razón incluso en español significa en ocasiones razonamiento o argumento. En las respuestas a los argumentos aparece alguna vez con esa acepción, en esos contados casos hemos elegido *argumento,* porque resulta una expresión más clara y es del todo exacta. *Razón* podría resultar un término ambiguo en ese contexto. Pero *ratio* tiene en el latín escolástico varias acepciones más que las que reflejan nuestros diccionarios para *razón.* Como muchas de ellas están muy emparentadas, hemos optado por llamarlas a todas con la misma palabra, *razón,* cuando la claridad lo permitía. Las principales acepciones de *ratio,* que no tenemos habitualmente en *razón* son las de *definición;* normalmente se refiere a la esencial, por lo que también puede significar *esencia.* Así encontraremos: *pertenece a la razón de género,* es decir, a la definición de género; *a la razón de animal,* es decir, a su definición o esencia. Optar siempre por el término específico castellano, podría darnos un texto más fácil de leer, pero en ocasiones algo desvirtuado, porque esa expresión nuestra tan precisa carecería de las resonancias que tiene el término común. Además, Santo Tomás también emplea *definitio* y *essentia,* cuando lo juzga conveniente.

Quizá sea oportuno recordar que en este texto las palabras *género* y *especie* son términos lógicos en el 90 por 100 de las veces que las encontramos. Las pocas en que la palabra género podría significar linaje o familia, hemos mantenido el término común original, pues de esa acepción deriva. Las *especies* del conocimiento (sensitivas o intelectivas), que aparecen tantas veces, son los contenidos del conocimiento que reflejan algo (esas especies al menos derivan de la misma raíz que *espejo).* La palabra *virtud* pocas veces tiene en este escrito el significado moral, predomina el operativo. Quizá lo más chocante para quien desconoce el lenguaje escolástico sea encontrarse en este contexto con la palabra *fantasma.* Un fantasma aquí es simplemente el contenido de la fantasía. Lo mismo que la imaginación tiene imágenes, la fantasía tiene fantasmas. Santo Tomás prefiere en esta obra emplear *fantasma,* porque es término técnico. Si dijera imagen, tendría que añadir alguna determinación (imaginada, de la imaginación...), porque hay imágenes hasta de piedra.

Ediciones

Hay noticia de una primera edición, sin referencia de lugar ni de fecha, aunque se supone que de alrededor de 1475. Habría aparecido en un volumen junto con las cuestiones *De potentia* y *De malo*. Hacia 1480, probablemente en Venecia y de la mano de Philippo Veneto, ha aparecido de nuevo asociada además a las cuestiones *De anima, De unione Verbi incarnati* y *De virtutibus in communi, De caritate, De correctione fraterna, De spe, De virtutibus cardinalibus*. Se trata de una edición muy cuidada, que sirvió de base para las posteriores. En 1500 se publicaron dos ediciones, una de J. Winkel, en Estrasburgo, y otra de Teodorico de Suteren en Colonia. En Venecia aparece de nuevo en 1503 y 1555. En Lyon y en París en 1557. En Amberes en 1569. El mismo año vuelve a editarse en Lyon, con el texto que será recogido en la edición de Roma (1570) y que con muy pocas correcciones se repetirá en todas las ediciones posteriores de las obras completas. Sería prolijo repetir las numerosas veces que ha salido de la imprenta formando parte de las distintas ediciones de las obras completas hasta nuestros días.

En volumen aparte y con edición crítica fue publicada por León W. Keeler (Roma, Universidad Gregoriana, 1937). Proporciona el texto más crítico disponible hasta el momento, aunque está basado únicamente en el cotejo de cinco manuscritos conservados en el Archivo Vaticano. Parece inminente la publicación en la Edición Leonina, donde la encontraremos con un texto críticamente más depurado y unas introducciones exhaustivas.

LAS CRIATURAS ESPIRITUALES

Nos preguntamos:

1. Si la sustancia espiritual se compone de materia y forma.
2. Si la sustancia espiritual puede unirse a un cuerpo.
3. Si la sustancia espiritual, que es el alma humana, se une al cuerpo mediante algún medio.
4. Si toda el alma está en cada parte del cuerpo.
5. Si hay alguna sustancia espiritual creada que no esté unida a un cuerpo.
6. Si la sustancia espiritual celeste se une a un cuerpo.
7. Si la sustancia espiritual se une a un cuerpo aéreo.
8. Si todos los ángeles se diferencian entre sí por la especie.
9. Si el entendimiento posible es único en todos los hombres.
10. Si el entendimiento agente es único para todos los hombres.
11. Si las potencias del alma se identifican con su esencia.

QUAESTIO EST DE SPIRITUALIBUS CREATURIS

Et primo enim quaeritur utrum substantia spiritualis sit composita ex materia et forma.

Secundo utrum substantia spiritualis possit uniri corpori.

Tertio utrum substantia spiritualis, quae est anima humana, uniatur corpori per medium.

Quarto utrum tota anima sit in qualibet parte corporis.

Quinto utrum aliqua substantia spiritualis creata, sit non unita corpori.

Sexto utrum substantia spiritualis caelesti corpori uniatur.

Septimo utrum substantia spiritualis corpori aereo uniatur.

Octavo utrum omnes angeli differant specie ab invicem.

Nono utrum intellectus possibilis sit unus in omnibus hominibus.

Decimo utrum intellectus agens sit unus omnium hominum.

Undecimo utrum potentiae animae sint idem quod animae essentia.

Artículo 1

Si la sustancia espiritual creada está compuesta de materia y forma[1]

Argumentos por los que parece que sí:

1. Dice Boecio en el libro *De Trinitate*[2]: *Una forma simple no puede ser sujeto.* Pero la sustancia espiritual creada es sujeto de ciencia, de virtud y de gracia. Luego no es forma simple. Pero tampoco es materia simple, porque entonces estaría únicamente en potencia, sin realizar operación alguna. Luego es compuesta de materia y forma.

2. Toda forma creada es limitada y finita. Pero la forma se limita por la materia. Luego toda forma creada es una forma en la materia. Por tanto, ninguna forma creada es forma sin materia.

3. El principio de la mutabilidad es la materia, por lo que *es necesario imaginar materia en las cosas que se mueven,* como advierte Aristóteles[3]. Pero la sustancia espiritual creada es mutable, pues únicamente Dios es inmutable por naturaleza. Luego la sustancia espiritual creada tiene materia.

4. Afirma Agustín en las *Confesiones*[4] que Dios hizo la materia común a las cosas visibles y a las invisibles. Ahora bien, las cosas invisibles son las sustancias espirituales. Luego la sustancia espiritual tiene materia.

5. El Filósofo dice en la *Metafísica*[5] que, si hay alguna sustancia sin materia, inmediatamente es ente y uno, y no tiene ninguna otra causa para

Articulus 1

Et primo quaeritur utrum substantia spiritualis creata sit composita ex materia et forma

Et videtur quod sic. Dicit enim Boetius in lib. de Trin.: «Forma simplex, subiectum esse non potest». Sed substantia spiritualis creata, est subiectum scientiae et virtutis et gratiae. Ergo non est forma simplex. Sed nec est materia simplex, quia sic esset in potentia tantum, non habens aliquam operationem. Ergo est composita ex materia et forma.

2. Praeterea, quaelibet forma creata est limitata et finita. Sed forma limitatur per materiam. Ergo quaelibet forma creata est forma in materia. Ergo nulla substantia creata est forma sine materia.

3. Praeterea, principium mutabilitatis est materia; unde, secundum Philosophum, «necesse est ut materia imaginetur in re mota». Sed substantia spiritualis creata est mutabilis; solus enim Deus naturaliter immutabilis est. Ergo substantia spiritualis creata habet materiam.

4. Praeterea, Augustinus dicit, XII Confessionum, quod Deus fecit materiam communem visibilium et invisibilium. Invisibilia autem sunt substantiae spirituales. Ergo substantia spiritualis habet materiam.

5. Praeterea, Philosophus dicit in VIII Metaphys., quod si qua substantia est sine materia, statim est ens et unum; et non est ei alia causa ut sit ens et unum. Sed omne

---

[1] Lugares paralelos: *De ente et essentia* c.5; *In Sent.* 1 d.8 q.5 a.2; *In Sent.* 2 d.3 q.1 a.1; d.17 q.1 a.2; *In Boeth. de Trin.* 5 a.4 ad 4; *In Boeth. de hebdo.* lect.2; *Cont. Gent.* 2 c.50,51; *De pot.* q.6 a.6 ad 4; *Quodl.* 9 a.6; *De anima* a.6; *De subst. separatis* c.5-8; *Quodl.* 3 a.20; *Summa* 1 q.50 a.2; q.75 a.5.

[2] C.2: ML 64,1250C-D.

[3] *Metafísica* 2 c.2 (BK 994b26).

[4] Cf. 12 c.17 n.25: ML 32,835; *Obras completas de San Agustín,* II (BAC) 626-627.

[5] Cf. 8 c.6 (BK 1045a36).

ser ente y uno. Pero todas las cosas creadas tienen una causa de su entidad y de su unidad. Luego ningún ente creado es sustancia sin materia. Por tanto, toda sustancia espiritual creada está compuesta de materia y forma.

6. En el libro *De quaestionibus veteris et novi Testamenti*[6], advierte Agustín que el cuerpo de Adán fue formado antes de que se le infundiera el alma, porque es necesario construir el habitáculo antes de introducir al habitante. Compara, por tanto, al alma con el cuerpo como al habitante con el habitáculo. Pero el habitante es subsistente por sí, luego el alma es subsistente por sí, y mucho más el ángel. Ahora bien, no parece que la sustancia subsistente por sí sea únicamente forma. Luego la sustancia espiritual creada no es forma sólo, sino que está compuesta de materia y forma.

7. Es claro que el alma puede recibir contrarios, y esto parece propio de las sustancias compuestas; luego el alma es una sustancia compuesta y, por la misma razón, lo es el ángel.

8. La forma es aquello por lo que una cosa es. Por tanto, todo lo compuesto de «por lo que es» y de «lo que es», es compuesto de materia y forma. Pero toda sustancia espiritual creada está compuesta de «por lo que es» y de «lo que es», como demuestra Boecio en *De hebdomadibus*[7]. Luego toda sustancia espiritual creada está compuesta de materia y forma.

9. Hay dos clases de comunidad: la que se da en Dios, cuya esencia es común a las tres personas, y la que se da en las cosas creadas, en la medida que lo universal es común a sus inferiores. Lo peculiar de la comunidad divina es que lo que distingue entre sí a sus integrantes no es algo realmente distinto de lo que les es común; así, la paternidad, que es

creatum habet causam sui esse et unitatis. Ergo nullum creatum est substantia sine materia. Omnis ergo substantia spiritualis creata, est composita ex materia et forma.

6. Praeterea, Augustinus dicit in libro De quaestionibus veteris et novi Testamenti, quod prius fuit formatum corpus Adae quam anima ei infunderetur: quia prius est necesse fieri habitaculum quam habitatorem introduci. Comparatur autem anima ad corpus sicut habitator ad habitaculum. Sed habitator est per se subsistens; anima igitur est per se subsistens, et multo fortius angelus. Sed substantia per se subsistens non videtur esse forma tantum. Ergo substantia spiritualis creata non est forma tantum: est ergo composita ex materia et forma.

7. Praeterea, manifestum est quod anima est susceptiva contrariorum. Hoc autem videtur esse proprium substantiae compositae. Ergo anima est substantia composita, et eadem ratione angelus.

8. Praeterea, forma est quo aliquid est. Quidquid ergo compositum est ex quo est et quod est, est compositum ex materia et forma. Omnis autem substantia spiritualis creata composita est ex quo est et quod est, ut patet per Boetium in libro de Hebdomadibus. Ergo omnis substantia spiritualis creata est composita ex materia et forma.

9. Praeterea, duplex est communitas: una in divinis, secundum quod essentia est communis tribus personis; alia in rebus creatis, secundum quod universale est commune suis inferioribus. Singulare autem videtur primae communitatis, ut id quo distinguuntur ea quae communicant in illo communi, non sit aliud realiter ab ipso

---

[6] Q.23: ML 35,2229.

[7] ML 64,1311C-D. Boecio emplea las expresiones *esse* y *quod est* (ser o existir y lo que es o esencia). Santo Tomás identifica el «ser» *(esse)* con «por lo que es» *(quo est)* en *Summa* 1 q.50 a.2 ad 3.

lo que distingue al Padre del Hijo, es la esencia misma común al Padre y al Hijo. En cambio, en la comunidad de lo universal, es necesario que lo que distingue a sus integrantes, sea distinto de lo que tienen en común. Es necesario, por tanto, que en todo ente creado, que está contenido en algún género común, haya composición de lo que tiene en común y de aquello que limita esto común. Ahora bien, la sustancia espiritual creada está en algún género. Luego es necesario que, en ella, haya composición de la naturaleza común y de aquello que limita la naturaleza común. Pero esta composición parece ser la de la forma y la materia. Luego en la sustancia espiritual creada hay composición de forma y materia.

10. La forma del género sólo puede existir en el entendimiento o en la materia. Pero la sustancia espiritual creada, por ejemplo el ángel, está en algún género; luego su forma está sólo en el entendimiento o está en la materia. Pero si el ángel no tuviera materia, no estaría en la materia, estaría únicamente en el entendimiento; y así, si suponemos que nadie entendiera el ángel, se seguiría que no existiría, lo que es inadmisible. Hay, por tanto, que afirmar que la sustancia espiritual creada está compuesta de materia y forma.

11. Si la sustancia espiritual creada fuera sólo forma, se seguiría que una sustancia espiritual estaría presente en otra. Pues si un ángel entendiera a otro, esto ocurriría o mediante la esencia del ángel entendido, y así necesariamente la sustancia del ángel entendido estaría presente en el entendimiento del ángel que lo entiende; o bien ocurriría mediante una especie y, en este caso, se seguiría lo mismo, si la especie mediante la cual un ángel entiende a otro, no difiere de la sustancia del ángel entendido. Y no parece que pueda darse algo que las diferencie, si la sustancia del ángel carece de materia, como ocurre con las especies inteligibles. Ahora bien, no puede aceptarse que un ángel por su propia esencia esté presente

communi: paternitas enim qua Pater distinguitur a Filio, est ipsa essentia, quae est Patri et Filio communis. In communitate autem universalis oportet quod id quo distinguuntur ea quae continentur sub communi, sit aliud ab ipso communi. In omni ergo creato quod continetur sub aliquo genere communi, necesse est esse compositionem eius quod commune est, et eius per quod commune ipsum restringitur. Substantia autem spiritualis creata est in aliquo genere. Oportet ergo quod in substantia spirituali creata, sit compositio naturae communis, et eius per quod natura communis coarctatur. Haec autem videtur esse compositio formae et materiae. Ergo in substantia spirituali creata, est compositio formae et materiae.

10. Praeterea, forma generis non potest esse nisi in intellectu vel materia. Sed substantia spiritualis creata, ut angelus, est in aliquo genere. Forma igitur generis illius vel est in intellectu tantum, vel in materia. Sed si angelus non haberet materiam, non esset in materia. Ergo esset in intellectu tantum; et sic, supposito quod nullus intelligeret angelum, sequeretur quod angelus non esset; quod est inconveniens. Oportet igitur dicere, ut videtur, quod substantia spiritualis creata sit composita ex materia et forma.

11. Praeterea, si substantia spiritualis creata esset forma tantum, sequeretur quod una substantia spiritualis esset praesens alteri. Si enim unus angelus intelligit alium, aut hoc est per essentiam angeli intellecti, et sic oportebit quod substantia angeli intellecti sit praesens in intellectu angeli intelligentis ipsum; aut per speciem, et tunc idem sequitur, si species per quam angelus ab alio intelligitur, non differt ab ipsa substantia angeli intellecti. Nec videtur posse dari in quo differat, si substantia angeli est sine materia, sicut et eius species intelligibilis. Hoc autem est inconveniens quod unus angelus per sui substantiam sit praesens in alio: quia sola Trinitas mente ratio-

en otro, porque únicamente la Trinidad penetra en la mente racional. Luego es inadmisible el punto de partida, que la sustancia espiritual creada sea inmaterial.

12. Dice Averroes en la *Metafísica*[8] que si hubiera un arca sin materia, sería igual que el arca que está en el entendimiento; y tendríamos lo mismo que en el párrafo anterior.

13. Opina Agustín en *Super Gen. ad litteram*[9] que, *igual que la carne tuvo una materia, la tierra, de la cual fue hecha, antes de que hubiera alma, pudo quizá haber una materia de algún modo espiritual antes de que llegara a hacerse la naturaleza que llamamos alma.* Luego parece que el alma está compuesta de materia y forma y, por la misma razón, lo está el ángel.

14. El Damasceno[10] dice *que únicamente Dios es esencialmente inmaterial e incorpóreo.* Luego no lo es la sustancia espiritual creada.

15. Toda sustancia circunscrita a sus límites naturales, tiene el ser limitado y encerrado. Pero toda sustancia creada está circunscrita a sus límites naturales. Luego toda sustancia creada tiene el ser limitado y encerrado. Ahora bien, todo lo que está encerrado, tiene algo que lo encierra. Por consiguiente, en toda sustancia creada hay algo que encierra y algo encerrado; y esto parece que es la forma y la materia. Luego toda sustancia espiritual está compuesta de materia y forma.

16. Nada es agente y paciente respecto a lo mismo, sino que es agente por la forma y paciente por la materia. Pero la sustancia espiritual creada, como el ángel, es agente cuando ilumina a un ángel inferior y es paciente cuando es iluminado por otro ángel superior; y algo semejante ocurre en el alma con el entendimiento agente y el posible. Luego tanto el ángel como el alma se componen de materia y forma.

nali illabitur. Ergo et primum, ex quo sequitur, est inconveniens, scilicet quod substantia spiritualis creata sit immaterialis.

12. Praeterea, Commentator dicit in XI Metaph., quod si esset arca sine materia, idem esset cum arca quae est in intellectu; et sic videtur idem quod prius.

13. Praeterea, Augustinus dicit, VII super Genes. ad litteram, quod «sicut caro habuit materiam, id est terram, de qua fieret, sic fortasse potuit, et antequam ea ipsa natura fieret quae anima dicitur, habere aliquam materiam pro suo genere spiritualem, quae nondum esset anima». Ergo anima videtur esse composita ex materia et forma; et eadem ratione angelus.

14. Praeterea, Damascenus dicit, quod «solus Deus essentialiter immaterialis est et incorporeus». Non ergo substantia spiritualis creata.

15. Praeterea, omnis substantia naturae suae limitibus circumscripta, habet esse limitatum et coarctatum. Sed omnis substantia creata est naturae suae limitibus circumscripta. Ergo omnis substantia creata habet esse limitatum et coarctatum. Sed omne quod coarctatur, aliquo coarctatur. Ergo in qualibet substantia creata est aliquid coarctans, et aliquid coarctatum; et hoc videtur esse forma et materia. Ergo omnis substantia spiritualis est composita ex materia et forma.

16. Praeterea, nihil secundum idem agit et patitur; sed agit unumquodque per formam, patitur autem per materiam. Sed substantia spiritualis creata, ut angelus, agit dum illuminat inferiorem angelum, et patitur dum illuminatur a superiori: similiter in anima est intellectus agens et possibilis. Ergo tam angelus quam anima componitur ex materia et forma.

---

[8] 12 comm.36.
[9] 7 c.6 n.9: ML 34,359; *Obras completas,* XV (BAC) 906.
[10] *De fide orth.* 2 c.3 y c.12: MG 94,867 y 919.

17. Todo cuanto existe, o es acto puro o es potencia pura o es compuesto de acto y potencia. Pero la sustancia espiritual no es acto puro, pues esto es propio sólo de Dios, ni tampoco es potencia pura. Luego es un compuesto de potencia y acto; y esto parece equivalente a componerse de materia y forma.

18. En el *Timeo*[11], Platón presenta al Dios sumo hablando a los dioses creados en estos términos: Mi voluntad es más fuerte que vuestro vínculo; y Agustín aduce estas palabra en *La Ciudad de Dios*[12]. Ahora bien, parece que los dioses creados son los ángeles. Luego en los ángeles hay un vínculo o composición.

19. Hay materia en las cosas que enumeramos y difieren esencialmente, porque la materia es el principio de distinción numérica. Pero las sustancias espirituales se enumeran y diferencian esencialmente. Luego tienen materia.

20. Sólo lo que tiene materia recibe la acción de un cuerpo. Pero las sustancias espirituales sufren el influjo del fuego corpóreo, como demuestra Agustín en *La Ciudad de Dios*[13]. Luego las sustancias espirituales creadas tienen materia.

21. Dice Boecio expresamente, en el libro *De unitate et uno*[14], que el ángel está compuesto de materia y forma.

22. Y también Boecio afirma, en el libro *De hebdomadibus*[15], que lo que existe puede tener algo añadido. Pero el ser no tiene nada añadido; y lo mismo podemos decir de todos los abstractos y concretos, pues en el hombre puede haber algo más que la humanidad, por ejemplo la blancura, pero en la humanidad misma sólo puede haber lo que

17. Praeterea, omne quod est, aut est actus purus, aut potentia pura, aut compositum ex actu et potentia. Sed substantia spiritualis non est actus purus, hoc enim solius dei est; nec etiam potentia pura. Ergo est compositum ex potentia et actu; quod videtur idem ei quod est componi ex materia et forma.

18. Praeterea, Plato in Timaeo inducit deum summum loquentem diis creatis et dicentem: Voluntas mea maior est nexu vestro; et inducit haec verba Augustinus in libro De Civitate Dei. Dii autem creati videntur esse angeli. Ergo in angelis est nexus, sive compositio.

19. Praeterea, in his quae numerantur et essentialiter differunt, est materia: quia materia est principium distinctionis secundum numerum. Sed substantiae spirituales numerantur et essentialiter differunt. Ergo habent materiam.

20. Praeterea, nihil patitur a corpore nisi habens materiam. Sed substantiae spirituales creatae patiuntur ab igne corporeo, ut patet per Augustinum, De Civitate Dei. Ergo substantiae spirituales creatae habent materiam.

21. Praeterea, Boetius in libro de unitate et uno, expresse dicit, quod angelus est compositus ex materia et forma.

22. Praeterea, Boetius dicit in libro de Hebdomad., quod id quod est, aliquid aliud potest habere admixtum. Sed ipsum esse nihil omnino aliud habet admixtum; et idem possumus dicere de omnibus abstractis et concretis. Nam in homine potest aliquid aliud esse quam humanitas, utpote albedo, vel aliquid huiusmodi; sed in ipsa humanitate non potest aliud esse nisi quod ad rationem humanitatis pertinet. Si ergo

---

[11] C.13,41A-B.
[12] 13 c.16 n.1: ML 41,388; *Obras completas,* XVII (BAC) 30.
[13] 21 c.10 n.2: ML 41,725; *Obras completas,* XVII (BAC) 785.
[14] ML 63,1076-1077.
[15] ML 63,1311.

pertenece a la razón de humanidad. Por tanto, si las sustancias espirituales son formas abstractas, no puede haber en ellas nada que no pertenezca a su especie. Pero si se quita lo que pertenece a la esencia de una cosa, ésta se corrompe. Luego, como toda sustancia espiritual es incorruptible, nada inherente a la sustancia espiritual creada podría perderse, y sería, por lo mismo, completamente inmóvil. Pero esto no se puede admitir.

23. Todo lo que está en un género participa de los principios de ese género. La sustancia espiritual creada está en el género de la sustancia. Los principios de este predicamento son la materia y la forma, como demuestra Boecio en el *Commentum Praedicamentorum*[16], cuando señala que Aristóteles, dejando de lado los extremos, la materia y la forma, trata del término medio, es decir del compuesto; dando a entender que la sustancia que es predicamento, de la que está tratando allí, es compuesta de materia y forma. Luego la sustancia espiritual creada está compuesta de materia y forma.

24. Todo lo que está en un género se compone de género y diferencia. Ahora bien, la diferencia se toma de la forma y el género de la materia, como se demuestra en la *Metafísica*[17]. Por consiguiente, como la sustancia espiritual está en un género, parece que está compuesta de materia y forma.

25. Lo que es primero en cualquier género es causa de todas las cosas posteriores, por ejemplo, el acto primero es causa de todo ente en acto. Luego, por la misma razón, todo lo que está de algún modo en potencia tiene esta potencialidad de la potencia primera, que es potencia pura, es decir, de la materia prima. Pero en las sustancias espirituales creadas hay algo de potencia, porque sólo Dios es acto puro. Luego la

substantiae spirituales sunt formae abstractae, non poterit in eis esse aliquid quod ad eorum speciem non pertineat. Sed sublato eo quod pertinet ad speciem rei, corrumpitur res. Cum ergo omnis substantia spiritualis sit incorruptibilis, nihil quod inest substantiae spirituali creatae, poterit amittere; et ita erit omnino immobilis; quod est inconveniens.

23. Praeterea, omne quod est in genere participat principia generis. Substantia autem spiritualis creata, est in praedicamento substantiae. Principia autem huius praedicamenti sunt materia et forma, quod patet per Boetium in Commento Praedicamentorum, qui dicit quod Aristoteles relictis extremis, scilicet materia et forma, agit de medio, scilicet de composito; dans intelligere quod substantia quae est praedicamentum, de qua ibi agit, sit composita ex materia et forma. Ergo substantia spiritualis creata, est composita ex materia et forma.

24. Praeterea, omne quod est in genere componitur ex genere et differentia. Differentia autem sumitur a forma, genus autem a materia, ut patet in VIII Metaphys. Cum ergo substantia spiritualis sit in genere, videtur quod sit composita ex materia et forma.

25. Praeterea, id quod est primum in quolibet genere, est causa eorum quae sunt post; sicut primus actus est causa omnis entis in actu. Ergo eadem ratione omne illud quod est in potentia quocumque modo, habet hoc a potentia prima, quae est potentia pura, scilicet a prima materia. Sed aliqua potentia est in substantiis spiritualibus creatis; quia solus Deus est actus purus. Ergo substantia spiritualis creata habet hoc

[16] ML 64,184.
[17] ARISTÓTELES, 8 c.2 (BK 1043a20); c.3 (BK 1053b30).

sustancia espiritual creada recibe esto de la materia, pues no podría existir sin que la materia forme parte de ella. Luego está compuesta de materia y forma.

PERO EN CONTRA está que en el capítulo 4 de *De div. nomin.*[18], dice Dionisio acerca de los ángeles, que son incorpóreos e inmateriales.

2. Pero dirás que se los llama inmateriales porque carecen de la materia sujeta a la cantidad y a la transmutación. En cambio, está lo que dijo antes, que están desprovistos de toda materia.

3. Señala Aristóteles, en el IV de la *Física*[19], que sólo se busca el lugar a causa del movimiento y, de un modo semejante, no buscaríamos la materia si no fuera por el movimiento. Por consiguiente, en la medida en que las cosas tienen movimiento, hay que buscar en ellas materia; por eso las cosas que son generables y corruptibles, tienen materia para ser; las que son mudables en cuanto al lugar, tienen materia para ubicarse. Pero las sustancias espirituales no son mudables en cuanto al ser. Luego no hay en ellas materia para ser y, por eso, no están compuestas de materia y forma.

4. Hugo de San Víctor dice, en el *Super Angelicam Hierarchiam*[20] de Dionisio, que en las sustancias espirituales se identifica lo que vivifica y lo vivificado. Pero lo que vivifica es la forma, y lo vivificado la materia, pues la forma da el ser a la materia, y el ser de los vivientes es vivir. Luego no hay diferencia de materia y forma en los ángeles.

5. Avicena[21] y Algazel[22] afirman que las sustancias separadas, que llamamos sustancias espirituales, carecen completamente de materia.

a materia: quod non posset esse, nisi materia esset pars eius. Est ergo composita ex materia et forma.

SED CONTRA est quod Dionysius dicit IV cap. de divin. Nomin. de angelis, quod sunt incorporei et immateriales.

2. Sed dices, quod dicuntur immateriales, quia non habent materiam subiectam quantitati et transmutationi. —Sed contra est quod ipse praemittit, quod ab universa materia sunt mundi.

3. Praeterea, secundum Philosophum in IV Physic., locus non quaeritur nisi propter motum; et similiter nec materia quaereretur nisi propter motum. Secundum ergo quod aliqua habent motum, secundum hoc quaerenda est in eis materia; unde illa quae sunt generabilia et corruptibilia, habent materiam ad esse; quae autem sunt transmutabilia secundum locum habent materiam ad ubi. Sed substantiae spirituales non sunt transmutabiles secundum esse. Ergo non est in eis materia ad esse; et sic non sunt compositae ex materia et forma.

4. Praeterea, Hugo de Sancto Victore dicit Super Angelicam Hierarchiam Dionysii, quod in substantiis spiritualibus idem est quod vivificat et quod vivificatur. Sed id quod vivificat est forma; quod autem vivificatur, est materia: forma enim dat esse materiae, vivere autem viventibus est esse. Ergo in angelis non differt materia et forma.

5. Praeterea, Avicenna et Algazel dicunt quod substantiae separatae, quae spirituales substantiae dicuntur, sunt omnino a materia denudatae.

---

[18] § 1: MG 3,693C; *Obras completas* (BAC) 296.
[19] C.4 (BK 211a12).
[20] 5 c.4: ML 175,1010B.
[21] *Metaph.* tract.9 c.4 (Van Riet, 479, 6).
[22] *Liber Philosophiae* 1 tr.4 c.3.

6. Dice Aristóteles en el III *De anima*[23] que la piedra no está en el alma, sino la especie de la piedra; y la razón de esto parece ser la simplicidad del alma, que impide que puedan darse en ella cosas materiales. Por consiguiente, el alma no está compuesta de materia y forma.

7. En el libro *De causis*[24] leemos que la inteligencia es una sustancia que no se divide. Pero todo lo que está compuesto se divide. Luego la inteligencia no es una sustancia compuesta.

8. En los seres que carecen de materia, se identifican el entendimiento y lo entendido. Pero lo entendido es la forma inteligible completamente inmaterial. Luego la sustancia inteligente carece de materia.

9. En el libro *De Trinitate*[25], dice Agustín que el alma entera se entiende a sí misma. Ahora bien, no entiende mediante la materia. Luego la materia no forma parte de ella.

10. Dice el Damasceno[26] que el alma es simple. Por consiguiente, no está compuesta de materia y forma.

11. El espíritu racional se acerca al ser absolutamente simple, a Dios, más que el espíritu irracional. Pero el espíritu irracional no está compuesto de materia y forma. Luego mucho menos el espíritu racional.

12. Se acerca más al primer ser simple la sustancia angélica que la forma material. Pero la forma material no está compuesta de materia y forma. Luego, tampoco la materia angélica.

13. La forma accidental es de menor dignidad que la sustancia. Pero Dios hace que alguna forma accidental subsista sin materia, como se demuestra en el sacramento del altar. Luego, con mayor razón, hace que

6. Praeterea, Philosophus dicit in III de Anima, quod lapis non est in anima, sed species lapidis: quod videtur esse propter simplicitatem animae, ut scilicet in ea materialia esse non possint. Ergo anima non est composita ex materia et forma.

7. Praeterea, in libro de Causis dicitur, quod intelligentia est substantia quae non dividitur. Sed omne quod componitur, dividitur. Ergo intelligentia non est substantia composita.

8. Praeterea, in his quae sunt sine materia, idem est intellectus et quod intelligitur. Sed id quod intelligitur, est forma intelligibilis omnino immaterialis. Ergo substantia intelligens est absque materia.

9. Praeterea, Augustinus dicit in libro de Trinit., quod anima se tota intelligit. Non autem intelligit per materiam: ergo materia non est aliquid eius.

10. Praeterea, Damascenus dicit, quod anima est simplex. Non ergo composita ex materia et forma.

11. Praeterea, spiritus rationalis magis appropinquat primo simplicissimo, scilicet Deo, quam spiritus brutalis. Sed spiritus brutalis non est compositus ex materia et forma. Ergo multo minus spiritus rationalis.

12. Praeterea, plus appropinquat primo simplici substantia angelica quam forma materialis. Sed forma materialis non est composita ex materia et forma. Ergo nec substantia angelica.

13. Praeterea, forma accidentalis est ordine dignitatis infra substantiam. Sed Deus facit aliquam formam accidentalem subsistere sine materia, ut patet in sacramento altaris. Ergo fortius facit aliquam formam in genere substantiae subsistere sine materia; et hoc maxime videtur substantiae spiritualis.

---

[23] C.8 (BK 431b29).
[24] Prop.6.
[25] 9 c.4 n.4: ML 42,963; *Obras completas,* V (BAC) 546.
[26] *De fide orth.* 2 c.12: MG 94,924B.

alguna forma subsista sin materia en el género de la sustancia; y esto parece lo más propio de la sustancia espiritual.

14. Dice Agustín en las *Confesiones*[27]: *Dos cosas hiciste, Señor. Una cercana a ti,* es decir, la sustancia angélica, *y otra próxima a la nada,* es decir, la materia. Así, pues, no hay materia en los ángeles, puesto que se contraponen.

RESPUESTA. Hay que decir que acerca de esta cuestión hay diversidad de opiniones. Unos afirman que la sustancia espiritual creada es un compuesto de materia y forma, otros, en cambio, lo niegan. Por eso, para evitar ambigüedades en la búsqueda de la verdad, hay que precisar el significado del término *materia.* Es claro que como el ente se divide en acto y potencia y los géneros se dividen también según el acto y la potencia, comúnmente llamamos materia prima a lo que está en el género de la sustancia como potencia desprovista de cualquier especie y forma e, incluso, de privación. Esta materia prima, no obstante, es capaz de recibir formas y privaciones, como demuestran Agustín en las *Confesiones*[28] y en *Super Gen. ad litt.*[29] y Aristóteles en la *Metafísica*[30].

La materia así entendida —en su sentido propio y común— es imposible que se dé en las sustancias espirituales; pues, aunque en una misma cosa que unas veces está en acto y otras en potencia, esté la potencia antes que el acto, el acto, sin embargo, es anterior a la potencia con prioridad natural. Ahora bien, lo que es primero, no depende de lo posterior. Por eso encontramos un acto primero sin potencia alguna, pero no encontramos en la realidad natural ninguna potencia que no tenga la perfección de algún acto; y por eso mismo en la materia prima hay siempre alguna forma. El ser en acto en todas las cosas es causado por el acto absoluta-

14. Praeterea, Augustinus dicit, XII Confess.: «Duo fecisti, Domine: unum prope te», id est substantiam angelicam; «aliud prope nihil», scilicet materiam. Sic ergo materia non est in angelo, cum contra ipsum dividatur.

RESPONSIO. Dicendum quod circa hanc quaestionem contrarie aliqui opinantur. Quidam enim asserunt, substantiam spiritualem creatam, esse compositam ex materia et forma; quidam vero hoc negant. Unde ad huius veritatis inquisitionem, ne in ambiguo procedamus, considerandum est quid nomine materiae significetur. Manifestum est enim quod cum potentia et actus dividant ens, et cum quodlibet genus per actum et potentiam dividatur; id communiter materia prima nominatur quod est in genere substantiae, ut potentia quaedam intellecta praeter omnem speciem et formam, et etiam praeter privationem; quae tamen est susceptiva et formarum et privationum, ut patet per August. XII Confess. et I super Genes. ad litteram, et per Philosophum in VII Metaph.

Sic autem accepta materia (quae est propria eius acceptio et communis), impossibile est quod materia sit in substantiis spiritualibus. Licet enim in uno et eodem, quod quandoque est in actu quandoque in potentia, prius tempore sit potentia quam actus; actus tamen naturaliter est prior potentia. Illud autem quod est prius, non dependet a posteriori, sed e converso. Et ideo invenitur aliquis primus actus absque omni potentia; nunquam tamen invenitur in rerum natura potentia quae non sit perfecta per aliquem actum; et propter hoc semper in materia prima est aliqua forma.

---

[27] 12 c.7: ML 32,828-829; *Obras completas,* II (BAC) 610.
[28] Cf. 12 c.7 y 8: ML 32,828-829; *Obras completas,* II (BAC) 610-612.
[29] C.14 y 15: ML 34,402-404; *Obras completas,* XV (BAC) 1078-1082.
[30] 7 c.3 (BK 1029a20).

mente perfecto, que tiene en sí la plenitud de la perfección, pero de acuerdo con un orden. Pues ningún acto causado tiene toda la plenitud de la perfección, sino que, en relación con el acto primero, todo acto causado es imperfecto. Ahora bien, cuanto más perfecto es un acto, tanto más se acerca a Dios y, entre todas las criaturas, las que más se acercan a Dios son las sustancias espirituales, como advierte Dionisio en el capítulo 4 de *Caelestis Hierar.*[31]; por consiguiente, son las que más se acercan a la perfección del acto primero, ya que se relacionan con las criaturas inferiores como lo perfecto con lo imperfecto, y como el acto con la potencia. En consecuencia, esta razón de orden de las cosas de ningún modo postula que las sustancias espirituales necesiten la materia prima para su ser, porque la materia prima es el más incompleto de los entes, sino que estas sustancias están muy alejadas de toda materia y elevadas sobre todas las cosas materiales.

Esto también aparece con claridad a quien considere la operación propia de las sustancias espirituales, pues todas las sustancias espirituales son intelectuales. Ahora bien, la potencia de cada cosa es tal, cual requiere su perfección, pues el acto propio requiere potencia propia, y la perfección de las sustancias intelectuales, en cuanto tales, es lo inteligible tal y como se encuentra en el entendimiento. En consecuencia, es necesario requerir en las sustancias espirituales una potencia adecuada a la recepción de formas inteligibles. Pero la potencia de la materia prima no es de este tipo, pues la materia prima recibe la forma contrayéndola al ser individual, mientras que la forma inteligible está en el entendimiento sin esa contracción. Así pues, el entendimiento entiende todos los inteligibles porque la forma de ellos está en él. Ahora bien, el entendimiento entiende lo inteligible sobre todo según la forma común y universal, y así la forma

A primo autem actu perfecto simpliciter, qui habet in se omnem plenitudinem perfectionis, causatur esse actu in omnibus; sed tamen secundum quemdam ordinem. Nullus enim actus causatus habet omnem perfectionis plenitudinem; sed respectu primi actus, omnis actus causatus est imperfectus. Quanto tamen aliquis actus est perfectior, tanto est Deo propinquior. Inter omnes autem creaturas Deo maxime appropinquant spirituales substantiae, ut patet per Dionysium IV cap. Caelestis Hierar.; unde maxime accedunt ad perfectionem primi actus, cum comparentur ad inferiores creaturas sicut perfectum ad imperfectum, et sicut actus ad potentiam. Nullo ergo modo haec ratio ordinis rerum habet quod substantiae spirituales ad esse suum requirant materiam primam, quae est incompletissimum inter omnia entia: sed sunt longe supra totam materiam et omnia materialia elevatae.

Hoc etiam manifestum apparet, si quis propriam operationem substantiarum spiritualium consideret. Omnes enim spirituales substantiae intellectuales sunt. Talis autem est uniuscuiusque rei potentia, qualis reperitur perfectio eius; nam proprius actus propriam potentiam requirit: perfectio autem cuiuslibet intellectualis substantiae, in quantum huiusmodi, est intelligibile prout est in intellectu. Talem igitur potentiam oportet in substantiis spiritualibus requirere, quae sit proportionata ad susceptionem formae intelligibilis. Huiusmodi autem non est potentia materiae primae: nam materia prima recipit formam contrahendo ipsam ad esse individuale; forma vero intelligibilis est in intellectu absque huiusmodi contractione. Sic enim intelligit intellectus unumquodque intelligibile, secundum quod forma eius est in eo. Intelligit autem intellectus intelligibile praecipue secundum naturam communem et universalem; et sic forma intelligibilis in intellectu est secundum rationem suae com-

[31] § 1: MG 3,177D; *Obras completas* (BAC) 137.

inteligible está en el entendimiento según la razón de su comunidad. La sustancia intelectual, por consiguiente, no recibe la forma en razón de la materia prima, sino más bien mediante una razón opuesta. Por eso es claro que no puede ser parte de las sustancias espirituales la materia prima que carece de suyo de cualquier especie.

Si, no obstante, llamamos materia y forma a dos cosas que se relacionan entre sí como la potencia y el acto, no hay inconveniente en decir, sin forzar los términos, que en las sustancias espirituales hay materia y forma; pues en toda sustancia espiritual creada necesariamente hay dos cosas relacionadas entre sí como potencia y acto. Y esto se demuestra porque es claro que el ente primero, que es Dios, es un acto infinito, por cuanto tiene en sí toda la plenitud del ser sin contraerla a ninguna naturaleza de género o especie. Por eso es necesario que su ser no esté como inserto en otra naturaleza que no sea su propio ser, porque se limitaría con esa naturaleza. Por eso decimos que Dios es su mismo ser. Pero esto no puede decirse de ningún otro ente, igual que no podemos entender que haya varias blancuras separadas, porque, si la blancura estuviera separada de cualquier sujeto y de cualquier receptor, habría solamente una; de igual modo es imposible que haya más de un ser subsistente. En consecuencia, todo lo que existe después del primer ente, porque no es su propio ser, tiene el ser recibido en algo que lo contrae; y, así, en todo lo creado hay dos componentes: la esencia de la cosa que participa del ser, y el ser que es participado. Y como todas las cosas participan del primer acto por similitud, en cuanto que tienen ser, es necesario que, en todas ellas, el ser participado se relacione con la esencia que participa de él como el acto con la potencia. Por consiguiente, en la naturaleza de las cosas corpóreas la materia no participa por sí misma del ser, sino que lo hace mediante la forma, pues es la forma que sobreviene a la materia la que la hace existir en acto, como ocurre con el alma y el cuerpo.

munitatis. Non est ergo substantia intellectualis receptiva formae ex ratione materiae primae, sed magis per oppositam quamdam rationem. Unde manifestum fit quod in substantiis spiritualibus illa prima materia quae de se omni specie caret, eius pars esse non potest.

Si tamen quaecumque duo se habent ad invicem ut potentia et actus, nominentur materia et forma, nihil obstat dicere, ut non fiat vis in verbis, quod in substantiis spiritualibus est materia et forma. Oportet enim in substantia spirituali creata esse duo, quorum unum comparatur ad alterum ut potentia ad actum. Quod sic patet. Manifestum est enim quod primum ens, quod Deus est, est actus infinitus, utpote habens in se totam essendi plenitudinem, non contractam ad aliquam naturam generis vel speciei. Unde oportet quod ipsum esse eius non sit esse quasi inditum alicui naturae quae non sit suum esse; quia sic finiretur ad illam naturam. Unde dicimus, quod Deus est ipsum suum esse. Hoc autem non potest dici de aliquo alio: sicut enim impossibile est intelligere quod sint plures albedines separatae; sed si esset albedo separata ab omni subiecto et recipiente, esset una tantum; ita impossibile est quod sit ipsum esse subsistens nisi unum tantum. Omne igitur quod est post primum ens, cum non sit suum esse, habet esse in aliquo receptum, per quod ipsum esse contrahitur; et sic in quolibet creato aliud est natura rei quae participat esse, et aliud ipsum esse participatum. Et cum quaelibet res participet per assimilationem primum actum in quantum habet esse, necesse est quod esse participatum in unoquoque comparetur ad naturam participantem ipsum, sicut actus ad potentiam. In natura igitur rerum corporearum materia non per se participat ipsum esse, sed per formam; forma enim adveniens materiae facit ipsam esse actu, sicut anima corpori.

Por eso, en las cosas compuestas, hay que considerar dos actos y dos potencias. Está en primer lugar la materia, que es como potencia respecto a la forma, y ésta es su acto; y, en segundo lugar, la naturaleza constituida con la materia y la forma se comporta como potencia respecto al ser, pues es la que lo recibe. Así pues, cuando prescindimos del fundamento material, si permanece alguna forma de una naturaleza determinada subsistente por sí, y no en la materia, se relacionará con su propio ser como la potencia con el acto. Y no me refiero a la potencia que puede separarse del acto, sino a la que siempre acompaña a su acto. Y así, la naturaleza de la sustancia espiritual, que no está compuesta de materia y forma, es como potencia con respecto a su propio ser y, de este modo, en la sustancia espiritual hay composición de potencia y acto y, en consecuencia, de materia y forma; pero sólo si llamamos materia a toda potencia, y forma a todo acto. Pero esto no es hablar con propiedad de acuerdo con el uso común de los términos.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS:

1. La razón de forma se opone a la razón de sujeto, pues toda forma en cuanto tal es acto, y todo sujeto se relaciona con aquello de lo que es sujeto como la potencia con el acto. Por tanto, si hay alguna forma que sea sólo acto, como lo es la esencia divina, en ella no puede haber sujeto. Y de esta está hablando Boecio. Pero si se trata de una forma que de un modo está en acto y de otro en potencia, sólo será sujeto en la medida que esté en potencia. Ahora bien, las sustancias espirituales, aunque son formas subsistentes, están en potencia por cuanto tienen el ser finito y limitado. Y dado que el entendimiento conoce todas las cosas según su propia razón y la voluntad ama el bien universal, siempre permanece en el entendimiento y la voluntad de la sustancia creada una potencia para algo exterior a sí misma. Por consiguiente, si uno lo considera correctamente no encuentra que las sustancias espirituales sean

Unde in rebus compositis est considerare duplicem actum, et duplicem potentiam. Nam primo quidem materia est ut potentia respectu formae, et forma est actus eius; et iterum natura constituta ex materia et forma, est ut potentia respectu ipsius esse, in quantum est susceptiva eius. Remoto igitur fundamento materiae, si remaneat aliqua forma determinatae naturae per se subsistens, non in materia, adhuc comparabitur ad suum esse ut potentia ad actum: non dico autem ut potentiam separabilem ab actu, sed quam semper suus actus comitetur. Et hoc modo natura spiritualis substantiae, quae non est composita ex materia et forma, est ut potentia respectu sui esse; et sic in substantia spirituali est compositio potentiae et actus, et per consequens formae et materiae; si tamen omnis potentia nominetur materia et omnis actus nominetur forma. Sed tamen hoc non est proprie dictum secundum communem usum nominum.

1. Ad primum ergo dicendum, quod ratio formae opponitur rationi subiecti. Nam omnis forma, in quantum huiusmodi, est actus; omne autem subiectum comparatur ad id cuius est subiectum, ut potentia ad actum. Si quae ergo forma est quae sit actus tantum, ut divina essentia, illa nullo modo potest esse subiectum; et de hac Boetius loquitur. Si autem aliqua forma sit quae secundum aliquid sit in actu, et secundum aliquid in potentia; secundum hoc tantum erit subiectum, secundum quod est in potentia. Substantiae autem spirituales, licet sint formae subsistentes, sunt tamen in potentia, in quantum habent esse finitum et limitatum. Et quia intellectus est cognoscitivus omnium secundum sui rationem, et voluntas est amativa universalis boni; remanet semper in intellectu et voluntate substantiae creatae poten-

sujeto de otros accidentes que de los pertenecientes al entendimiento y a la voluntad.

2. Hay dos clases de limitaciones de la forma. Una según la cual la forma de la especie se limita al individuo, y esta limitación se lleva a cabo mediante la materia. La otra es la que limita al género en una especie, y esta limitación no se realiza mediante la materia, sino mediante una forma más determinada, que proporciona al género la diferencia, porque la diferencia añadida al género lo contrae en la especie. Pues bien, esta limitación sí se da en las sustancias espirituales por cuanto son formas de especies determinadas.

3. La mutabilidad no se da en las sustancias espirituales según su ser, sino según el entendimiento y la voluntad. Pero esta mutabilidad no procede de la materia, sino de la potencialidad del entendimiento y de la voluntad.

4. No es intención de Agustín afirmar que la materia de las cosas visibles y la de las invisibles sea numéricamente la misma, pues advierte que se entiende de distinto modo la formación del cielo y la de la tierra. Dice que la tierra se creó primero, dando a entender que el cielo era una sustancia espiritual todavía informe, mientras que la tierra era la materia de las cosas corpóreas, que considerada en sí misma es informe pues carece de cualquier especie; por eso también se la llama *inane* y *vacía,* o *invisible* e *incompuesta* según otra versión. El cielo, en cambio, nunca es presentado como inane y vacío. Por eso parece claro que la materia carente de especie no es parte de la sustancia angélica, sino que la falta de forma de la sustancia espiritual procede de que aún no se ha vuelto hacia el Verbo que la ilumina, y que pertenece a la potencia inteligible. En conclusión, llama materia común a la de las cosas visibles y a la de las invisibles, porque carece de forma en cada caso de un modo propio.

tia ad aliquid quod est extra se. Unde si quis recte consideret, substantiae spirituales non inveniuntur esse subiectae nisi accidentium quae pertinent ad intellectum et voluntatem.

2. Ad secundum dicendum quod duplex est limitatio formae. Una quidem secundum quod forma speciei limitatur ad individuum, et talis limitatio formae est per materiam. Alia vero secundum quod forma generis limitatur ad naturam speciei; et talis limitatio formae non fit per materiam, sed per formam magis determinatam, a qua sumitur differentia; differentia enim addita super genus contrahit ipsum ad speciem. Et talis limitatio est in substantiis spiritualibus, secundum scilicet quod sunt formae determinatarum specierum.

3. Ad tertium dicendum quod mutabilitas non invenitur in substantiis spiritualibus secundum earum esse, sed secundum intellectum et voluntatem. Sed talis mutabilitas non est ex materia, sed ex potentialitate intellectus et voluntatis.

4. Ad quartum dicendum quod non est intentio Augustini dicere, quod sit eadem numero materia visibilium et invisibilium, cum ipse dicat duplicem informitatem intelligi per caelum et terram, quae dicuntur primo creata; ut per caelum intelligatur substantia spiritualis adhuc informis, per terram autem materia rerum corporalium, quae in se considerata informis est, quasi omni specie carens: unde etiam dicitur, vel «invisibilis et incomposita» secundum aliam litteram. Caelum autem non describitur inane et vacuum. Per quod manifeste apparet quod materia, quae caret omni specie, non est pars substantiae angelicae. Sed informitas substantiae spiritualis est secundum quod nondum est conversa ad verbum a quo illuminatur, quod pertinet ad potentiam intelligibilem. Sic ergo materiam communem visibilium et invisibilium nominat utrumque, prout est informe suo modo

5. Aristóteles no habla allí de la causa agente, sino de la causa formal, porque las cosas que están compuestas de materia y forma no son inmediatamente ente y unidad, sino que la materia es ente en potencia y se convierte en ente en acto con la llegada de la forma, que es la causa de su ser. La forma, en cambio, no tiene el ser por medio de otra forma. Por consiguiente, si hay alguna forma subsistente, es inmediatamente ente y unidad y carece de causa formal de su ser; tiene, no obstante, causa influyente en su ser, pero no causa moviente que la traiga al acto desde una potencia preexistente.

6. Aunque el alma es subsistente por sí, no se sigue que esté compuesta de materia y forma, porque el subsistir por sí puede ser propio de una forma sin materia. Dado que la materia tiene el ser mediante la forma, y no al revés, nada impide que alguna forma pueda subsistir sin materia, aunque no pueda haber materia sin forma.

7. El ser capaz de recibir contrarios es propio de una sustancia que esté de algún modo en potencia, tanto si está compuesta de materia y forma como si es simple. Ahora bien, la sustancia de los entes espirituales sólo es sujeto de contrarios que pertenezcan al entendimiento o a la voluntad, respecto a los cuales está en potencia, como se desprende de lo dicho.

8. No es lo mismo estar compuesto de «lo que es» y de «por lo que es», que serlo de materia y forma[32], pues, aunque podríamos llamar a la forma como «por lo que es», no podríamos considerar la materia como «lo que es», ya que sólo es en potencia. Ahora bien, «lo que es» es lo que subsiste en el ser, y esto efectivamente es el compuesto de materia y forma en las sustancias corpóreas, mientras que en las incorpóreas es la forma

5. Ad quintum dicendum quod Philosophus loquitur ibi non de causa agente, sed de causa formali. Illa enim quae sunt composita ex materia et forma, non statim sunt ens et unum, sed materia est ens in potentia et fit ens actu per adventum formae, quae est ei causa essendi. Sed forma non habet esse per aliam formam. Unde si sit aliqua forma subsistens, statim est ens et unum, nec habet causam formalem sui esse; habet tamen causam influentem ei esse, non autem causam moventem, quae reducat ipsam de potentia praeexistenti in actum.

6. Ad sextum dicendum quod licet anima sit per se subsistens, non tamen sequitur quod sit composita ex materia et forma, quia per se subsistere potest convenire etiam formae absque materia. Cum enim materia habeat esse per formam, et non e converso; nihil prohibet aliquam formam sine materia subsistere, licet materia sine forma esse non possit.

7. Ad septimum dicendum quod esse susceptivum contrariorum est substantiae in potentia aliqualiter existentis, sive sit composita ex materia et forma, sive sit simplex. Substantia autem spiritualium non est subiectum contrariorum, nisi pertinentium ad voluntatem et intellectum, secundum quae est in potentia, ut ex dictis patet.

8. Ad octavum dicendum quod non idem est componi ex quod est et quo est, et ex materia et forma. Licet enim forma possit dici quo aliquid est, tamen materia non proprie potest dici quod est, cum non sit nisi in potentia. Sed quod est, est id quod subsistit in esse, quod quidem in substantiis corporeis est ipsum compositum

[32] *En los entes compuestos de materia y forma «por lo que es» tiene tres acepciones. Puede llamarse «por lo que es» a la forma que da el ser a la materia. También al acto de ser, al existir, igual que «con lo que se corre» es el acto de correr. Finalmente a la naturaleza que resulta de la unión de la forma con la materia, por ejemplo, la humanidad.* (S. Th., *In Sent.* 1 d.8 q.5 a.2). En *Cont. Gent.* 2 c.52-54, comenta ampliamente la diferencia que hay entre estos conceptos y sus acepciones.

simple; «por lo que es», en cambio, es el ser participado, porque cada cosa participa del ser en la medida que es algo. Por eso Boecio emplea también estas expresiones en *De hebdomadibus,* cuando dice que en todos los entes, menos en el primero, no es lo mismo el ser y «lo que es».

9. Hay dos modos de estar dentro de un conjunto común: como está el individuo en la especie, y como está la especie en el género. Así pues, cuando hay varios individuos en una especie, la distinción entre ellos viene por la materia individual, que está al margen de la naturaleza de la especie. Esto ocurre en las cosas creadas. Cuando se trata de muchas especies dentro de un mismo género, no es necesario que las formas que distinguen a las especies entre sí sean realmente distintas de la forma del género común, pues una y la misma forma es la que coloca a un individuo en el género de la sustancia, en el género del cuerpo y, así, hasta la especie especialísima. Si, pues, un individuo tiene el ser sustancia mediante una forma, las demás formas que se añadan, con las que se coloca en los géneros y especies inferiores, son formas accidentales.

Y esto se manifiesta porque la forma accidental se distingue de la sustancial en que la sustancial proporciona el ser algo determinado, mientras que la forma accidental sobreviene a lo que ya existe como algo determinado. Si, por consiguiente, la primera forma, la que coloca en el género, hace que el individuo sea algo determinado, todas las demás formas llegan a un individuo ya subsistente en acto y son, por tanto, accidentales. Se sigue también que la llegada de las formas posteriores, mediante las cuales se coloca algo en la especie especialísima o en una subalterna, no produce generación, ni su eliminación causa corrupción propiamente dichas, sino sólo de un modo relativo. Dado que la generación es el paso al ser real, se produce propiamente generación cuando se constituye un ente a partir de un ente que está sólo en potencia, no a partir de un ente en acto. Si, pues, se constituye una cosa a partir de algo preexistente en acto, no se generará

ex materia et forma, in substantiis autem incorporeis est ipsa forma simplex; quo est autem, est ipsum esse participatum, quia in tantum unumquodque est, in quantum ipse esse participat. Unde et Boetius sic utitur istis vocabulis in libro de Hebdomad., dicens, quod in aliis praeter primum, non idem est quod est et esse.

9. Ad nonum dicendum quod sub aliquo communi est aliquid dupliciter: uno modo sicut individuum sub specie; alio modo sicut species sub genere. Quandocumque igitur sub una communi specie sunt multa individua, distinctio multorum individuorum est per materiam individualem, quae est praeter naturam speciei; et hoc in rebus creatis. Quando vero sunt multae species sub uno genere, non oportet quod formae quibus distinguuntur species ad invicem, sint aliud secundum rem a forma communi generis. Per unam enim et eamdem formam hoc individuum collocatur in genere substantiae, et in genere corporis, et sic usque ad specialissimam speciem. Si enim secundum aliquam formam hoc individuum habeat quod sit substantia, de necessitate oportet quod aliae formae supervenientes, secundum quas collocatur in inferioribus generibus et speciebus, sint formae accidentales.

Quod ex hoc patet. Forma enim accidentalis a substantiali differt, quia forma substantialis facit hoc aliquid, forma autem accidentalis advenit rei iam hoc aliquid existenti. Si igitur prima forma, per quam collocatur in genere, facit individuum esse hoc aliquid; omnes aliae formae advenient individuo subsistenti in actu, et ita erunt formae accidentales. Sequetur etiam quod per adventum posteriorum formarum, quibus collocatur aliquid in specie specialissima vel subalterna, non sit generatio, neque per subtractionem corruptio, simpliciter, sed secundum quid. Cum enim generatio sit transmutatio ad esse rei, illud simpliciter generari dicitur quod simpliciter fit

propiamente un ente, sino únicamente este ente. Y el mismo argumento vale para la corrupción. Hay que afirmar, por consiguiente, que las formas de las cosas están ordenadas y que cada una añade a la otra su parte de perfección. Esto lo demuestra Aristóteles en la *Metafísica*[33], cuando señala que las definiciones y las especies de las cosas son como los números, en los que las especies se multiplican por adición de unidades; y lo vemos por inducción, al observar que las especies de las cosas se multiplican gradualmente según su mayor o menor perfección.

Así pues, con lo dicho se descarta la opinión de Avicebrón, en el libro *Fons vitae,* que afirma que la materia prima, considerada completamente sin forma, recibe en primer lugar la forma de sustancia. Supone que esta forma sustancial se aloja en una parte de sí misma y que sobre ella recibe la forma que la constituye en cuerpo, y así sucesivamente hasta la última especie. Y en la parte que no recibe la forma corpórea, la sustancia es incorpórea, cuya materia recibe el nombre de materia espiritual y no está sometida a cantidad alguna. Afirma que la materia ya perfeccionada con la forma sustancial, que es el sujeto de la cantidad y de los demás accidentes, es la clave para entender las sustancias incorpóreas, pues el que un individuo sea cuerpo inanimado y otro cuerpo animado no se debe a que el individuo animado tenga una forma a la que sustenta la forma sustancial de cuerpo, sino a que este individuo animado tiene una forma más perfecta, mediante la cual no sólo tiene el subsistir y el ser cuerpo sino también el vivir, mientras que otro tiene una forma más imperfecta, con la que no llega a la vida, sino sólo a subsistir corporalmente.

10. La forma de un género esencialmente material sólo puede darse en materia fuera del entendimiento, como la forma de planta o de metal. Pero este género de sustancia no es tal que le corresponda la materia por

ens de non ente in actu, sed ente in potentia tantum. Si igitur aliquid fiat de praeexistenti in actu, non generabitur simpliciter ens, sed hoc ens; et eadem ratio est de corruptione. Est ergo dicendum quod formae rerum sunt ordinatae, et una addit super alteram in perfectione. Et hoc patet tum per Philosophum in VIII Metaph., qui dicit quod definitiones et species rerum sunt sicut numeri, in quibus species multiplicantur per additionem unitatis; tum etiam hoc quod per inductionem apparet gradatim species rerum multiplicari secundum perfectum et imperfectum.

Sic igitur per hoc excluditur positio Avicebron in libro Fontis vitae, quod materia prima, quae omnino sine forma consideratur, primo recipit formam substantiae; qua quidem supposita in aliqua sui parte, super formam substantiae recipit aliam formam, per quam fit corpus; et sic deinceps usque ad ultimam speciem. Et in illa parte in qua non recipit formam corpoream, est substantia incorporea, cuius materiam non subiectam quantitati aliqui nominant materiam spiritualem. Ipsam autem materiam iam perfectam per formam substantiae, quae est subiectum quantitatis et aliorum accidentium, dicit esse clavem ad intelligendum substantias incorporeas. Non enim ex hoc contingit quod aliquod individuum sit corpus inanimatum et aliud corpus animatum, per hoc quod individuum animatum habet formam aliquam, cui substernatur forma substantialis corporis; sed quia hoc individuum animatum habet formam perfectiorem, per quam habet non solum subsistere et corpus esse, sed etiam vivere, aliud autem habet formam imperfectiorem, per quam non attingit ad vitam, sed solum ad subsistere corporaliter.

10. Ad decimum dicendum quod forma generis de cuius ratione est materia, non potest esse extra intellectum nisi in materia, ut forma plantae aut metalli. Sed hoc

[33] 8 c.3 (BK 1043b33).

definición; de lo contrario, no sería metafísico, sino natural. Por eso, la forma de este género no depende de la materia según su propio ser, sino que puede encontrarse también fuera de la materia.

11. La especie inteligible que está en el entendimiento del ángel que entiende se distingue del ángel entendido como el ente intencional se distingue del ente que tiene su ser realmente en la naturaleza, no como lo abstraído de la materia se diferencia de lo concreto material; lo mismo que se diferencia la especie de color en el ojo del color que está en la pared.

12. Si el arca fuera subsistente por sí sin materia, sería capaz de entenderse a sí misma, porque la carencia de materia es la razón de la intelectualidad. Y, según esto, un arca sin materia no se distingue de un arca inteligible.

13. Agustín dice eso preguntando. Esto es claro porque refuta esa opinión.

14. Llamamos a Dios el único inmaterial e incorpóreo, porque, comparadas con su simplicidad, pueden considerarse como si fueran cuerpos materiales las cosas que de suyo son incorpóreas e inmateriales.

15. El ser de la sustancia espiritual está encerrado y limitado, no por la materia, sino por estar recibido y participado en la naturaleza de una especie determinada, como hemos dicho.

16. La sustancia espiritual creada actúa y padece en cuanto que está en acto y en potencia, no en cuanto materia y forma.

17. La sustancia espiritual no es acto puro, ni potencia pura, sino que tiene potencia y acto. Pero no está compuesta de materia y forma, como se desprende de lo dicho.

18. Platón llama dioses segundos a los cuerpos celestes, no a los ángeles.

genus substantiae, non est tale de cuius ratione sit materia; alioquin non esset metaphysicum, sed naturale. Unde forma huius generis non dependet a materia secundum suum esse, sed potest inveniri etiam extra materiam.

11. Ad undecimum dicendum quod species intelligibilis quae est in intellectu angeli intelligentis, differt ab angelo intellecto non secundum abstractum a materia et materiae concretum, sed sicut ens intentionale ab ente quod habet esse ratum in natura; sicut differt species coloris in oculo a colore qui est in pariete.

12. Ad duodecimum dicendum quod si arca esset sine materia per se subsistens, esset intelligens seipsam; quia immunitas a materia est ratio intellectualitatis. Et secundum hoc arca sine materia non differret ab arca intelligibili.

13. Ad decimumtertium dicendum quod Augustinus inducit illud inquirendo: quod patet ex hoc quod illam positionem improbat.

14. Ad decimumquartum dicendum quod solus Deus dicitur immaterialis et incorporeus, quia omnia eius simplicitati comparata, possunt reputari quasi corpora materialia, licet in se sint incorporea et immaterialia.

15. Ad decimumquintum dicendum quod esse substantiae spiritualis creatae est coarctatum et limitatum non per materiam, sed per hoc quod est receptum et participatum in natura determinatae speciei, ut dictum est.

16. Ad decimumsextum dicendum, quod agit et patitur substantia spiritualis creata, non secundum formam vel materiam, sed secundum quod est in actu vel potentia.

17. Ad decimumseptimum dicendum quod substantia spiritualis nec est actus purus, nec potentia pura, sed habens potentiam cum actu; non tamen composita ex materia et forma, ut ex dictis patet.

18. Ad decimumoctavum dicendum quod Plato appellat deos secundos, non angelos, sed corpora caelestia.

19. La materia es principio de distinción numérica dentro de la misma especie, pero no lo es de la distinción de especies. Ahora bien, los ángeles no son numéricamente muchos en una misma especie, sino que su multitud es como la de muchas especies subsistentes.

20. Las sustancias espirituales no sufren el fuego corpóreo mediante alteración material, sino por ligadura, como dice Agustín[34]. No es necesario, por tanto, que tengan materia.

21. El libro *De unitate et uno* no es de Boecio, como su mismo estilo indica.

22. La forma separada no puede tener agregado algo extraño en cuanto que es acto, sino sólo en cuanto que está en potencia. Y así las sustancias espirituales reciben accidentes en cuanto que están en potencia con respecto al entendimiento y la voluntad.

23. Boecio no pretende decir que la sustancia sea un ser compuesto de materia y forma, puesto que es género, cuando se trata de la sustancia desde el punto de vista metafísico, no desde el natural. Lo que quiere decir es que, dado que la forma y la materia no son especies del género sustancia, la sustancia compuesta se pone como especie en el género.

24. En las cosas compuestas de materia y forma, el género se toma de la materia y la diferencia de la forma; pero de modo que por materia no se entienda la materia prima, sino en cuanto que mediante la forma recibe un ser imperfecto y material respecto al ser específico, como el ser del animal es imperfecto y material respecto al hombre. No obstante, este doble ser no se debe a distintas formas, sino a una única forma, que, en el caso del hombre, no sólo le proporciona el ser animal, sino también el

19. Ad decimumnonum dicendum quod materia est principium distinctionis secundum numerum in eadem specie, non autem distinctionis specierum. Angeli autem non sunt multi numero in eadem specie; sed multitudo eorum est sicut multae naturae specierum per se subsistentes.

20. Ad vicesimum dicendum quod substantiae spirituales non patiuntur ab igne corporeo per modum alterationis materialis, sed per modum alligationis, ut Augustinus dicit. Unde non oportet quod habeant materiam.

21. Ad vicesimumprimum dicendum quod liber de unitate et uno non est Boetii, ut ipse stilus indicat.

22. Ad vicesimumsecundum dicendum quod forma separata, in quantum est actus, non potest aliquid extraneum habere admixtum, sed solum in quantum est in potentia. Et hoc modo substantiae spirituales, in quantum sunt in potentia secundum intellectum et voluntatem, recipiunt aliqua accidentia.

23. Ad vicesimumtertium dicendum quod intentio Boetii non est dicere, quod de ratione substantiae, quod est genus, sit esse compositum ex materia et forma, cum substantia sit de consideratione metaphysici, non naturalis; sed intendit dicere, quod cum forma et materia non pertineant ad genus substantiae tamquam species; sola substantia, quae est compositum, collocatur in genere ut species.

24. Ad vicesimumquartum dicendum quod in rebus compositis ex materia et forma, genus sumitur a materia, et differentia a forma; ita tamen quod per materiam non intelligatur materia prima, sed secundum quod per formam recipit quoddam esse imperfectum et materiale respectu esse specifici; sicut esse animalis est imperfectum et materiale respectu hominis. Tamen illud duplex esse non est secundum aliam et aliam formam, sed secundum unam formam, quae homini dat non solum hoc quod

[34] *De civ. Dei* 21 c.10 n.1: ML 41,725; *Obras completas,* XVII (BAC) 784.

ser hombre. Ahora bien, el alma de otro animal le proporciona sólo el ser animal, por lo que el animal común no es uno numéricamente, sino sólo según la razón, porque no es una única forma la que hace al hombre y al asno ser animales. Si, por consiguiente, suprimimos la materia de las sustancias espirituales, queda en ellas género y diferencia, no en cuanto a la materia y la forma, sino en cuanto que se considera en la sustancia espiritual tanto lo que le es común a ella y a las sustancias inferiores, como lo que le es propio.

25. Cuanto más en acto está una cosa, más perfecta es, y cuanto más en potencia está, es más imperfecta. Ahora bien, las cosas imperfectas tienen su origen en las perfectas, y no al revés. Por eso no es necesario que lo que de algún modo está en potencia, reciba esto de la pura potencia que es la materia. Y ésta parece que fue la confusión de Avicebrón en el libro *Fons vitae,* cuando creyó que todo lo que está en potencia o es sujeto, recibe eso, de algún modo, de la materia prima.

Artículo 2

Si la sustancia espiritual puede unirse a un cuerpo[35]

Argumentos por los que parece que no:

1. Dice Dionisio en el capítulo 1 del *De div. nomin.*[36]: que las cosas incorpóreas son incomprensibles para las corpóreas. Pero toda forma es comprendida por la materia, pues es su acto. Luego la sustancia espiritual incorpórea no puede ser forma de un cuerpo.

est esse animal, sed hoc quod est esse hominem. Anima autem alterius animalis dat ei solum esse animal; unde animal commune non est unum numero, sed ratione tantum; quia non ab una et eadem forma homo est animal et asinus. Subtracta ergo materia a substantiis spiritualibus, remanebit ibi genus et differentia non secundum materiam et formam, sed secundum quod consideratur in substantia spirituali tam id quod est commune sibi et imperfectioribus substantiis, quam etiam id quod est sibi proprium.

25. Ad vicesimumquintum dicendum quod quanto aliquid est plus in actu, tanto perfectius est; quanto autem aliquid est plus in potentia, tanto est imperfectius. Imperfecta autem a perfectis sumunt originem, et non e converso. Unde non oportet quod omne quod quocumque modo est in potentia, hoc habeat a pura potentia quae est materia. Et in hoc videtur fuisse deceptus Avicebron in libro Fontis vitae, dum credidit quod omne illud quod est in potentia vel subiectum, quodammodo hoc habeat ex prima materia.

Articulus 2

Secundo quaeritur utrum substantia spiritualis possit uniri corpori

Et videtur quod non. Dicit enim Dionysius cap. 1 de divin. Nomin., quod incorporalia sunt incomprehensibilia a corporalibus. Sed omnis forma comprehenditur a materia, cum sit actus eius. Ergo substantia spiritualis incorporea non potest esse forma corporis.

---

[35] Lugares paralelos: *In Sent.* 2 d.1 q.2 a.4; d.17 q.2 a.1; *Cont. Gent.* 2 c.56, 57, 68-70; *Summa* 1 q.76 a.1; *De anima* 1 y 2; *In De anima* 2 lect.4 y lect.7; *De unitate intellectus* c.3.

[36] § 1: MG 3,588B; *Obras completas* (BAC) 270.

2. El dueño de la potencia lo es de la acción, según Aristóteles en el libro *De somno et vigilia*[37]. Pero la operación propia de la sustancia espiritual es entender, que no puede ser operación de un cuerpo, pues el entender no se realiza mediante órgano corpóreo, como se demuestra en el III *De anima*[38]. Luego una forma intelectiva no puede ser forma de un cuerpo; luego tampoco puede serlo la sustancia espiritual, en la que se funda esta potencia.

3. Lo que se añade a una cosa con posterioridad al ser completo, se le añade accidentalmente. Pero la sustancia espiritual tiene en sí el ser subsistente. Si, pues, se le añade un cuerpo, se le añade accidentalmente. Luego no puede unirse al cuerpo como forma sustancial.

4. *Uno decía* que el alma, en cuanto que es espíritu, es subsistente por sí; en cuanto que es alma, se une como forma. *Por el contrario,* el alma según su esencia es espíritu, luego es forma del cuerpo por su propia esencia o por algo añadido a su esencia. Ahora bien, si lo es por algo añadido a la esencia, como todo lo añadido sobre la esencia es accidental, se sigue que el alma se une al cuerpo por accidente y, así, el hombre es ser por accidente, lo que es inadmisible. Por tanto, se une por su propia esencia, en cuanto que es espíritu.

5. La forma no es por la materia, sino la materia por la forma. Por eso el alma no se une al cuerpo para perfeccionarlo, sino que más bien es el cuerpo el que se une al alma para la perfección del alma, si ésta es su forma. Pero el alma no necesita del cuerpo para su perfección, pues puede existir y entender sin cuerpo. Luego el alma no se une al cuerpo como forma.

6. La unión de la forma y de la materia es natural. Pero la unión del alma con el cuerpo no es natural, sino milagrosa, pues se dice en el libro

2. Praeterea, secundum Philosophum in libro de Somno et Vigilia cuius est potentia eius est actio. Sed operatio propria substantiae spiritualis est intelligere, quae non potest esse corporis: quia non contingit intelligere per organum corporeum, ut probatur in III de Anima. Ergo potentia intellectiva non potest esse forma corporis; ergo neque substantia spiritualis, in qua fundatur talis potentia, potest esse forma corporis.

3. Praeterea, quod advenit alicui post esse completum, advenit ei accidentaliter. Sed substantia spiritualis habet in se esse subsistens. Si igitur adveniat ei corpus, adveniet ei accidentaliter. Non ergo potest ei uniri ut forma substantialis.

4. Sed dicebat, quod anima, in quantum est spiritus, est per se subsistens; in quantum autem est anima, unitur ut forma. —Sed contra, anima secundum suam essentiam est spiritus; aut igitur secundum suam essentiam est forma corporis, aut secundum aliquid additum essentiae. Si autem secundum aliquid additum essentiae, cum omne illud quod advenit alicui supra essentiam suam sit accidentale, sequitur quod anima per aliquod accidens uniatur corpori; et sic homo est ens per accidens, quod est inconveniens. Ergo unitur ei per suam essentiam, in quantum est spiritus.

5. Praeterea, forma non est propter materiam, sed materia propter formam. Unde anima non unitur corpori ut perficiatur corpus; sed magis corpus, si anima est forma, unitur ei propter animae perfectionem. Sed anima ad sui perfectionem non indiget corpore, cum sine corpore possit esse et intelligere. Ergo anima non unitur corpori ut forma.

6. Praeterea, unio formae et materiae est naturalis. Sed unio animae ad corpus non est naturalis, sed miraculosa; dicitur enim in libro de Spiritu et Anima: «Plenum

[37] C.1 (BK 454a8).
[38] C.4 (BK 429a25).

De spiritu et anima[39]: *Fue un completo milagro que cosas tan distintas y tan separadas pudieran unirse.* Luego el alma no se une al cuerpo como forma.

7. De acuerdo con Aristóteles en el libro *De caelo*[40], *toda debilitación es al margen de la naturaleza;* por tanto, lo que debilita a algo no se le une naturalmente. Pero el alma se debilita con la unión al cuerpo, y no sólo en cuanto al ser, porque el cuerpo sobrecarga al alma, sino también en cuanto al obrar, pues sólo puede conocerse a sí misma si se retrae de todos los vínculos corpóreos, como se señala en el libro *De spiritu et anima*[41]. Luego la unión del alma con el cuerpo no es natural; y así, igual que antes.

8. Dice Averroes, en el VIII de la *Metafísica*[42], que cuando algo que está en potencia pasa a estar en acto, esto no ocurre por algo añadido. Pero cuando el alma se une al cuerpo, se añade al cuerpo algo extrínseco, pues el alma es creada por Dios y es infundida en el cuerpo. Luego el alma no es acto o forma del cuerpo.

9. La forma surge de la potencia de la materia. Pero la sustancia espiritual no puede surgir de la potencia de una materia corpórea. Luego la sustancia espiritual no puede unirse al cuerpo como forma.

10. Hay mayor afinidad entre un espíritu y otro que entre el espíritu y el cuerpo. Pero un espíritu no puede ser forma de otro espíritu. Luego tampoco la sustancia espiritual puede ser forma de un cuerpo.

11. Dice Agustín[43] que el alma y el ángel son de *naturaleza semejante, aunque de oficio diferente.* Pero el ángel no puede ser forma de un cuerpo. Luego tampoco el alma.

fuit miraculo quod tam diversa et tam divisa ad invicem potuerunt coniungi». Ergo anima non unitur corpori ut forma.

7. Praeterea, secundum Philosophum in libro de Caelo, omnis debilitatio est praeter naturam. Quidquid ergo debilitat aliquid, non unitur ei naturaliter. Sed anima debilitatur per unionem corporis; et quantum ad esse, quia corpus praegravat animam, ut dicitur in libro de Spiritu et Anima, et quantum ad operationem; quia non potest se cognoscere, nisi retrahendo se ab omnibus corporeis nexibus, ut in eodem libro dicitur. Ergo unio animae ad corpus non est naturalis; et sic idem quod prius.

8. Praeterea, Commentator dicit in VIII Metaph., quod cum id quod est in potentia, fit actu, hoc non fit per aliquod additum. Sed cum anima unitur corpori, additur corpori aliquod extrinsecum; quia anima creatur a Deo, et corpori infunditur. Ergo anima non est actus seu forma corporis.

9. Praeterea, forma educitur de potentia materiae. Sed substantia spiritualis non potest educi de potentia materiae corporalis. Ergo substantia spiritualis non potest uniri corpori ut forma.

10. Praeterea, maior est convenientia spiritus ad spiritum quam spiritus ad corpus. Sed spiritus non potest esse forma alterius spiritus. Ergo neque substantia spiritualis potest esse forma corporis.

11. Praeterea, Augustinus dicit, quod anima et angelus sunt «natura pares, officio dispares». Sed angelus non potest esse forma corporis. Ergo neque anima.

---

[39] C.14: ML 40,790.
[40] 2 c.6 (BK 288b14).
[41] C.14 y *passim*.
[42] Comm.16.
[43] *De libero arb.* 3 c.11 n.32: ML 32,1287; *Obras completas*, III (BAC) 456.

12. Boecio dice en el libro *De duabus naturis*[44]: *La naturaleza es lo que informa con la diferencia específica.* Pero la diferencia específica del alma y del ángel es la misma, es decir, racional. Luego la naturaleza de ambos es la misma, y, así, estamos en las mismas que antes.

13. El alma se relaciona igual con el todo que con las partes, porque está toda ella en el todo y toda ella en cada una de las partes. Pero la sustancia espiritual, que es inteligencia, *no es acto de ninguna parte del cuerpo,* como se dice en el III *De anima*[45]. Luego la sustancia espiritual no es forma de todo el cuerpo.

14. La forma natural que existe en un cuerpo no actúa fuera del cuerpo. Pero el alma que existe en un cuerpo actúa fuera del cuerpo, porque se dice en el concilio de Ancira[46] acerca de las mujeres que piensan que se reúnen con Diana de noche, que les sucede en el espíritu lo que piensan que experimentan en el cuerpo; y así su espíritu opera fuera del cuerpo. Luego la sustancia espiritual no se une al cuerpo como su forma natural.

15. En el libro *De articulis fidei*[47] se lee: «Ni la forma sin materia, ni la materia sin forma, pueden ser sujeto». Pero el cuerpo es sujeto de algunos accidentes. Luego el cuerpo no es materia sin forma. Si, por consiguiente, se le añadiera una sustancia espiritual como forma, se seguiría que habría dos formas en un único cuerpo, lo que es imposible.

16. Lo corruptible y lo incorruptible son diferentes en género, y no puede decirse nada de ambos unívocamente, como demuestran Aristóteles y Averroes en el X de la *Metafísica*[48]. Por tanto, hay más diferencia

12. Praeterea, Boetius dicit in libro de duabus Naturis: «Natura est unumquodque informans specifica differentia». Sed eadem est specifica differentia animae et angeli, scilicet rationale. Ergo eadem natura utriusque; et sic idem quod prius

13. Praeterea, anima eodem modo se habet ad totum et partes; quia est tota in toto, et tota in qualibet parte. Sed substantia spiritualis, quae est intellectus, «nullius partis corporis est actus», ut dicitur in III de Anima. Ergo substantia spiritualis non est forma totius corporis.

14. Praeterea, forma naturalis existens in corpore, non operatur extra corpus. Sed anima existens in corpore operatur extra corpus: dicitur enim in Concilio Anquirensi de mulieribus quae putant se ad Dianam de nocte ire, quod eis advenit in spiritu quod putant se in corpore pati; et sic etiam spiritus eorum extra corpus operatur. Non ergo substantia spiritualis unitur corpori ut forma naturalis eius.

15. Praeterea, in libro de Articulis Fidei dicitur: «Neque forma sine materia, neque materia sine forma subiectum esse potest». Sed corpus est subiectum aliquorum accidentium. Ergo corpus non est materia sine forma. Si igitur substantia spiritualis advenit ei ut forma, sequeretur quod duae formae erunt in uno et eodem; quod est impossibile.

16. Praeterea, corruptibile et incorruptibile differunt genere, nec aliquid de eis dicitur univoce, ut patet per Philosophum et Commentatorem eius in X Metaph. Plus ergo differt corruptibile et incorruptibile quam duo contraria, quae sunt species unius generis. Boetius enim dicit quod unum contrarium non iuvat aliud ad esse. Ergo

---

[44] C.1: ML 64,1342B.
[45] Libro 2 c.1 (BK 413a7).
[46] GRACIANO, *Decretum* pars II, causa 26 q.5 (RICHTER-FRIEDBERG, I p.1030: ML 187,1350A).
[47] ALANO DE LILLE 1 c.4: ML 210,599A.
[48] C.10 (BK 1058b28).

entre lo corruptible y lo incorruptible que entre dos contrarios, que son especies del mismo género. Ahora bien, dice Boecio[49] que un contrario no coopera al ser del otro. Luego la sustancia espiritual, por ser incorruptible, no coopera al ser del cuerpo corruptible, y así no es su forma, porque la forma da el ser a la materia.

17. Lo que se une a otra cosa mediante algo que no es de su esencia, no se une como forma. Pero el entendimiento se une al cuerpo mediante los fantasmas[50], que no son de la sustancia del entendimiento, como señala Averroes en el III *De anima*[51]. Luego la sustancia espiritual, que es entendimiento, no se une al cuerpo como forma.

18. Toda sustancia espiritual es intelectual. Ahora bien, toda sustancia intelectual está desprovista de materia, porque algo llega a ser intelectual si se despoja de la materia. Luego ninguna sustancia espiritual es forma en materia, y, así, no puede unirse al cuerpo como forma.

19. Con la materia y la forma se origina una unidad. Si, por tanto, la sustancia espiritual se une al cuerpo como forma, es necesario que con la sustancia espiritual y el cuerpo se origine una unidad. Las formas inteligibles que se reciben en el entendimiento se recibirían en la materia corporal; pero esto es imposible, porque las formas recibidas en la materia corporal son sólo inteligibles en potencia. Luego la sustancia espiritual no se une al cuerpo como forma.

PERO EN CONTRA está lo que dice Dionisio en el capítulo IV del *De div. nomin.*[52], que el alma es una sustancia intelectual que tiene vida indeficiente. Pero el alma es la forma del cuerpo, como indica la definición que se pone en el II *De anima*[53]. Luego alguna sustancia espiritual o intelectual se une al cuerpo como forma.

substantia spiritualis cum sit incorruptibilis, non iuvat corpus corruptibile ad esse, et ita non est forma eius, cum forma det esse materiae.

17. Praeterea, quidquid unitur alteri per id quod non est de essentia eius, non unitur ei ut forma. Sed intellectus unitur corpori per phantasmata, quod non est de substantia intellectus, ut Commentator dicit in III de Anima. Ergo substantia spiritualis, quae est intellectus, non unitur corpori ut forma.

18. Praeterea, omnis substantia spiritualis est intellectualis. Omnis autem substantia intellectualis est abstracta a materia, cum per immunitatem a materia sit aliquid intellectuale. Nulla ergo substantia spiritualis est forma in materia; et ita non potest uniri corpori ut forma.

19. Praeterea, ex materia et forma fit unum. Si igitur substantia spiritualis unitur corpori ut forma, oportet quod ex substantia spirituali et corpore fiat unum. Formae intelligibiles quae recipiuntur in intellectu, reciperentur in materia corporali; quod est impossibile: quia formae receptae in materia corporali, sunt intelligibiles tantum in potentia. Non ergo substantia spiritualis unitur corpori ut forma.

SED CONTRA est quod Dionysius dicit IV cap. De divin. Nomin., quod anima est substantia intellectualis habens vitam indeficientem. Sed anima est forma corporis, ut patet per eius definitionem, quae ponitur in II de Anima. Ergo aliqua substantia spiritualis, sive intellectualis, unitur corpori ut forma.

---

[49] *In Categ.* 4: ML 64,282C.
[50] Como se recordó en la introducción, estos *fantasmas* son las imágenes de la fantasía.
[51] Comm.5 y 36.
[52] § 1: MG 3,694C; *Obras completas* (BAC) 296.
[53] ARISTÓTELES, c.1 (BK 412b5).

RESPUESTA. Hay que decir que la dificultad de esta cuestión procede de que la sustancia espiritual es algo subsistente por sí. Ahora bien, las formas deben existir en algo, es decir, en la materia de la que son acto y perfección. De ahí que parezca contrario a la razón de sustancia espiritual el ser forma del cuerpo; y, por eso, Gregorio de Nisa en el libro que escribió *De anima*[54], atribuyó a Aristóteles la afirmación de que el alma no era ser subsistente por sí, y que se corrompía una vez corrompido el cuerpo, porque había afirmado que era la entelequia, es decir el acto o perfección del cuerpo físico.

Pero si lo consideramos con atención, encontramos la evidencia de que es necesario que una sustancia sea la forma del cuerpo humano, pues es claro que a un hombre singular, como Platón o Sócrates, le es propio entender; ahora bien, ninguna operación es propia de nadie si no es mediante alguna forma, sustancial o accidental, que existe en él, porque sólo se actúa en la medida que se está en acto. Y algo está en acto mediante una forma sustancial o accidental, porque la forma es el acto; así, el fuego es fuego en acto por la igneidad y es cálido en acto por el calor. Así pues, es necesario que el principio de la operación que es entender, sea formalmente inherente al hombre individual. Pero el principio de esta operación no es una forma cuyo ser dependa del cuerpo y esté sometido a la materia e inmerso en ella, porque esta operación no se realiza mediante el cuerpo, como se demuestra en el III *De anima*[55]; de ahí que el principio de esta operación tenga su operación sin comunicación con la materia corporal. Ahora bien, cada cosa obra de acuerdo con lo que es, por lo que es necesario que el ser de ese principio sea un ser elevado sobre la materia corporal y que no dependa de ella. Pero esto es lo propio de la sustancia espiritual. Luego debemos afirmar, si unimos lo

RESPONSIO. Dicendum quod difficultas huius quaestionis ex hoc accidit, quia substantia spiritualis est quaedam res per se subsistens. Formae autem debetur esse in alio, id est in materia, cuius est actus et perfectio. Unde contra rationem substantiae spiritualis esse videtur quod sit corporis forma; et propter hoc Gregorius Nyssenus in suo libro quem de Anima fecit, imposuit Aristoteli quod posuit animam non per se subsistentem esse, et corrumpi corrupto corpore, quia posuit eam entelechiam, idest actum vel perfectionem physici corporis.

Sed tamen si quis diligenter consideret, evidenter apparet quod necesse est aliquam substantiam formam humani corporis esse. Manifestum est enim quod huic homini singulari, ut Socrati vel Platoni, convenit intelligere. Nulla autem operatio convenit alicui nisi per aliquam formam in ipso existentem, vel substantialem vel accidentalem; quia nihil agit aut operatur nisi secundum quod est actu. Est autem unumquodque actu per formam aliquam vel substantialem vel accidentalem, cum forma sit actus; sicut ignis est actu ignis per igneitatem, actu calidus per calorem. Oportet igitur principium huius operationis quod est intelligere, formaliter inesse huic homini. Principium autem huius operationis non est forma aliqua cuius esse sit dependens a corpore, et materiae obligatum sive immersum; quia haec operatio non fit per corpus, ut probatur in III de Anima; unde principium huius operationis habet operationem sine communicatione materiae corporalis. Sic autem unumquodque operatur secundum quod est; unde oportet quod esse illius principii sit esse elevatum supra materiam corporalem, et non dependens ab ipsa. Hoc autem proprium

[54] PSEUDO GREGORIO (NEMESIO DE EDESA), MG 45,199.
[55] ARISTÓTELES, c.4 (BK 429a24).

que llevamos dicho, que alguna sustancia espiritual es forma del cuerpo humano.

No obstante, algunos negaron que la sustancia espiritual se uniera al cuerpo como forma, aunque concedían que el entender era acto propio de la sustancia espiritual. Uno de ellos fue Averroes[56], quien afirmó que el entendimiento posible estaba separado del cuerpo en cuanto al ser. Vio, sin embargo, que su acción no podría llegar al hombre individual, si no tuviera alguna unión con él. Ahora bien, si fueran dos sustancias completamente separadas, cuando opera o actúa una, la otra no lo haría. Por eso afirmó que ese entendimiento, al que llamaba completamente separado del cuerpo según el ser, entraba en contacto con el hombre mediante los fantasmas, precisamente porque la especie inteligible, que es la perfección del entendimiento posible, se fundamenta en los fantasmas de los que es abstraída. Así, por tanto, tiene doble ser: uno en el entendimiento posible, del que es forma, y otro en los fantasmas, de los que es abstraída. Ahora bien, los fantasmas están en el hombre individual, porque la virtud imaginativa es una virtud en el cuerpo, es decir, que tiene órgano corpóreo. Luego la especie inteligible es el medio que une al entendimiento posible con el hombre singular.

Pero de ningún modo es suficiente esta unión para que un hombre individual entienda, pues, como señala Aristóteles en el libro III *De anima*[57], los fantasmas se relacionan con el entendimiento posible como el color con la vista. Así pues, la especie inteligible abstraída de los fantasmas está en el entendimiento posible, como la especie del color en el sentido de la vista; y la especie inteligible está en los fantasmas como está la especie visible en el color de la pared. Ahora bien, por el hecho de que la especie visible, que es la forma de la vista, se fundamente en el color

est spiritualis substantiae. Oportet ergo dicere, si praedicta coniungantur, quod quaedam spiritualis substantia, sit forma humani corporis.

Quidam vero concedentes quod intelligere sit actus spiritualis substantiae, negaverunt illam spiritualem substantiam uniri corpori ut forma. Quorum Averroes posuit intellectum possibilem, secundum esse, separatum a corpore. Vidit tamen quod nisi esset aliqua unio eius ad hunc hominem, actio eius ad hunc hominem pertinere non posset. Si enim sint duae substantiae omnino disiunctae, una agente vel operante, alia non dicitur operari. Unde posuit intellectum illum, quem dicebat separatum omnino secundum esse a corpore, continuari cum hoc homine per phantasmata, hac ratione, quia species intelligibilis, quae est perfectio intellectus possibilis, fundatur in phantasmatibus a quibus abstrahitur. Sic ergo habet duplex esse: unum in intellectu possibili, cuius est forma; et aliud in phantasmatibus, a quibus abstrahitur. Phantasmata autem sunt in hoc homine, quia virtus imaginativa est virtus in corpore, id est habens organum corporale. Ipsa ergo species intelligibilis est medium coniungens intellectum possibilem homini singulari.

Sed haec continuatio nullo modo sufficit ad hoc quod hic homo singularis intelligat. Ut enim Aristoteles dicit in lib. III de Anima, phantasmata comparantur ad intellectum possibilem sicut color ad visum. Sic igitur species intelligibilis a phantasmatibus abstracta, est in intellectu possibili, sicut species coloris in sensu visus; sic autem est in phantasmatibus intelligibilis species sicut species visibilis est in colore parietis. Per hoc autem quod species visibilis, quae est forma visus, fundatur in colore parietis, non coniungitur visus parieti ut videnti, sed ut viso; non enim per hoc paries

[56] Cf. *In De anima* 3 comm.5.
[57] C.7 (BK 431a14).

de la pared, la vista no se une a la pared como a lo que ve, sino como a lo que es visto, pues por eso la pared no ve, sino que es vista. Por consiguiente, tampoco el hombre será inteligente por el hecho de que haya en él fantasmas, cuya semejanza, y esto es la especie inteligible, esté en el entendimiento posible; sino que se sigue de esto que sus fantasmas son entendidos por él[58]. Pero es necesario que el entendimiento posible, que es potencia inteligente, sea formalmente inherente al hombre concreto para que éste entienda. Parece que también se equivocó en el argumento de la unión, ya que la especie inteligible sólo se une con el entendimiento posible cuando ha sido abstraída de los fantasmas; pues sólo así es entendida en acto. En cuanto que está en los fantasmas, es entendida sólo en potencia. Por consiguiente, pues, parece que se demuestra más bien la separación del entendimiento posible respecto de los fantasmas que su unión; pues es necesario que estén del todo separadas las cosas para que puedan unirse entre sí.

Después de haber rechazado esta opinión como imposible, hay que considerar que Platón afirmó con más acierto que el hombre concreto entiende, pero sin que la sustancia espiritual se una al cuerpo como forma. Según Gregorio de Nisa[59], Platón dijo que la sustancia intelectiva, que se llama alma, se unía al cuerpo mediante cierto contacto espiritual; y esto se entiende como que lo que mueve o el agente toca a lo movido, incluso si es incorpóreo. Por esta razón dice Aristóteles, en el I *De generatione*[60], que hay cosas que tocan y no son tocadas, porque actúan, pero no padecen. Por eso, como testimonia Gregorio, Platón añadía que el hombre no es un compuesto de cuerpo y alma, sino que es un alma que

videt, sed videtur. Non enim hoc facit cognoscentem, ut sit in eo forma cuius similitudo est in potentia cognoscente; sed ut sit in ipso cognoscitiva potentia. Neque igitur hic homo per hoc erit intelligens quod sunt in eo phantasmata, quorum similitudo, quae est species intelligibilis, est in intellectu possibili; sed sequitur per hoc quod sua phantasmata sint ab illo intellecta. Sed oportet ipsum intellectum possibilem, qui est potentia intelligens, formaliter inesse huic homini ad hoc quod hic homo intelligat. Videtur etiam in ipsa ratione continuationis defecisse; cum species intelligibilis non sit unum cum intellectu possibili, nisi in quantum est abstracta a phantasmatibus: sic enim solum est intellecta in actu; secundum autem quod est in phantasmatibus, est intellecta solum in potentia. Per hoc igitur magis demonstratur disiunctio intellectus possibilis a phantasmatibus quam continuatio. Oportet enim illa esse omnino disiuncta, quorum uni aliquid uniri non potest, nisi fuerit ab altero separatum.

Hac igitur opinione reiecta tanquam impossibili, considerandum est quod Plato efficacius posuit hunc hominem intelligere, nec tamen substantiam spiritualem uniri corpori ut formam. Ut enim Gregorius Nyssenus narrat, Plato posuit substantiam intellectivam, quae dicitur anima, uniri corpori per quemdam spiritualem contactum: quod quidem intelligitur secundum quod movens vel agens tangit motum aut passum, etiam si sit incorporeum. Ex qua ratione dicit Aristoteles in I de Generatione quod quaedam tangunt et non tanguntur, quia agunt et non patiuntur. Unde dicebat Plato, ut dictus Gregorius refert, quod homo non est aliquid compositum ex anima et cor-

[58] Seguimos el texto sugerido por KEELER *(ab illo)* porque parece más acorde con el pensamiento de Santo Tomás (expresado, por ejemplo, en *De unit. intell.* c.3 § 6) que los términos que encontramos en los códices y editores *(aliorum, aliarum)* y da más coherencia al razonamiento.

[59] (NEMESIO DE EDESA), *De anima* MG 45,216.

[60] C.6 (BK 323a28).

utiliza un cuerpo, hasta el punto de entender que está en el cuerpo como el marinero en el barco. Y a esta opinión parece acercarse Aristóteles en el II *De anima*[61]. Así pues, el hombre concreto entiende en cuanto que es sustancia espiritual, que es alma, cuyo acto propio es entender; pero sin ser la forma del cuerpo.

Para refutar este argumento basta lo que dice Aristóteles en el II *De anima*[62] directamente contra esta afirmación, pues si el alma no se uniera al cuerpo como forma, se seguiría que ni el cuerpo ni sus partes tendrían el ser específico por el alma. Pero esto es claramente falso, porque, si falta el alma, sólo equívocamente decimos ojo, carne o hueso, como hacemos con el ojo pintado o esculpido. Por eso es claro que el alma es forma y esencia del cuerpo, es decir, éste recibe de ella la razón de su especie. Ahora bien, hay que investigar cómo es esto posible.

Hay que tener en cuenta que cuanto más perfecta es una forma, más fuera está de la materia corpórea. Esto es patente a quien considere las diversas clases de formas. La forma del elemento no tiene más operación que la que realiza mediante las cualidades activas y pasivas, que son disposiciones de la materia corpórea. La forma del cuerpo mineral tiene una operación que supera las cualidades activas y pasivas, y que acompaña a la especie por influjo del cuerpo celeste; por ejemplo, el imán atrae el hierro y el zafiro cura los abscesos. El alma vegetal además tiene ciertamente una operación, para la que cuenta con las cualidades activas y pasivas orgánicas, pero, más allá del poder de tales cualidades, ella misma alcanza un efecto propio como nutrir y hacer crecer hasta determinado límite, y realizar cosas semejantes. El alma sensitiva tiene además una operación a la que sólo llegan las cualidades activas y pasivas en la medida

pore, sed est anima utens corpore, ut intelligatur esse in corpore quodammodo sicut nauta in navi. Quod videtur tangere Aristoteles in II de Anima. Sic igitur et hic homo intelligit in quantum hic homo est ipsa substantia spiritualis, quae est anima, cuius actus proprius est intelligere; hac tamen substantia forma corporis non existente.

Sed ad huius rationis improbationem unum sufficiat, quod Aristoteles in II de Anima inducit directe contra hanc positionem. Si enim anima non uniretur corpori ut forma, sequeretur quod corpus et partes eius non haberent esse specificum per animam; quod manifeste falsum apparet: quia recedente anima non dicitur oculus aut caro et os nisi aequivoce, sicut oculus pictus vel lapideus. Unde manifestum est quod anima est forma et quod quid erat esse huius corporis, id est a qua hoc corpus habet rationem suae speciei. Qualiter autem hoc esse possit inquirendum est.

Considerandum est autem quod quanto aliqua forma est perfectior, tanto magis supergreditur materiam corporalem; quod patet inducenti in diversis formarum ordinibus. Forma enim elementi non habet aliquam operationem nisi quae fit per qualitates activas et passivas; quae sunt dispositiones materiae corporalis. Forma autem corporis mineralis habet aliquam operationem excedentem qualitates activas et passivas, quae consequitur speciem ex influentia corporis caelestis; ut quod magnes attrahit ferrum, et quod sapphyrus curat apostema. Ulterius autem anima vegetabilis habet operationem, cui quidem deserviunt qualitates activae et passivae organicae; sed tamen supra posse huiusmodi qualitatum, ipsa effectum proprium sortitur nutriendo et augendo usque ad determinatum terminum, et alia huiusmodi complendo. Anima autem sensitiva ulterius habet operationem, ad quam nullo modo se extendunt qualitates activae et passivae, nisi quatenus exiguntur ad compo-

[61] C.1 (BK 413a8).
[62] C.1 (BK 312a).

en que son necesarias para la composición del órgano que se emplea en el ejercicio de esta operación, como al ver, oír, apetecer, etc.

Ahora bien, la más perfecta de las formas, el alma humana, que es el fin de todas las formas naturales, tiene una operación que supera completamente la materia y no se realiza mediante órgano corpóreo, el entender. Y como el ser de la cosa es proporcional a su operación, como hemos dicho, puesto que todo obra en la medida que es ente, es necesario que el ser del alma humana sobrepase la materia corpórea y que no esté totalmente recluido en ella, aunque, no obstante, le alcance de algún modo. Por consiguiente, en cuanto que supera el ser de la materia corpórea y es capaz de subsistir por sí y obrar, el alma humana es sustancia espiritual; en cuanto que es alcanzada por la materia y le comunica a la materia su ser, es forma del cuerpo. Ahora bien, es alcanzada por la materia corpórea por la razón de que siempre lo supremo del orden ínfimo alcanza lo ínfimo del orden supremo, como señala Dionisio en el capítulo VII *De div. nomin.*[63]; y por eso el alma humana, que es ínfima en el orden de las sustancias espirituales, puede comunicar su ser al cuerpo humano, que es muy digno, para formar una unidad de alma y cuerpo semejante a la de la forma y la materia. En cambio, si la sustancia espiritual estuviera compuesta de materia y forma, sería imposible que fuera forma corpórea, puesto que no es de la razón de la materia estar en otra cosa, sino ser el primer sujeto.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS:

1. Aunque la sustancia espiritual no está comprendida en el cuerpo, éste de alguna forma la alcanza, como hemos dicho.

2. Entender es una operación del alma en cuanto que supera los límites de la materia corporal, por eso no se realiza mediante un órgano

sitionem organi per quod talis operatio exercetur, ut videre, audire, appetere et huiusmodi.

Perfectissima autem formarum, id est anima humana, quae est finis omnium formarum naturalium, habet operationem omnino excedentem materiam, quae non fit per organum corporale, scilicet intelligere. Et quia esse rei proportionatur eius operationi, ut dictum est, cum unumquodque operetur secundum quod est ens; oportet quod esse animae humanae superexcedat materiam corporalem, et non sit totaliter comprehensum ab ipsa, sed tamen aliquo modo attingatur ab ea. In quantum igitur supergreditur esse materiae corporalis, potens per se subsistere et operari, anima humana est substantia spiritualis; in quantum vero attingitur a materia, et esse suum communicat illi, est corporis forma. Attingitur autem a materia corporali ea ratione quod semper supremum infimi ordinis attingit infimum supremi, ut patet per Dionysium VII cap. de divin. Nomin.; et ideo anima humana quae est infima in ordine substantiarum spiritualium, esse suum communicare potest corpori humano, quod est dignissimum, ut fiat ex anima et corpore unum sicut ex forma et materia. Si vero substantia spiritualis esset composita ex materia et forma, impossibile esset quod esset forma corporalis: quia de ratione materiae est quod non sit in alio, sed quod ipsa sit primum subiectum.

1. Ad primum ergo dicendum quod substantia spiritualis, licet non comprehendatur a corpore, attingitur tamen aliqualiter ab eo, ut dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod intelligere est operatio animae humanae secundum quod superexcedit proportionem materiae corporalis, et ideo non fit per aliquod

[63] § 1: MG 3,872B; *Obras completas* (BAC) 340.

corpóreo. Puede decirse, no obstante, que el hombre, como conjunto, entiende, por cuanto se trata de una operación propia del alma, que es su parte formal, igual que atribuimos al todo las operaciones de cada una de sus partes, pues el hombre ve mediante los ojos, anda con los pies y, del mismo modo, entiende con el alma.

3. El alma tiene ser subsistente por cuanto su ser no depende del cuerpo, ya que es superior a la materia corporal. No obstante, para la comunión de este ser recibe el cuerpo, con la finalidad de constituir una unidad de cuerpo y alma, y esto es el ser del hombre. Si se uniera con el cuerpo de otra forma, se seguiría que la unión era accidental.

4. El alma es forma del cuerpo por su propia esencia, no por algo añadido. De todos modos, en cuanto se relaciona con el cuerpo, es forma; mientras que, en cuanto que supera los límites corporales, recibe el nombre de espíritu o sustancia espiritual.

5. Ninguna parte separada de su todo tiene la perfección de su naturaleza; por eso, el alma sólo tiene la perfección de su naturaleza en unión con el cuerpo, pues es parte de la naturaleza humana. Y esto es claro por el hecho de que en la misma virtud del alma está que fluyan de ella unas potencias que no son actos de órganos corpóreos, porque exceden la proporción del cuerpo; y también que fluyan de ella unas potencias que son actos de órganos, ya que puede ser alcanzada por la materia corporal. Ahora bien, no hay nada perfecto en su naturaleza, si no puede explayar en acto lo que contiene virtualmente. Por eso, aunque el alma podría existir y entender separada del cuerpo, carece de la perfección de su naturaleza cuando está separada del cuerpo, como señala Agustín en el XII *Super Gen. ad litteram*[64].

organum corporale. Potest tamen dici, quod ipsum coniunctum, id est homo, intelligit, in quantum anima, quae est pars eius formalis, habet hanc operationem propriam, sicut operatio cuiuslibet partis attribuitur toti; homo enim videt oculo, ambulat pede, et similiter intelligit per animam.

3. Ad tertium dicendum quod anima habet esse subsistens, in quantum esse suum non dependet a corpore, utpote supra materiam corporalem elevatum. Et tamen ad huius esse communionem recipit corpus, ut sic sit unum esse animae et corporis, quod est esse hominis. Si autem secundum aliud esse uniretur sibi corpus, sequeretur quod esset unio accidentalis.

4. Ad quartum dicendum quod anima secundum suam essentiam est forma corporis, et non secundum aliquid additum. Tamen in quantum attingitur a corpore, est forma; in quantum vero superexcedit corporis proportionem, dicitur spiritus, vel spiritualis substantia.

5. Ad quintum dicendum quod nulla pars habet perfectionem naturae separata a toto. Unde anima, cum sit pars humanae naturae, non habet perfectionem suae naturae nisi in unione ad corpus. Quod patet ex hoc quod in virtute ipsius animae est quod fluant ab ea quaedam potentiae quae non sunt actus organorum corporalium, secundum quod excedit corporis proportionem; et iterum quod fluant ab ea potentiae quae sunt actus organorum, in quantum potest contingi a materia corporali. Non est autem aliquid perfectum in sua natura, nisi actu explicari possit quod in eo virtute continetur. Unde anima, licet possit esse et intelligere a corpore separata, tamen non habet perfectionem suae naturae cum est separata a corpore ut Augustinus dicit, XII super Genes. ad litteram.

[64] C.35 n.68: ML 34,483; *Obras completas,* XV (BAC) 1226.

6. No se entiende ahí el milagro como lo opuesto a una operación natural, sino como llamamos milagros también a los acontecimientos naturales que proceden del incomprensible poder divino. Y en este sentido dice Agustín, *Super Ioann.*[65], que es más milagro que Dios produzca a partir de unos pocos granos una cantidad de mies suficiente para alimentar a todo el género humano, que el que haya alimentado a cinco mil hombres con cinco panes.

7. No es natural aquello que debilita una cosa, sobrentendida su naturaleza. Pero ocurre con frecuencia que algo pertenece a la naturaleza de una cosa y, no obstante, se sigue de ello alguna debilitación o defecto; por ejemplo, es natural al animal componerse de contrarios, y de ello se sigue su muerte y corrupción. Del mismo modo es natural al alma necesitar fantasmas para entender, y esto hace que entienda peor que las sustancias superiores. Ahora bien, cuando decimos que el cuerpo sobrecarga al alma, esto no procede de su naturaleza, sino de su corrupción, según Sab. 9,15: *El cuerpo, que se corrompe, sobrecarga al alma.* Pero cuando se dice que, para entender, abstrae de las ligaduras corporales, hay que entender que abstrae de ellas como objetos, pues el alma entiende prescindiendo de toda corporeidad; pero no que se desligue de ellas en cuanto al ser. Es más, el alma no puede entender directamente ninguna cosa, ni a sí misma, cuando se lesionan algunos órganos corporales, como el cerebro.

8. Cuanto más elevada es una forma, tanto más necesita ser producida por un agente más poderoso. Por eso, el alma humana, que es la más elevada de todas las formas, es producida por el agente más poderoso, por Dios; si bien, de modo distinto a como los demás agentes producen las otras formas. Las otras formas no son subsistentes, de ahí que el ser no sea propio de ellas, sino que tienen otras cosas; por eso su llegar a ser

6. Ad sextum dicendum quod miraculum non accipitur ibi secundum quod dividitur contra naturalem operationem, sed secundum quod etiam ipsa naturalia opera miracula dicuntur, prout ab incomprehensibili divina virtute procedunt. Et hoc modo dicit Augustinus super Ioan., quod mirabilius est quod Deus ex paucis granis tantam segetum multitudinem producit, quae sufficiat ad totius humani generis satietatem, quam quod ex quinque panibus quinque millia hominum satiavit.

7. Ad septimum dicendum quod illud per quod debilitatur aliquid, praeintellecta sua natura, non est naturale. Contingit tamen plerumque quod aliquid est pertinens ad naturam alicuius, ex quo tamen sequitur in eo aliqua debilitatio aut defectus: sicut componi ex contrariis est naturale animali, ex quo sequitur in eo mors et corruptio. Et similiter naturale est animae quod indigeat phantasmatibus ad intelligendum; ex quo tamen sequitur quod diminuatur in intelligendo a substantiis superioribus. Quod autem dicitur, quod anima a corpore praegravatur, hoc non est ex eius natura, sed ex eius corruptione, secundum illud Sapient. IX: «Corpus quod corrumpitur aggravat animam». Quod vero dicitur quod abstrahit se a nexibus corporalibus ut se intelligat, intelligendum est quod abstrahit se ab eis quasi ab obiectis, quia anima intelligitur per remotionem omnis corporeitatis; non tamen ab eis abstrahitur secundum esse. Quinimmo, quibusdam corporeis organis laesis, non potest anima directe nec se nec aliud intelligere, ut quando laeditur cerebrum.

8. Ad octavum dicendum quod quanto aliqua forma est altior, tanto plus indiget a potentiori agente produci. Unde cum anima humana sit altissima omnium formarum, producitur a potentissimo agente, scilicet Deo; alio tamen modo quam aliae formae a quibuscumque agentibus. Nam aliae formae non sunt subsistentes: unde esse non est earum, sed eis aliqua sunt; unde fieri earum est secundum quod materia

[65] *Tract.* 24, 1: ML 35,1593; *Obras completas,* XIII (BAC) 618.

ocurre cuando la materia o sujeto pasa de la potencia al acto, y esto es educir de la potencia de la materia la forma sin añadir nada extrínseco. El alma, en cambio, tiene ser subsistente, por lo que se le debe propiamente el llegar a ser, y el cuerpo se le añade a su ser. Por eso decimos que procede de fuera y que no es educida de la potencia de la materia.

9. Con esto queda resuelta la objeción novena.

10. El espíritu es más afín al espíritu que al cuerpo con conveniencia de naturaleza, pero no lo es con conveniencia de proporción, que es la que se requiere entre materia y forma, pues dos espíritus son dos actos, mientras que el cuerpo se relaciona con el alma como la potencia con el acto.

11. El alma y el ángel son de naturaleza semejante en el género, pues ambos son sustancia intelectual. Pero el ángel es de naturaleza superior por la especie, como enseña Dionisio en el cap. IV *Cael. Hierar.*[66].

12. La diferencia del alma es «racional», hablando con propiedad; la del ángel, en cambio, es más bien «intelectual», como observa Dionisio; porque el ángel conoce la verdad intuitivamente, no mediante el discurso de la razón, y esto es propiamente entender. Ahora bien, si entendemos racional en sentido amplio, entonces hay que decir que no es la última diferencia específica, sino que se divide con otras diferencias específicas, porque hay diversos grados de entender.

13. No se dice que el entendimiento es acto de una parte del cuerpo, por cuanto es una potencia que no usa cuerpo. No obstante, la sustancia del alma se une como forma al cuerpo, como dijimos.

14. Se dice que estas idas y venidas les ocurren a esas mujeres en espíritu, no porque su espíritu, es decir, la sustancia del alma, obre fuera del cuerpo, sino porque sus visiones se forman en el espíritu, esto es, en la fantasía del alma.

vel subiectum reducitur de potentia in actum: et hoc est educi formam de potentia materiae absque additione alicuius extrinseci. Sed ipsa anima habet esse subsistens; unde sibi proprie debetur fieri, et corpus trahitur ad esse eius. Et propter hoc dicitur quod est ab extrinseco, et quod non educitur de potentia materiae.

9. Unde patet solutio ad nonum.

10. Ad decimum dicendum quod spiritus magis convenit cum spiritu quam corpore convenientia naturae; sed convenientia proportionis, quae requiritur inter formam et materiam, magis convenit spiritus cum corpore quam spiritus cum spiritu: cum duo spiritus sint duo actus, corpus autem comparetur ad animam sicut potentia ad actum.

11. Ad undecimum dicendum quod angelus et anima sunt pares natura generis, in quantum utrumque est intellectualis substantia. Sed angelus natura speciei est superior, ut patet per Dionysium, IV cap. caelest. Hierarchiae.

12. Ad duodecimum dicendum quod rationale proprie acceptum est differentia animae, non angeli, sed magis «intellectuale», ut Dionysius utitur; quia angelus non cognoscit veritatem per discursum rationis, sed simplici intuitu, quod est proprie intelligere. Si tamen rationale large accipiatur tunc dicendum est, quod non est ultima differentia specifica, sed dividitur per alias specificas differentias, propter diversos gradus intelligendi.

13. Ad decimumtertium dicendum quod intellectus non dicitur esse actus partis alicuius corporis, in quantum est potentia non utens organo; ipsa tamen substantia animae unitur corpori ut forma, sicut dictum est.

14. Ad decimumquartum dicendum quod illis mulieribus discursus dicitur accidere in spiritu; non quod spiritus, id est substantia animae, extra corpus operetur; sed quia in spiritu, hoc est in phantastico animae, huiusmodi visa formantur.

[66] § 2: MG 3,180A; *Obras completas* (BAC) 137.

15. Hablando con propiedad, no se puede decir que la materia sin forma pueda ser sujeto, pues con toda propiedad sólo llamamos sujeto a un ente en acto; pero que el cuerpo animado sea ente en acto, para poder ser sujeto, sólo lo tiene de la forma que es el alma, como se verá más adelante (a.3).

16. Lo incorruptible y lo corruptible no coinciden en el género desde el punto de vista natural, porque haya en ellos diverso modo de ser y diversa razón de potencia, aunque podrían coincidir en un género lógico, que se establece únicamente según la intención inteligible. Ahora bien, aunque el alma es incorruptible, no está en un género distinto del cuerpo, pues, por ser una parte de la naturaleza humana, no es a ella sino al compuesto a quien compete estar en el género y en la especie, o el ser persona o hipóstasis. Por eso tampoco la podemos llamar «esto», si por «esto» entendemos hipóstasis, o persona, o individuo colocado en un género o una especie. Si por «esto», en cambio, entendemos que puede subsistir por sí, entonces sí es «esto».

17. La afirmación de Averroes es imposible, como se ha demostrado.

18. Es propio de la razón de sustancia intelectual que esté limpia de materia de la que dependa su ser, como si fuera algo contenido en la materia. Por eso, nada impide que el alma sea sustancia intelectual y forma del cuerpo, como se ha dicho.

19. Con el alma humana y el cuerpo se forma una unidad, pero el alma sobrepasa la proporción del cuerpo, y se le atribuye la potencia intelectiva por esa parte que sobrepasa al cuerpo. Por eso no es necesario que se reciban en la materia corporal las especies inteligibles que están en el entendimiento.

15. Ad decimumquintum dicendum quod materia sine forma, proprie loquendo non potest esse subiectum, secundum quod subiectum proprie dicitur aliquid ens actu; sed quod corpus animatum sit ens actu, ut possit esse subiectum, non habet ab alia forma quam ab anima, ut infra patebit.

16. Ad decimumsextum dicendum quod corruptibile et incorruptibile non conveniunt in genere secundum considerationem naturalem, propter diversum modum essendi, et diversam rationem potentiae in utroque; licet possint convenire in genere logico, quod accipitur secundum intentionem intelligibilem solum. Anima autem, licet sit incorruptibilis, non tamen est in alio genere quam corpus; quia cum sit pars humanae naturae, non competit sibi esse in genere vel specie, vel esse personam aut hypostasim, sed composito. Unde etiam nec «hoc aliquid» dici potest, si per hoc intelligatur hypostasis vel persona, vel individuum in genere aut specie collocatum. Sed si «hoc aliquid» dicatur omne quod potest per se subsistere, sic anima est hoc aliquid.

17. Ad decimumseptimum dicendum quod illa positio Commentatoris est impossibilis, ut ostensum est.

18. Ad decimumoctavum dicendum quod de ratione substantiae intellectualis est, quod sit immunis a materia a qua dependeat eius esse, sicut totaliter comprehensum a materia. Unde nihil prohibet animam esse substantiam intellectualem et formam corporis, ut supra dictum est.

19. Ad decimumnonum dicendum quod ex anima humana et corpore ita fit unum, quod tamen anima superexcedat corporis proportionem; et ex ea parte qua corpus excedit, attribuitur ei potentia intellectiva. Unde non oportet quod species intelligibiles quae sunt in intellectu, recipiantur in materia corporali.

Artículo 3

Si la sustancia espiritual que es el alma humana se une al cuerpo con algo intermedio[67]

Argumentos por los que parece que sí:

1. Dice Dionisio[68] que las cosas supremas se unen a las ínfimas a través de las intermedias. Pero entre la sustancia espiritual y el cuerpo son intermedias el alma vegetativa y la sensitiva. Luego la sustancia espiritual que es el alma racional, se une al cuerpo mediante la vegetativa y la sensitiva.

2. Dice el Filósofo, en el II *De anima*[69], que *es acto de un cuerpo orgánico que tiene vida en potencia.* Luego el cuerpo físico orgánico que tiene vida en potencia se relaciona con el alma como la materia con la forma. Pero tal cuerpo sólo existe mediante la forma sustancial. Luego la forma sustancial, cualquiera que sea, precede en la materia a la sustancia espiritual que es el alma racional; y, por la misma razón, las otras formas consiguientes, el alma sensitiva y la vegetativa.

3. Aunque la materia no es género ni la forma diferencia, porque ninguna de las dos se predica del compuesto, mientras que el género y la diferencia sí se predican de la especie; el género se toma de la materia y la diferencia de la forma, según el Filósofo en el VIII de la *Metafísica*[70]. Pero el género de hombre es «animal», que se toma de la naturaleza sensitiva, y la diferencia es «racional», que se toma del alma racional. Luego la naturaleza sensitiva se relaciona con el alma racional como la materia con la forma.. Ahora bien, la naturaleza sensitiva se perfecciona

Articulus 3

Tertio quaeritur utrum substantia spiritualis, quae est anima humana, uniatur corpori per medium

Et videtur quod sic. Dionysius enim dicit, XIII cap. *Cael. hierar.,* quod suprema coniunguntur infimis per media. Sed inter substantiam spiritualem et corpus sunt media anima vegetabilis et sensibilis. Ergo substantia spiritualis, quae est anima rationalis, unitur corpori mediante vegetabili et sensibili.

2. Praeterea, Philosophus dicit in II de Anima, quod «est actus corporis organici potentia vitam habentis». Corpus ergo physicum organicum potentia vitam habens comparatur ad animam ut materia ad formam. Sed hoc, scilicet corpus physicum organicum, non est nisi per aliquam formam substantialem. Ergo illa forma substantialis, quaecumque sit, praecedit in materia substantiam spiritualem, quae est anima rationalis; et eadem ratione aliae formae consequentes, quae sunt anima sensibilis et vegetabilis.

3. Praeterea, quamvis materia non sit genus nec differentia forma, quia neutrum eorum praedicatur de composito, genus autem et differentia de specie praedicantur; tamen, secundum Philosophum in VIII Metaphys. genus sumitur a materia et differentia a forma. Sed genus hominis est 'animal', quod sumitur a natura sensitiva; differentia vero 'rationale', quod sumitur ab anima rationali. Natura ergo sensitiva se habet

---

[67] Lugares paralelos: *Cont. Gent.* 2 c.71; *Summa* 1 q.76 a.3, 4, 6, 7; *Q. de anima* 9; *In De anima* 2 lect.1; *In Metaph.* 8 lect.5; *Quodl.* 1 a.6; 12 a.6; *Compend. Th.* 91, 92.

[68] *Cael hierar.* c.13, § 3: MG 3,304B; *Obras completas* (BAC) 172.

[69] C.1 (BK 412b5).

[70] C.2 (BK 1043a19); c.3 (BK 1043b30).

con el alma sensitiva. Luego el alma sensitiva existe antes que el alma racional en la naturaleza; y por la misma razón todas las otras formas precedentes.

4. Todo lo que se mueve a sí mismo se divide en dos partes, una movida y otra moviente, como se demuestra en el VIII de la *Física*[71]. Pero el hombre y todo animal se mueven a sí mismos; su parte moviente es el alma, la movida no puede ser la materia desnuda, sino que es necesariamente el cuerpo, ya que todo lo movido es cuerpo, como se demuestra en el VI de la *Física*[72]. Ahora bien, el cuerpo existe por alguna forma. Luego, en la materia, alguna forma preexiste antes que el alma; y así, lo mismo que antes.

5. Dice el Damasceno[73] que es tanta la simplicidad de la esencia divina que fue necesario que el Verbo se uniera a la carne mediante el alma. Luego la distinción entre simple y compuesto impide que algunas cosas puedan unirse sin un medio. Pero el alma racional y el cuerpo distan muchísimo como simple y compuesto. Luego es necesario que se unan a través de un medio.

6. Agustín dice, en el libro *De spiritu et anima*[74], que *el alma que es verdaderamente espíritu y la carne que es verdaderamente cuerpo, se unen fácil y convenientemente en sus extremos, es decir, en la fantasía del alma, que no es cuerpo aunque se le asemeja, y en la sensualidad del cuerpo, que es en realidad espíritu, pues no puede darse sin alma.* Así pues, el alma se une al cuerpo a través de dos medios, la fantasía y la sensualidad.

7. Se dice en el mismo libro[75]: *Por ser el alma incorpórea, gobierna al cuerpo mediante la naturaleza más sutil de su cuerpo, el aire y el fuego.*

ad animam rationalem ut materia ad formam. Sed natura sensitiva perficitur per animam sensitivam. Ergo anima sensitiva praeexistit animae rationali in natura; et eadem ratione omnes aliae formae praecedentes.

4. Praeterea, ut probatur in VIII Phys., omne movens seipsum dividitur in duas partes, quarum una est movens et alia mota. Sed homo et quodlibet animal est movens seipsum; pars autem eius movens est anima: pars autem mota non potest esse materia nuda, sed oportet esse corpus; quia omne quod movetur est corpus, ut probatur VI Phys. Corpus autem est per aliquam formam. Praeexistit ergo aliqua forma in materia ante animam; et sic idem quod prius.

5. Praeterea, Damascenus dicit, quod tanta est simplicitas divinae essentiae, ut non congruat verbum uniri carni nisi mediante anima. Distinctio ergo secundum simplex et compositum impedit quod aliqua non possunt coniungi sine medio. Sed anima rationalis et corpus maxime distant secundum simplex et compositum. Ergo oportet quod uniantur per medium.

6. Praeterea, Augustinus dicit in libro de Spiritu et Anima, quod «anima quae vere spiritus est, et caro quae vere corpus est, in suis extremitatibus facile et convenienter coniunguntur idest in phantastico animae, quod corpus non est sed simile corpori, et sensualitate corporis, quae vere spiritus est, quia sine anima fieri non potest». Coniungitur igitur anima corpori per duo media, scilicet per phantasticum et sensualitatem.

7. Praeterea, in eodem libro dicitur: «Cum anima sit incorporea, per subtiliorem naturam corporis sui, id est per ignem et aerem... corpus administrat». Eadem autem

---

[71] C.4 (BK 254b22).
[72] C.4 (BK 234b10-235b5) y c.10 (BK 240b7-241b20).
[73] *De fide orth.* 3 c.6: MG 94,1006.
[74] C.14: ML 40,789.
[75] C.15: ML 40,791.

Por la misma razón gobierna al cuerpo con la naturaleza que se le une, pues cuando faltan los medios con los que gobierna al cuerpo, el alma se separa, como dice Agustín en el VII *Super Gen. ad litteram*[76]. Luego el alma se une al cuerpo por un medio.

8. Las cosas que se diferencian muchísimo, sólo se unen mediante un medio. Pero lo corruptible y lo incorruptible se diferencian muchísimo, como se dice en el X de la *Metafísica*[77]. Luego el alma humana, que es incorruptible, sólo se une al cuerpo corruptible mediante un medio.

9. Dice un filósofo, en el libro *De differentia spiritus et animae*[78], que el alma se une al cuerpo mediante el espíritu. Luego se une a través de un medio.

10. Las cosas que son diversas por esencia no se unen sin un medio, pues es necesario que haya algo que las convierta en unidad, como se ve en el VIII de la *Metafísica*[79]. Pero el alma y el cuerpo difieren por esencia. Luego no pueden unirse sin un medio.

11. El alma se une al cuerpo para perfeccionarse con esta unión, porque la forma no es por la materia, sino la materia por la forma. Ahora bien, el alma se perfecciona con la unión al cuerpo sobre todo en cuanto a la intelección de la fantasía, es decir, en cuanto que entiende abstrayendo de los fantasmas. Luego se une al cuerpo mediante los fantasmas, que no son de la esencia del cuerpo ni de la del alma. Luego el alma se une al cuerpo a través de un medio.

12. El cuerpo en el útero materno, antes de la llegada del alma racional, tiene alguna forma. Mas, cuando llega el alma racional, no hay que decir que esa forma desaparezca, pues no se va a la nada, ni habría en qué se convirtiera. Luego alguna forma preexiste en la materia antes que el alma racional.

ratione corpus administrat qua ei unitur: deficientibus enim his quibus administrat corpus, anima discedit a corpore, ut Augustinus dicit, VII super Genes. ad litt.. Ergo anima unitur corpori per medium.

8. Praeterea, ea quae maxime differunt, non coniunguntur nisi per medium. Sed corruptibile et incorruptibile maxime differunt, ut dicitur in X Metaphys. Anima ergo humana, quae est incorruptibilis, non unitur corpori corruptibili nisi per medium.

9. Praeterea, philosophus quidam dicit in libro de Differentia Spiritus et Animae, quod anima unitur corpori mediante spiritu. Unitur ergo ei per medium.

10. Praeterea, quae sunt diversa per essentiam non uniuntur sine medio. Oportet enim aliquid esse quod faciat ea unum, ut patet VIII Metaph.. Sed anima et corpus differunt per essentiam. Ergo non possunt uniri nisi per medium.

11. Praeterea, anima unitur corpori, ut perficiatur per huiusmodi unionem: quia forma non est propter materiam, sed materia propter formam. Perficitur autem anima ex unione corporis praecipue quantum ad intelligere phantasticum; in quantum scilicet intelligit abstrahendo a phantasmatibus. Ergo unitur corpori per phantasmata, quae non sunt neque de essentia corporis, neque de essentia animae. Ergo anima unitur corpori per medium.

12. Praeterea, corpus ante adventum animae rationalis in materno utero habet aliquam formam. Adveniente autem anima rationali, non est dicere quod illa forma deficiat; quia neque cedit in nihilum, neque esset dare in quid rediret. Ergo forma aliqua praeexistit in materia ante animam rationalem.

---

[76] C.19: ML 34,365; *Obras completas,* XV (BAC) 922.
[77] C.10 (BK 1058b28).
[78] Costa Ben Luca c.4; BH 138.
[79] Aristóteles, c.6 (BK 1045a8).

13. En el embrión, antes de la llegada del alma racional, se aprecian operaciones vitales, como se demuestra en el XVI *De animalibus*[80]. Pero las operaciones vitales no se dan sin alma. Luego antes de la llegada del alma racional preexiste otra alma en el cuerpo; y así parece que el alma racional se une al cuerpo mediante otra alma.

14. Puesto que se dice en el II de la *Física*[81] que *quienes abstraen no cometen error,* es necesario que el cuerpo del que hablan los matemáticos exista de algún modo. Por tanto, como no está separado de las cosas sensibles, se sigue que está en las cosas sensibles. Pero para que sea cuerpo, se requiere la forma de corporeidad. Luego hay que pensar al menos en una forma de corporeidad en el cuerpo humano, que es cuerpo sensible, antes que en el alma.

15. Se dice en el VII de la *Metafísica*[82] que toda definición tiene partes, y que las partes de la definición son formas. Luego es necesario que haya muchas formas en cualquier cosa definida. Luego, dado que el hombre es algo definido, es necesario poner en él varias formas; y así alguna forma preexiste antes del alma racional.

16. Nada da lo que no tiene. Pero el alma racional no da la corporeidad por ser incorpórea. Luego no da al hombre la corporeidad, es necesario que se la dé otra forma.

17. Dice el Comentador[83] que la materia prima recibe las formas universales antes que las particulares; por ejemplo, la forma de cuerpo antes que la de cuerpo animado, y así sucesivamente. Por consiguiente, dado que el alma humana es la última forma y la más específica, parece que presupone las otras formas universales en la materia.

13. Praeterea, in embryone ante adventum animae rationalis apparent opera vitae, ut patet in XVI de Animalibus. Sed opera vitae non sunt nisi ab anima. Ergo alia anima praeexistit in corpore ante adventum animae rationalis; et sic videtur quod anima rationalis uniatur corpori mediante alia anima.

14. Praeterea, cum abstrahentium non sit mendacium, ut dicitur in II Physic., oportet corpus de quo mathematici loquuntur, aliqualiter esse. Cum ergo non sit separatum a sensibilibus, sequitur quod sit in sensibilibus. Sed ad hoc quod sit corpus, requiritur forma corporeitatis. Ergo forma corporeitatis ad minus praeintelligitur in corpore humano, quod est corpus sensibile, ante animam humanam.

15. Praeterea, in VII Metaph., dicitur quod omnis definitio habet partes, et quod partes definitionis sunt formae. In quolibet ergo definito oportet esse plures formas. Cum ergo homo sit quoddam definitum, necesse est in eo ponere plures formas; et ita aliqua forma praeexistit ante animam rationalem.

16. Praeterea, nihil dat quod non habet. Sed anima rationalis non habet corporeitatem, cum sit incorporea. Ergo non dat homini corporeitatem; et ita oportet quod homo habeat hoc ab alia forma.

17. Praeterea, Commentator dicit, quod materia prima prius recipit formas universales quam particulares, utpote prius formam corporis quam formam animati corporis; et sic deinceps. Cum ergo anima humana, sit ultima forma et maxime specifica, videtur quod praesupponat alias formas universales in materia.

---

[80] ARISTÓTELES, *De generatione animal.* 2 c.3 (BK 736b12).
[81] ARISTÓTELES, c.2 (BK 193b35).
[82] ARISTÓTELES, c.2 (BK 1036a26).
[83] *In Metaph.* 1 comm.17.

18. El Comentador dice, en el libro *De substantia orbis*[84], que las dimensiones preexisten en la materia antes que las formas elementales. Pero las dimensiones son accidentes, y presuponen una forma sustancial en la materia, de lo contrario lo accidental precedería a lo sustancial. Luego alguna forma sustancial preexiste en la materia antes que la forma de un elemento simple; con más razón, por consiguiente, antes que el alma racional.

19. De acuerdo con el Filósofo, en el libro *De generatione*[85], el aire se convierte en fuego más fácilmente que el agua, porque coincide con él en una cualidad, en el calor. Por consiguiente, cuando surge fuego del aire, es necesario que permanezca el mismo calor específico, porque si fueran diferentes en especie el calor del aire y el del fuego, habría ocho cualidades primarias y no sólo cuatro. Pues la misma razón habría en las demás cualidades, cada una de las cuales se encuentra en dos elementos. Si, por tanto, se dijera que permanece el mismo en especie pero diferente en número, no sería más fácil la conversión del aire en fuego que la del agua en fuego, porque la forma de fuego tendría que destruir las dos cualidades, tanto la del agua como la del aire. Luego resulta que es el mismo calor numéricamente. Pero esto no podría ocurrir si no preexistiera alguna forma sustancial, que en ambos permaneciera la misma y conservara la unidad del sujeto del calor, pues no puede haber un accidente numéricamente uno, si no hay un sujeto sólo. Luego es necesario afirmar que, antes de la forma del cuerpo simple, se presupone una forma sustancial en la materia. Mucho más, por consiguiente, antes del alma racional.

20. La materia prima de suyo se relaciona indiferentemente con todas las formas. Si, por consiguiente, no preexistieran unas formas y dis-

18. Praeterea, Commentator dicit in libro de Substantia Orbis, quod dimensiones praeexistunt in materia ante formas elementares. Sed dimensiones sunt accidentia, et praesupponunt aliquam formam substantialem in materia; alioquin esse accidentale praecederet esse substantiale. Ergo ante formam simplicis elementi praeexistit in materia aliqua alia forma substantialis; multo igitur fortius ante animam rationalem.

19. Praeterea, secundum Philosophum in libro de Generatione facilius aer convertitur in ignem quam aqua, propter hoc quod convenit cum eo in una qualitate, scilicet calore. Cum ergo ex aere fit ignis, oportet quod maneat idem calor specie: quia si differret specie calor ignis et calor aeris, essent octo qualitates primae, et non quatuor tantum. Eadem enim ratio esset de aliis qualitatibus, quarum quaelibet in duobus elementis invenitur. Si ergo dicatur quod remaneat idem specie sed differens numero, non erit facilior conversio aeris in ignem quam aquae in ignem; quia forma ignis habebit corrumpere duas qualitates in aere sicut in aqua. Relinquitur ergo quod sit idem calor numero. Sed hoc non potest esse nisi praeexistente aliqua forma substantiali, quae utrobique remanet una et conservat subiectum caloris unum: non enim potest esse accidens unum numero, nisi subiectum fuerit unum. Oportet ergo dicere quod ante formam corporis simplicis, praeintelligatur in materia aliqua forma substantialis. Multo igitur magis ante animam rationalem.

20. Praeterea, materia prima, quantum est de se, indifferenter se habet ad omnes formas. Si igitur non praeexistant quaedam formae et dispositiones ante alias per quas

[84] C.1.
[85] 2 c.4 (BK 331a).

posiciones antes que otras, mediante las cuales se adecuara más a una forma que a otra, no se recibiría en ella más esta forma que aquélla.

21. La materia se une a la forma por la potencia que le permite subyacer. Pero esa potencia no se identifica con la esencia de la materia, pues entonces sería de una simplicidad semejante a la de Dios, que es su propia potencia. Luego hay algo intermedio entre la materia y el alma, y cualquier otra forma.

PERO EN CONTRA está que está escrito en el libro *De ecclesiasticis dogmatibus*[86]: *No hablamos de dos almas en el hombre, una animal, que vivifique al cuerpo, y otra espiritual, que proporcione la razón.* Por eso se argumenta así. El hombre está en el género de animal, igual que en el de cuerpo animado y en el de sustancia. Pero es hombre y animal por una única forma, que es el alma, como se ve en dicha autoridad. Luego por la misma y única forma se coloca en todos los géneros superiores; y así no preexiste en la materia forma alguna anterior al alma.

2. Hay más distancia entre Dios y el alma que entre el alma y el cuerpo. Pero en el misterio de la encarnación el Verbo se unió al alma inmediatamente. Luego con mucha más razón el alma puede unirse al cuerpo inmediatamente.

3. El medio debe participar de los dos extremos. Pero no puede haber algo en parte corporal y en parte espiritual. Luego no puede haber nada medio entre el alma y el cuerpo.

4. Dice el Maestro, en la primera distinción del II *Sententiarum*[87], que la unión del alma y el cuerpo es ejemplo de la bienaventurada unión del alma santa con Dios. Pero esta unión se lleva a cabo sin medio. Luego también la del alma y el cuerpo.

approprietur ad hanc formam vel ad illam, non magis recipietur in ea haec forma quam illa.

21. Praeterea, materia unitur formae per potentiam qua ei potest subesse. Sed potentia illa non est idem quod essentia materiae: sic enim esset aequalis simplicitatis cum Deo, qui est sua potentia. Cadit ergo aliquid medium inter materiam et animam, et quamlibet aliam formam.

SED CONTRA est in libro de Ecclesiasticis Dogmatibus: «Neque duas in homine animas dicimus, unam animalem, quae corpus vivificet; aliam spiritualem, quae rationem ministret». Ex hoc sic arguitur. Sicut homo est in genere animalis, ita est in genere animati corporis et substantiae. Sed per unam et eamdem formam, quae est anima, est homo et animal, ut ex praedicta auctoritate patet. Ergo eadem ratione per unam et eamdem formam collocatur in omnibus generibus superioribus; et sic non praeexistit ante animam aliqua forma in materia.

2. Praeterea, plus distat Deus et anima, quam anima et corpus. Sed in mysterio incarnationis Verbum unitum est animae immediate. Ergo multo fortius anima potest uniri corpori immediate.

3. Praeterea, medium oportet participare cum utroque extremorum. Sed non potest esse aliquid quod partim sit corporale et partim spirituale. Ergo non potest aliquid cadere medium inter animam et corpus.

4. Praeterea, Magister dicit in prima distinctione II libri Sententiarum, quod unio animae ad corpus est exemplum illius beatae unionis qua anima beata coniungitur Deo. Sed illa coniunctio fit sine medio. Ergo et ista unio.

---

[86] C.15: ML 42,1216.
[87] ML 192,655.
[88] C.6 (BK 411b7).

5. Dice el Filósofo, en el I *De anima*[88], que el cuerpo no contiene al alma, sino más bien el alma al cuerpo, y añade en el mismo lugar el Comentador que el alma es la causa de la duración del cuerpo. Pero la duración del cuerpo depende de la forma sustancial, por la que el cuerpo es cuerpo. Luego el alma racional es, en el hombre, la forma por la que el cuerpo es cuerpo.

6. El alma racional es más eficaz y más vigorosa que la forma del elemento simple. Pero el cuerpo simple tiene todo lo que es sustancialmente de la forma de elemento simple. Luego con mucha más razón lo tiene del alma el cuerpo humano, y así no preexiste ninguna forma ni nada intermedio.

RESPUESTA. Hay que decir que la verdad de esta cuestión depende de algún modo de una premisa, porque si, como algunos afirmaron, el alma racional se une al cuerpo únicamente por contacto virtual, como motor, nada impediría decir que hay muchos medios entre el alma y el cuerpo; y más, entre el alma y la materia prima. Pero si se sostiene que el alma se une al cuerpo como forma, es necesario afirmar que se une inmediatamente, pues toda forma, tanto la sustancial como la accidental, se une a la materia o sujeto. Porque cada cosa es una en la medida que es ente. Y toda cosa es ente en acto por la forma, tanto en cuanto al ser sustancial como en cuanto al accidental; por lo que toda forma es acto y, por consiguiente, razón de la unidad por la que algo es uno. Así pues, del mismo modo que no puede sostenerse que hay algo medio con lo cual la materia tenga el ser a través de su forma, tampoco puede decirse que haya algo medio que una la forma con la materia o con el sujeto. Por tanto, en la medida que el alma es la forma del cuerpo, no puede haber nada medio entre el alma y el cuerpo. En la medida que es motor, en cambio, nada impide afirmar que haya muchos medios; pues es claro que el alma mueve

5. Praeterea, Philosophus dicit in I de Anima, quod corpus non continet animam, sed magis anima corpus; et dicit ibidem Commentator, quod anima est causa continuitatis corporis. Sed continuitas corporis dependet a forma substantiali, per quam corpus est corpus. Ergo ipsa anima rationalis est forma in homine, qua corpus est corpus.

6. Praeterea, efficacior est et virtuosior anima rationalis quam forma simplicis elementi. Sed a forma simplicis elementi habet corpus simplex quidquid substantialiter est. Ergo multo fortius ab anima corpus humanum; et sic non praeexistit aliqua forma vel aliquid medium.

RESPONSIO. Dicendum quod huius quaestionis veritas aliqualiter dependet ex praemissa. Si enim anima rationalis unitur corpori solum per contactum virtualem, ut motor, ut aliqui posuerunt, nihil prohibebat dicere quod sunt multa media inter animam et corpus; et magis inter animam et materiam primam. Si vero ponatur anima uniri corpori ut forma, necesse est dicere, quod uniatur ei immediate. Omnis enim forma sive substantialis sive accidentalis, unitur materiae vel subiecto. Unumquodque enim secundum hoc est unum, secundum quod est ens. Est autem unumquodque ens actu per formam, sive secundum esse substantiale, sive secundum esse accidentale: unde omnis forma est actus; et per consequens est ratio unitatis, qua aliquid est unum. Sicut igitur non est dicere quod sit aliquod aliud medium quo materia habeat esse per suam formam, ita non potest dici quod sit aliquod aliud medium uniens formam materiae vel subiecto. Secundum igitur quod anima est forma corporis, non potest esse aliquid medium inter animam et corpus. Secundum vero quod est motor,

los miembros mediante el corazón, e incluso mueve al cuerpo mediante el espíritu.

Pero entonces queda una duda, cuál es el sujeto propio del alma, que se relacione con ella como la materia con la forma. Acerca de esto hay dos opiniones. Unos afirman que hay muchas formas sustanciales en el mismo individuo, cada una de las cuales está subordinada a la otra; y así la materia prima no es el sujeto inmediato de la última forma sustancial, sino que está informada mediante las formas medias; de modo que la materia prima es sujeto próximo de la forma segunda en cuanto que está informada por la forma primera, y así sucesivamente hasta la forma última. Por consiguiente, el sujeto próximo del alma racional es el cuerpo perfeccionado por el alma sensitiva, al que se le une el alma racional como forma. La otra opinión es que en un único individuo sólo hay una forma sustancial y, de acuerdo con esto, hay que decir que por la forma sustancial, que es la forma humana, un individuo concreto tiene el ser hombre, ser animal, ser vivo, ser cuerpo y la sustancia y el ser. Y así ninguna otra forma sustancial precede en un hombre concreto a su alma humana y, por consiguiente, ninguna accidental, porque entonces habría que decir que la materia se perfecciona primero con la forma accidental que con la sustancial, lo que es imposible, pues es necesario que el accidente se asiente sobre la sustancia.

El origen de estas dos opiniones está en que unos, influidos por los platónicos, arrancaron de las razones inteligibles para descubrir la verdad de la naturaleza de las cosas; otros, en cambio, partieron de las cosas sensibles, y esto fue lo propio de la filosofía de Aristóteles, como señala Simplicio en su *Comentario sobre las Categorías*[89]. Los platónicos establecieron un orden de géneros y especies, y que lo superior puede

sic nihil prohibet ponere ibi multa media; manifeste enim anima per cor movet alia membra, et etiam per spiritum movet corpus.

Sed tunc dubium restat, quid sit proprium subiectum animae, quod comparetur ad ipsam sicut materia ad formam. Circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod sunt multae formae substantiales in eodem individuo, quarum una substernitur alteri; et sic materia prima non est immediatum subiectum ultimae formae substantialis, sed subiicitur ei mediantibus formis mediis; ita quod ipsa materia, secundum quod est sub forma prima, est subiectum proximum formae secundae; et sic deinceps usque ad ultimam formam. Sic igitur subiectum animae rationalis proximum, est corpus perfectum anima sensitiva; et huic unitur anima rationalis ut forma. Alia opinio est, quod in uno individuo non est nisi una forma substantialis et secundum hoc oportet dicere quod per formam substantialem, quae est forma humana, habet hoc individuum non solum quod sit homo, sed quod sit animal, et quod sit vivum, et quod sit corpus, et substantia et ens. Et sic nulla alia forma substantialis praecedit in hoc homine animam humanam, et per consequens nec accidentalis; quia tunc oporteret dicere, quod materia prius perficiatur per formam accidentalem quam substantialem, quod est impossibile; oportet enim omne accidens fundari in substantia.

Harum autem duarum opinionum diversitas ex hoc procedit, quod quidam ad inquirendam veritatem de natura rerum, processerunt ex rationibus intelligibilibus, et hoc fuit proprium Platonicorum; quidam vero ex rebus sensibilibus, et hoc fuit proprium philosophiae Aristotelis, ut dicit Simplicius in Commento super Praedicamenta. Consideraverunt Platonici ordinem quemdam generum et specierum, et quod

[89] Proemio.

entenderse siempre sin lo inferior, como hombre sin este hombre, animal sin hombre, y así sucesivamente. Pensaron también que lo que está abstraído en el entendimiento lo está también en la realidad, pues les parecía que de lo contrario el entendimiento que abstrae sería falso y vacío, si no le corresponde ninguna cosa en la realidad; por eso mismo pensaron que las cosas matemáticas están separadas de las cosas sensibles, porque se las entiende sin las sensibles. En consecuencia, afirmaron que el hombre está separado de los hombres concretos, y así sucesivamente hasta llegar al ente, al uno y al bien, que consideraron la virtud suprema de las cosas, pues vieron que lo inferior es más particular que su superior, y que la naturaleza inferior participa de la superior. Ahora bien, lo que participa se relaciona como material con lo participado, por eso establecieron que entre las cosas abstractas, cuanto más universal es algo, tanto más formal es.

Otros, en cambio, siguiendo el mismo camino, afirmaron desde el polo opuesto que cuanto más universal es una forma, tanto más material es. Ésta es la opinión de Avicebrón en el libro *Fons vitae*[90], donde asegura que la materia prima carece de cualquier forma, y la llama materia universal. Dijo también que la materia era común a la sustancia espiritual y a las corpóreas, y que recibía una forma universal que es la forma de sustancia. Añadió que la materia informada así por la forma de sustancia recibía en alguna parte la forma de corporeidad, mientras otra parte de ella, propia de las sustancias espirituales, permanecía sin esta forma; y prosiguió añadiendo formas a la materia según el orden de los géneros y de las especies hasta la última especie especialísima. Aunque esta opinión parece diferir mucho de la primera, en realidad concuerda bastante con ella y es como su consecuencia, pues los platónicos afirmaron que cuanto más universal y formal es una forma, tanto más

semper superius potest intelligi sine inferiori; sicut homo sine hoc homine, et animal sine homine, et sic deinceps. Existimaverunt etiam quod quidquid est abstractum in intellectu, sit abstractum in re; alias videbatur eis quod intellectus abstrahens esset falsus aut vanus, si nulla res abstracta ei responderet; propter quod etiam crediderunt mathematica esse abstracta a sensibilibus, quia sine eis intelliguntur. Unde posuerunt hominem abstractum ab his hominibus; et sic deinceps usque ad ens et unum et bonum, quod posuerunt summam rerum virtutem. Viderunt enim quod semper inferius particularius est suo superiori, et quod natura superioris participatur in inferiori: participans autem se habet ut materiale ad participatum; unde posuerunt quod inter abstracta quanto aliquid est universalius, tanto est formalius.

Quidam vero secundum eamdem viam ingredientes, ex opposito posuerunt quod quanto aliqua forma est universalior, tanto est magis materialis. Et haec est positio Avicebron in libro Fontis Vitae; posuit enim materiam primam absque omni forma, quam vocavit materiam universalem, et dixit eam communem substantiis spiritualibus et corporalibus, cui dixit advenire formam universalem quae est forma substantiae. Materiam autem sic sub forma substantiae existentem in aliquo suo dixit recipere formam corporeitatis, alia parte eius, quae pertinet ad spirituales substantias, sine huiusmodi forma remanente; et sic deinceps posuit in materia formam sub forma secundum ordinem generum et specierum usque ad ultimam speciem specialissimam. Et haec positio, quamvis videatur discordare a prima, tamen secundum rei veritatem cum ea concordat, et est sequela eius. Posuerunt enim Platonici quod quanto aliqua causa est universalior et formalior, tanto eius perfectio in aliquo individuo

[90] Tract. 4 c.1.

reducida está su perfección en el individuo; por eso afirmaron que el efecto del primer abstracto, que es el bien, era la materia prima, para que al primer agente le correspondiera el primer sujeto; y a continuación, según el orden de las causas abstractas y de las formas participadas en la materia, igual que lo abstracto más universal es más formal, la forma más universal participada es más material.

Pero esta postura es insostenible según los principios verdaderos de la filosofía que consideró Aristóteles. Efectivamente, en primer lugar, porque ningún individuo de la sustancia sería propiamente uno, pues no se forma la unidad propiamente con dos actos, sino con una potencia y un acto, en cuanto que lo que está en potencia pasa a ser en acto; precisamente por eso, hombre blanco no es propiamente una unidad, y sí lo es hombre bípedo, porque lo que es animal es lo bípedo. Si, por el contrario, bípedo y animal se diesen separados, el hombre no sería una unidad sino una pluralidad, como argumenta Aristóteles en el III y el VIII de la *Metafísica*[91]. Por tanto, es claro que, si se multiplicaran muchas formas sustanciales en el individuo de la sustancia, el individuo de la sustancia no sería propiamente uno, sino relativamente, como forma unidad hombre blanco.

En segundo lugar, porque la esencia de accidente consiste precisamente en estar en un sujeto, entendiendo por sujeto un ente en acto y no uno sólo en potencia; y así la forma sustancial no está en un sujeto sino en la materia. Por tanto, si hay algún ente en acto subyacente de algún modo a una forma, esta forma es accidente. Ahora bien, es claro que una forma sustancial, cualquiera que sea, hace y constituye al ente en acto; de donde se sigue que únicamente la primera forma que llega a la materia es sustancial, mientras que todas las demás que lleguen a

magis est substrata; unde effectum primi abstracti, quod est bonum, posuerunt materiam primam, ut supremo agenti respondeat primum subiectum; et sic deinceps secundum ordinem causarum abstractarum et formarum participatarum in materia, sicut universalius abstractum est formalius, ita universalior forma participata est materialior.

Sed haec positio, secundum vera Philosophiae principia, quae consideravit Aristoteles, est impossibilis. Primo quidem, quia nullum individuum substantiae esset simpliciter unum. Non enim fit simpliciter unum ex duobus actibus, sed ex potentia et actu, in quantum id quod est potentia fit actu; et propter hoc homo albus non est simpliciter unum, sed animal bipes est simpliciter unum, quia hoc ipsum quod est animal est bipes. Si autem esset seorsum animal et seorsum bipes, homo non esset unum sed plura, ut Philosophus argumentatur in III et VIII Metaph.. Manifestum est ergo, quod si multiplicarentur multae formae substantiales in uno individuo substantiae, individuum substantiae non esset unum simpliciter, sed secundum quid, sicut homo albus.

Secundo vero, quia in hoc consistit ratio accidentis quod sit in subiecto, ita tamen quod per subiectum intelligatur aliquod ens actu, et non in potentia tantum; secundum quem modum forma substantialis non est in subiecto sed in materia. Cuicumque ergo formae substernitur aliquod ens actu quocumque modo, illa forma est accidens. Manifestum est autem quod quaelibet forma substantialis, quaecumque sit, facit ens actu et constituit; unde sequitur quod sola prima forma quae advenit materiae sit substantialis, omnes vero subsequenter advenientes sint accidentales. Nec hoc excluditur per hoc quod quidam dicunt, quod prima forma est in potentia ad secundam;

---

[91] 3 c.4 (BK 999b25); 8 c.6 (BK 1045a16).

continuación serán accidentales. Y esto no se evita con lo que dicen algunos, que la primera forma está en potencia para la segunda, porque todo sujeto se relaciona con su accidente como la potencia con el acto. Además sería más completa la forma del cuerpo que diera la capacidad de la vida, que la que no la diera; por lo que, si la forma de cuerpo inanimado lo hace ser sujeto, mucho más la forma de lo que tiene vida en potencia lo hace ser sujeto; así, el alma sería una forma en un sujeto, y esto es la esencia del accidente.

En tercer lugar, porque se seguiría que en la consecución de la última forma no se produciría propiamente generación, sino sólo de algún modo, pues, por ser la generación el paso del no ser al ser, hay propiamente generación cuando se constituye propiamente un ente en acto a partir de un no ente en sentido propio. Ahora bien, lo que preexiste como ente en acto no puede ser transformado en ente en sentido propio, sino sólo ser transformado en un ente concreto, como en blanco o en grande, y esto es ser hecho de algún modo. Así pues, dado que la forma preexistente en la materia hace el ser en acto, la forma subsiguiente no haría ser en acto sino ser determinado, como ser hombre, asno o planta; con lo que no habría propiamente generación. Por eso todos los antiguos que afirmaron que la materia prima era algo en acto, como fuego, aire, agua o algo intermedio, dijeron que el llegar a ser no era más que alterarse; y fue Aristóteles quien resolvió sus dudas sosteniendo que la materia estaba solamente en potencia, y dijo que la materia era propiamente el sujeto de la generación y de la corrupción. Y puesto que la materia nunca se despoja de toda forma, cuando recibe una forma, pierde la otra, y al revés.

Así pues, decimos que en este hombre no hay más forma sustancial que el alma racional, y que mediante ella el hombre no sólo es hombre, sino también animal, viviente, cuerpo, sustancia y ente. Y esto puede ser advertido como sigue. La forma es parecida a un agente en la materia. Ahora bien, encontramos que, en las virtudes activas y operativas, cuan-

quia omne subiectum comparatur ad suum accidens ut potentia ad actum. Completior etiam esset forma corporis quae praestaret susceptibilitatem vitae, quam illa quae non praestaret. Unde si forma corporis inanimati facit ipsum esse subiectum, multo magis forma potentia vitam habentis facit ipsum esse subiectum; et sic anima esset forma in subiecto, quod est ratio accidentis.

Tertio, quia sequeretur quod in adeptione postremae formae non esset generatio simpliciter, sed secundum quid tantum. Cum enim generatio sit transmutatio de non esse in esse, id simpliciter generatur quod fit ens simpliciter loquendo, de non ente simpliciter. Quod autem praeexistit ens actu non potest fieri ens simpliciter, sed potest fieri ens hoc, ut album vel magnum, quod est fieri secundum quid. Cum igitur forma praecedens in materia faciat esse actu, subsequens forma non faciet esse simpliciter, sed esse hoc, ut esse hominem vel asinum vel plantam; et sic non erit generatio simpliciter. Et propter hoc omnes antiqui, qui posuerunt materiam primam esse aliquid actu, ut ignem, aerem aut aquam, aut aliquid medium, dixerunt quod fieri nihil erat nisi alterari; et Aristoteles eorum dubitationem solvit ponendo materiam esse in potentia tantum, quam dicit esse subiectum generationis et corruptionis simpliciter. Et quia materia nunquam denudatur ab omni forma, propter hoc quandocumque recipit unam formam, perdit aliam, et e converso.

Sic ergo dicimus quod in hoc homine non est alia forma substantialis quam anima rationalis; et quod per eam homo non solum est homo, sed animal et vivum et corpus et substantia et ens. Quod quidem sic considerari potest. Forma enim est similitudo agentis in materia. In virtutibus autem activis et operativis hoc invenitur quod quanto

to más elevada es una virtud, tantas más cosas contiene en sí, no en composición sino constituyendo unidad; por ejemplo, según una única virtud el sentido común alcanza todos los sensibles, que aprehenden los sentidos propios mediante potencias diversas. Por otra parte, es propio del agente más perfecto inducir la forma más perfecta. Por eso la forma más perfecta hace de una vez lo que consiguen las formas inferiores en muchas, y aún más; así, si la forma del cuerpo inanimado da a la materia el ser y ser cuerpo, la forma de planta le dará eso y además vivir; el alma sensitiva, todo eso y además el ser sensible; el alma racional, eso y además el ser racional. Así pues, encontramos que las formas de las cosas naturales difieren entre sí por el grado de perfección, como se observa fácilmente. Por eso las especies se parecen a los números, como se señala en el VIII de la *Metafísica*[92], porque varían con la adición o sustracción de unidades. De ahí también que Aristóteles diga, en el II *De anima*[93], que *lo vegetativo está en lo sensitivo* y lo sensitivo en lo intelectivo *como el triángulo en el cuadrilátero* y éste en el pentágono, pues el pentágono contiene virtualmente al cuadrilátero; tiene, pues, lo mismo que el cuadrilátero y aún más. No se trata de que el pentágono tenga separadamente lo que es propio del cuadrilátero y lo que le es propio al pentágono, como si fueran dos figuras. Del mismo modo el alma intelectiva también tiene virtualmente la sensitiva, porque tiene lo que caracteriza a ésta y aún más, sin ser por eso dos almas. Si se dijera, en cambio, que el alma intelectiva difería esencialmente de la sensitiva en el hombre, no se podría atribuir unión del alma intelectiva con el cuerpo, porque ninguna operación propia del alma intelectiva se realiza mediante órgano corporal.

aliqua virtus est altior, tanto in se plura comprehendit, non composite sed unite; sicut secundum unam virtutem sensus communis se extendit ad omnia sensibilia, quae secundum diversas potentias sensus proprii apprehendunt. Perfectioris autem agentis est inducere perfectiorem formam. Unde perfectior forma facit per unum omnia quae inferiores faciunt per diversa, et adhuc amplius: puta, si forma corporis inanimati dat materiae esse et esse corpus, forma plantae dabit ei et hoc et insuper vivere; anima vero sensitiva et hoc, insuper et sensibile esse; anima vero rationalis et hoc, et insuper rationale esse. Sic enim inveniuntur differre formae rerum naturalium secundum perfectum et magis perfectum, ut patet intuenti. Propter quod species comparantur numeris, ut dicitur in VIII Metaph.: quorum species per additionem et subtractionem unitatis variantur. Unde etiam Aristoteles in II de Anima dicit, quod «vegetativum est in sensitivo», et sensitivum in intellectivo, «sicut trigonum in tetragono», et tetragonum in pentagono; pentagonum enim virtute continet tetragonum: habet enim hoc et adhuc amplius; non autem quod seorsum in pentagono sit id quod est tetragoni, et id quod est pentagoni proprium, tanquam duae figurae. Sic etiam anima intellectiva virtute continet sensitivam, quia habet hoc et adhuc amplius; non tamen ita quod sint duae animae. Si autem diceretur quod anima intellectiva differret per essentiam a sensitiva in homine, non posset assignari ratio unionis animae intellectivae ad corpus, cum nulla operatio propria animae intellectivae sit per organum corporale.

---

[92] C.3 (BK 1043b33).
[93] C.3 (BK 414b31).

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS:

1. La autoridad de Dionisio hay que entenderla como referida a las causas agentes, no a las causas formales.

2. Puesto que la forma más perfecta da todo lo que proporcionan las más imperfectas, y aún más, consideramos como materia propia la materia perfeccionada por la forma más perfecta con toda su perfección y la de las otras formas más imperfectas, siempre y cuando no se entienda esta distinción de formas según la esencia, sino sólo por razón de inteligibilidad. Así pues, el sujeto propio del alma es la materia entendida como perfecta en el ser corpóreo susceptivo de vida.

3. Dado que animal pertenece a la esencia de hombre, la distinción entre naturaleza animal y de hombre no se establece por una diversidad real de formas, como si hubiera una forma por la que es animal y a ella se añadiera otra por la que es hombre, sino sólo por razones inteligibles. Pues el cuerpo, perfeccionado por el alma en su ser sensible, se relaciona con la perfección última que procede del alma racional en cuanto tal como lo material con lo formal. Y dado que los géneros y las especies significan intenciones inteligibles, para establecer la distinción de género y de especie no es necesario que haya distinción real de formas, basta la distinción inteligible.

4. El alma mueve al cuerpo mediante el conocimiento y el apetito; pero la fuerza sensitiva y la apetitiva tienen un órgano determinado en el animal y, a partir de este órgano, comienza el movimiento animal. Según Aristóteles[94], este órgano es el corazón. Así pues, una parte del animal es moviente y la otra movida; se toma como parte moviente el órgano primero del alma apetitiva y el resto del cuerpo como lo movido. Pero dado que en el hombre mueven el entendimiento y la voluntad, que no son acto de nin-

1. Ad primum ergo dicendum quod auctoritas Dionysii intelligenda est de causis agentibus, non de causis formalibus.

2. Ad secundum dicendum quod cum forma perfectissima det omnia quae dant formae imperfectiores, et adhuc amplius; materia, prout ab ea perficitur eo modo perfectionis quo perficitur a formis imperfectioribus, consideratur ut materia propria, etiam illiusmodi perfectionis quam addit perfectior forma super alias; ita tamen quod non intelligatur haec distinctio in formis secundum essentiam, sed solum secundum intelligibilem rationem. Sic ergo ipsa materia secundum quod intelligitur ut perfecta in esse corporeo susceptivo vitae, est proprium subiectum animae.

3. Ad tertium dicendum quod cum animal sit id quod vere est homo, distinctio naturae animalis ab homine non est secundum diversitatem realem formarum, quasi alia forma sit per quam sit animal, et superaddatur altera per quam sit homo; sed secundum rationes intelligibiles. Secundum enim quod intelligitur corpus perfectum in esse sensibili ab anima, sic comparatur ad perfectionem ultimam quae est ab anima rationali in quantum huiusmodi, ut materiale ad formale. Cum enim genus et species significent quasdam intentiones intelligibiles, non requiritur ad distinctionem speciei et generis distinctio realis formarum, sed intelligibilis tantum.

4. Ad quartum dicendum quod anima movet corpus per cognitionem et appetitum; vis autem sensitiva et appetitiva in animali habent determinatum organum; et sic ab illo organo incipit motus animalis, quod est cor secundum Aristotelem. Sic igitur una pars animalis est movens, et altera est mota; ut pars movens accipiatur primum organum animae appetitivae, et reliquum corpus sit motum. Sed quia in homine movent voluntas et intellectus, quae non sunt alicuius organi actus, movens

[94] *De gener. animal.* 2 c.6, muchas veces.

gún órgano, lo moviente será el alma según la parte intelectiva, y lo movido el cuerpo en cuanto que está perfeccionado por el alma en su ser corpóreo.

5. En la encarnación del Verbo, se pone el alma como medio entre el Verbo y la carne por congruencia, no por necesidad; por eso el Verbo permaneció unido inmediatamente a la carne en la muerte de Cristo, incluso cuando se separó el alma de la carne.

6. Ese libro no es de Agustín[95], ni muy de fiar, incluso en este pasaje se expresa con poca exactitud. La fantasía y la sensualidad pertenecen ambas al alma, si bien se relaciona la sensualidad con la carne, porque es apetito de las cosas pertenecientes al cuerpo, y la fantasía con el alma, porque en la fantasía hay representaciones de cuerpos sin los cuerpos. Se dice, en cambio, que son intermedias entre el alma y la carne, en cuanto que el alma es motor, no en cuanto que es forma del cuerpo.

7. El gobierno del cuerpo pertenece al alma en cuanto que es motor, no en cuanto que es forma. Y, aunque los medios de que se sirve el alma para gobernar el cuerpo son necesarios para que el alma esté en el cuerpo, como ocurre con las disposiciones propias de tal materia, no por eso se sigue que la administración y la unión formal sean lo mismo. Pues igual que el alma que es motor y forma es la misma en cuanto a la sustancia, pero difiere según la razón, del mismo modo son idénticas las cosas necesarias para la unión formal y las necesarias para el gobierno, aunque no por la misma razón.

8. El hecho de que el alma difiera del cuerpo como lo incorruptible de lo corruptible no impide que sea su forma, como se desprende de lo dicho (a.2 ad 16). Se sigue, por tanto, que se une inmediatamente al cuerpo.

erit ipsa anima secundum partem intellectivam; motum autem corpus secundum quod est perfectum ab ipsa anima in esse corporeo.

5. Ad quintum dicendum quod in incarnatione Verbi anima ponitur medium inter Verbum et carnem, non necessitatis sed congruentiae; unde etiam separata anima a carne in morte Christi, remansit verbum immediate carni unitum.

6. Ad sextum dicendum quod liber ille non est Augustini, nec est multum authenticus, et in hoc verbo satis improprie loquitur. Utrumque enim ad animam pertinet, et phantasticum et sensualitas; tamen dicitur sensualitas ad carnem referri, in quantum est appetitus rerum ad corpus pertinentium; phantasticum autem ad animam, in quantum in eo sunt similitudines corporum sine corporibus. Haec autem dicuntur esse media inter animam et carnem, non prout anima est forma corporis, sed prout est motor.

7. Ad septimum dicendum quod administratio corporis pertinet ad animam in quantum est motor, non in quantum est forma. Et licet ea quibus anima administrat corpus sint necessaria ad hoc quod anima sit in corpore, ut propriae dispositiones talis materiae, non tamen propter hoc sequitur quod eadem sit ratio administrationis et formalis unionis. Sicut enim eadem est, secundum substantiam, anima quae est motor et forma, sed differt ratione; ita et eadem sunt quae sunt necessaria ad unionem formalem et ad administrationem, licet non secundum eamdem rationem.

8. Ad octavum dicendum quod per hoc quod anima differt a corpore ut corruptibile ab incorruptibili, non tollitur quin sit forma eius, ut ex supradictis patet; unde sequitur quod immediate corpori uniatur.

---

[95] Es de ALQUERIO DE CLARAVAL (h.1165) y, aunque más adelante (a.11 ad 2) dirá que es de autor desconocido, en *Q. de anima* a.12 ad 1, dice que se atribuye a un cisterciense. A pesar de identificar casi al autor, *no hay que preocuparse mucho de lo que se dice en él.*

9. Se dice que el alma se une al cuerpo mediante el espíritu en cuanto que es motor, pues lo primero que el alma mueve en el cuerpo es el espíritu, como señala Aristóteles en el libro *De causa motus animalium*[96]; aunque este libro no es de gran autoridad.

10. Si hay dos cosas esencialmente diversas, y cada una de ellas tiene la naturaleza completa de su especie, sólo pueden unirse con un medio que las ligue y junte. Ahora bien, el alma y el cuerpo no son así, pues una y otro son por naturaleza una parte del hombre, pero se relacionan entre sí como la forma y la materia, cuya unión es inmediata como hemos demostrado.

11. El alma se une al cuerpo para perfeccionarse no sólo en cuanto al entender los contenidos de la fantasía, sino también en cuanto a la naturaleza de la especie y las otras operaciones que realiza mediante el cuerpo. No obstante, concedido que se uniera al cuerpo sólo por entender los contenidos de la fantasía, no se seguiría que tal unión se llevara a cabo mediante los fantasmas, pues el alma se une al cuerpo por entender de modo que el hombre entiende mediante ella; y esto no podría ocurrir si se realizara la unión mediante los fantasmas, como se ha demostrado.

12. El cuerpo tiene alguna forma antes de ser animado, pero esta forma no permanece cuando llega el alma, pues la llegada del alma se realiza mediante una generación, y la generación de algo no se produce sin la corrupción de otra cosa; por ejemplo, cuando se recibe la forma de fuego en la materia del aire, deja de estar en ella la forma de aire, que queda únicamente en potencia. Y no hay que decir que la forma sea hecha o que se corrompa, porque el ser hecho y el corromperse sólo es propio de lo que tiene ser, y esto no le ocurre a la forma por existir, sino por ser

9. Ad nonum dicendum quod anima dicitur uniri corpori per spiritum, in quantum est motor, quia primum quod movetur ab anima in corpore est spiritus, ut Aristoteles dicit in libro de causa motus animalium, tamen etiam ille liber non est magnae auctoritatis.

10. Ad decimum dicendum quod si aliqua duo sunt diversa per essentiam, ita quod utrumque habeat naturam suae speciei completam, non possunt uniri nisi per aliquod medium ligans et uniens. Anima autem et corpus non sunt huiusmodi, cum utrumque naturaliter sit pars hominis; sed comparantur ad invicem ut materia ad formam, quarum unio est immediata, ut ostensum est.

11. Ad undecimum dicendum quod anima unitur corpori ut perficiatur non solum quantum ad intelligere phantasticum, sed etiam quantum ad naturam speciei, et quantum ad alias operationes quas exercet per corpus. Tamen, dato quod solum propter intelligere phantasticum ei uniretur, non sequeretur quod unio esset mediante phantasmate: sic enim unitur anima corpori propter intelligere, ut per eam homo intelligat; quod non esset, si fieret unio per phantasmata, ut ostensum est supra.

12. Ad duodecimum dicendum quod corpus antequam animetur habet aliquam formam; illa autem forma non manet anima adveniente. Adventus enim animae est per quamdam generationem, generatio autem unius est non sine corruptione alterius; sicut cum recipitur forma ignis in materia aeris, desinit esse actu in ea forma aeris, et remanet in potentia tantum. Nec est dicendum quod forma fiat vel corrumpatur, quia eius est fieri et corrumpi, cuius est esse; quod non est formae ut existentis, sed

[96] C.10 (BK 703a10).

aquello por lo que una cosa es. Por eso se dice que sólo el compuesto es hecho, en cuanto que es conducido de la potencia al acto.

13. Se manifiestan algunas operaciones vitales en el embrión, y algunos, no obstante, dijeron que tales obras se debían al alma de la madre. Pero esto es imposible, porque lo esencial de las operaciones vitales es que procedan de un principio intrínseco, y esto es el alma. Otros, en cambio, afirmaron que desde el principio está presente el alma vegetativa, que cuando se perfecciona se transforma en sensitiva y finalmente en intelectiva, si bien con la intervención de un agente exterior, Dios. Pero esto es también imposible. En primer lugar, porque se seguiría que la forma sustancial recibía aumento y disminución, y que la generación era un movimiento continuo. En segundo lugar, porque se seguiría que el alma racional era corruptible, pues lo serían la vegetativa y la sensitiva, ya que se afirma que el fundamento del alma racional es la sustancia vegetativa y la sensitiva. Ahora bien, no puede afirmarse que hay tres almas en un único hombre, como se ha demostrado. Luego sólo queda decir que en la generación de un hombre o de un animal hay muchas generaciones y corrupciones que se suceden unas a otras[97], pues cuando accede una forma más perfecta, desaparece la más imperfecta. Así, en primer lugar, en el embrión está sólo el alma vegetativa. Cuando alcanza mayor perfección, desaparece la forma imperfecta y se instaura otra más perfecta, que es vegetativa y sensitiva a la vez y, desaparecida ésta finalmente, se instaura la última forma, la más completa, que es el alma racional.

14. Al cuerpo matemático lo consideramos cuerpo abstracto, por eso, afirmar que el cuerpo matemático está en las cosas sensibles, es afirmar a la vez dos cosas opuestas, como advierte Aristóteles en el III de la *Metafísi-*

sicut eius quo aliquid est. Unde et fieri non dicitur nisi compositum, in quantum reducitur de potentia in actum.

13. Ad decimumtertium dicendum quod in embryone apparent quaedam opera vitae; sed quidam dixerunt, huiusmodi opera esse ab anima matris. Sed hoc est impossibile, quia de ratione operum vitae est quod sint a principio intrinseco, quod est anima. Quidam vero dixerunt quod a principio inest anima vegetabilis; et illa eadem cum fuerit magis perfecta fit anima sensitiva, et tandem fit anima intellectiva, sed per actionem exterioris agentis quod est Deus. Sed hoc est impossibile. Primo, quia sequeretur quod forma substantialis reciperet magis et minus, et quod generatio esset motus continuus. Secundo, quia sequeretur animam rationalem esse corruptibilem, cum vegetabilis et sensibilis corruptibiles sint, dum ponitur fundamentum animae rationalis esse substantia vegetabilis et sensibilis. Non autem dici potest quod sint tres animae in uno homine, ut ostensum est. Relinquitur ergo dicendum quod in generatione hominis vel animalis sunt multae generationes et corruptiones sibi invicem succedentes. Adveniente enim perfectiori forma, deficit imperfectior. Et sic cum in embryone primo sit anima vegetativa tantum, cum perventum fuerit ad maiorem perfectionem, tollitur forma imperfecta, et succedit forma perfectior, quae est anima vegetativa et sensitiva simul; et ultimo cedente, succedit ultima forma completissima, quae est anima rationalis.

14. Ad decimumquartum dicendum quod corpus mathematicum dicitur corpus abstractum; unde dicere corpus mathematicum esse in sensibilibus, est dicere duo opposita simul, ut Aristoteles argumentatur in III Metaph., contra quosdam Platonicos

[97] Un opositor decidido a esta opinión fue Roger Bacon (cf. *Communia Naturalia* parte 4, 3 c.1 p.281).

ca[98] en contra de los platónicos que afirmaban esto. Y de esto no se sigue que quienes abstraen yerren, porque el cuerpo matemático exista sólo en el entendimiento, puesto que el entendimiento que abstrae no entiende que el cuerpo sea algo que no se da en lo sensible, sino que entiende el cuerpo sin considerar lo sensible; igual que, si uno entiende al hombre sin considerar su risibilidad, no se equivoca; lo haría, si entendiera que el hombre no era risible. Digo, no obstante, que si el cuerpo matemático estuviera en el cuerpo sensible, por ser el cuerpo matemático dimensional, pertenecería únicamente al género de la cantidad; por lo que no requeriría para ello una forma sustancial. Ahora bien, el cuerpo que está en el género de la sustancia, tiene la forma sustancial que llamamos corporeidad, que no consiste en ser tres dimensiones, sino en una forma sustancial de la que se siguen tres dimensiones en la materia. Esta forma es igneidad en el fuego, alma sensitiva en el animal, alma intelectiva en el hombre.

15. Las partes de la definición son partes de la forma o de la especie, pero no por una diferencia real de formas, sino por una distinción inteligible, como hemos dicho en la respuesta tercera.

16. Aunque el alma no tenga corporeidad en acto, la tiene virtualmente, como el sol tiene calor.

17. El orden de que habla ahí el Comentador se basa únicamente en la razón inteligible, porque se entiende que la materia se perfecciona primero según la razón de forma universal que según la de forma especial; igual que se entiende primero el ente que el ser vivo, y el ser vivo que el ser animal, y el ser animal antes que el ser hombre.

18. Los accidentes propios de un género o de una especie acompañan al ser del género y de la especie; por eso, cuando se entiende una materia perfecta según la razón de su género que es cuerpo, pueden

hoc ponentes. Nec tamen sequitur quod abstrahentium sit mendacium, si corpus mathematicum sit in intellectu tantum: quia non intelligit intellectus abstrahens corpus aliquod esse non in sensibilibus, sed intelligit ipsum, non intelligendo sensibilia; sicut si quis intelligat hominem, non intelligendo eius risibilitatem, non mentitur; mentiretur autem, si intelligeret hominem non esse risibilem. Dico tamen quod si corpus mathematicum esset in corpore sensibili, cum corpus mathematicum sit dimensionale, tantum pertineret ad genus quantitatis; unde non requireretur ad ipsum aliqua forma substantialis. Corpus autem quod est in genere substantiae, habet formam substantialem quae dicitur corporeitas, quae non est tres dimensiones, sed quaecumque forma substantialis ex qua sequuntur in materia tres dimensiones; et haec forma in igne est igneitas, in animali anima sensitiva, et in homine anima intellectiva.

15. Ad decimumquintum dicendum quod partes definitionis sunt partes formae vel speciei, non propter realem differentiam formarum, sed secundum distinctionem intelligibilem, ut dictum est ad tertium.

16. Ad decimumsextum dicendum quod licet anima non habeat corporeitatem in actu, habet tamen virtute, sicut sol calorem.

17. Ad decimumseptimum dicendum quod ordo ille quem Commentator tangit, est secundum rationem intelligibilem tantum; quia prius intelligitur materia perfici secundum rationem formae universalis quam specialis; sicut prius intelligitur aliquid ens quam vivum, et vivum quam animal, et animal quam homo.

18. Ad decimumoctavum dicendum quod quodlibet esse generis vel speciei consequuntur propria accidentia illius generis vel speciei. Unde quando iam materia intelligitur perfecta secundum rationem huius generis quod est corpus, possunt in ea

[98] C.2 (BK 998a7).

entenderse en ella las dimensiones, que son accidentes propios de ese género y, así, las diversas formas elementales acompañan al orden inteligible en la materia, según sus diversas partes.

19. Hay el mismo calor según la especie en el fuego y en el aire, porque una cualidad se atribuye especialmente al elemento en el que se da perfectamente, y se aplica a otro elemento por concomitancia o derivación, si bien más imperfectamente. Por tanto, cuando de este aire surge este fuego, permanece el mismo calor específicamente, aunque aumentado; pero no es el mismo numéricamente, pues no permanece el mismo sujeto. Ahora bien, esto no dificulta la conversión, pues se corrompe por accidente como consecuencia de la corrupción del sujeto, y no como resultado de la contrariedad del agente.

20. La materia desnuda se relaciona indiferentemente con todas las formas; pero es determinada a unas formas especiales por virtud del moviente, como se afirma en el II *De generatione*[99]. Y hay un orden de agentes naturales acorde con el orden inteligible de las formas en la materia. Entre los cuerpos celestes, unos son más universalmente activos que otros, y el agente más universal no actúa sin contar con los agentes inferiores, sino que el último agente realiza su acción propia en virtud de todos los agentes superiores. Por eso los distintos agentes no imprimen formas diversas en un mismo individuo, sino que el agente próximo imprime una única forma, que contiene en sí virtualmente todas las formas precedentes; y la materia, si la consideramos perfeccionada bajo la razón de la forma más universal y de los accidentes que la acompañan, se convierte en propia para la perfección subsiguiente.

21. Cuando dividimos el género en potencia y acto, la potencia que hay en el género de la sustancia es la materia, del mismo modo que el acto es la forma. Por eso la materia no subyace a la forma mediante otra potencia.

intelligi dimensiones, quae sunt propria accidentia huius generis: et sic consequentur ordinem intelligibilem in materia, secundum diversas eius partes, diversae formae elementares.

19. Ad decimumnonum dicendum quod idem specie calor est in igne et aere, quia quaelibet qualitas specialiter attribuitur uni elemento in quo est perfecte, et per concomitantiam vel derivationem alteri, tamen imperfectius. Cum ergo ex hoc aere fit hic ignis, calor manet idem specie, sed augmentatus; non tamen idem numero, quia non manet idem subiectum. Nec hoc facit ad difficultatem conversionis, cum corrumpatur per accidens ex corruptione subiecti, et non ex contrarietate agentis.

20. Ad vicesimum dicendum quod materia prout nuda consideratur, se habet indifferenter ad omnes formas; sed determinatur ad speciales formas per virtutem moventis, ut traditur in II de Generatione. Et secundum ordinem intelligibilem formarum in materia, est ordo agentium naturalium. Inter ipsa enim corpora caelestia unum est universalius activum quam alterum; nec universalius agens agit seorsum ab inferioribus agentibus, sed ultimum agens proprium agit in virtute omnium superiorum. Unde non imprimuntur a diversis agentibus diversae formae in uno individuo, sed una forma est quae imprimitur a proximo agente, continens in se virtute omnes formas praecedentes; et materia, secundum quod consideratur perfecta sub ratione formae universalioris et accidentium consequentium, fit propria ad subsequentem perfectionem.

21. Ad vicesimumprimum dicendum quod cum unumquodque genus dividatur per potentiam et actum, ipsa potentia, quae est in genere substantiae, materia est, sicut forma actus. Unde materia non subest formae mediante aliqua potentia.

---

[99] C.9 (BK 335b).

Artículo 4

Si el alma está entera en cada parte del cuerpo [100]

Argumentos por los que parece que no:

1. Dice Aristóteles en el libro *De causa motus animalium* [101]: *No es necesario que el alma esté en cada parte del cuerpo, basta que esté en algún principio del cuerpo.* Pero en la naturaleza no hay nada en vano. Luego el alma no está en cada parte del cuerpo.

2. El animal está constituido por el cuerpo y el alma. Si en cada parte del cuerpo estuviera el alma, cada parte del animal sería un animal, lo que es ridículo.

3. Donde está el sujeto, están también sus propiedades. Pero todas las potencias del alma están en la esencia del alma como están las propiedades en el sujeto. Luego, si el alma estuviera en cada parte del cuerpo, se seguiría que en cada parte del cuerpo estarían todas las potencias del alma y, así, el oído estaría en el ojo y la vista en la oreja, lo que es un disparate.

4. Ninguna forma que requiere partes diferentes se da en cada parte, como vemos en la forma de una casa, que no está en cada parte de la casa, sino en la casa completa. En cambio, las formas que no requieren partes diferentes, están en cada parte, como ocurre con la forma del aire o del fuego. Mas el alma es una forma que requiere partes diferentes, como vemos en todos los seres animados. Luego el alma no está en cada parte del cuerpo.

5. Ninguna forma que se extiende materialmente, está toda entera en cada parte de su materia. Pero el alma se extiende materialmente, pues

Articulus 4

Quarto quaeritur utrum tota anima sit in qualibet parte corporis

Et videtur quod non. Dicit enim Aristoteles in libro de Causa Motus Animalium: «Nihil opus est in unoquoque corporis esse animam, sed in quodam corporis principio existere». In natura autem nihil est frustra. Non est ergo anima in qualibet parte corporis.

2. Praeterea, ex corpore et anima constituitur animal. Si igitur in qualibet parte corporis esset anima, quaelibet pars animalis esset animal; quod est inconveniens.

3. Praeterea, in quocumque est subiectum et proprietas subiecti. Sed omnes potentiae animae sunt in essentia animae, sicut et proprietates in subiecto. Ergo si anima esset in qualibet parte corporis, sequeretur quod in qualibet parte corporis essent omnes potentiae animae, et sic auditus erit in oculo et visus in aure; quod est inconveniens.

4. Praeterea, nulla forma quae requirit dissimilitudinem partium invenitur in qualibet parte; ut patet de forma domus, quae non est in quacumque parte domus, sed in tota domo. Formae vero quae non requirunt dissimilitudinem partium, sunt in singulis partibus, ut forma aeris et ignis. Anima autem est forma requirens dissimilitudinem partium, ut patet in omnibus animatis. Ergo anima non est in qualibet parte corporis.

5. Praeterea, nulla forma quae extenditur secundum extensionem materiae, est tota in qualibet parte suae materiae. Sed anima extenditur secundum extensionem

---

[100] Lugares paralelos: *In Sent.* 1 d.8 q.5 a.3; *Cont. Gent.* 2 c.72; *Summa* 1 q.76 a.8; *Q. de anima* a.10; *In De anima* 1 lect.14.

[101] C.10 (BK 703a36).

leemos en el libro *De quant. animae*[102]: pienso que hay tanta alma, *cuanta pueden recibir los espacios del cuerpo.* Luego el alma no está toda entera en cada parte del cuerpo.

6. Parece que el alma está en cada parte del cuerpo, sobre todo porque actúa en cada parte del cuerpo. Ahora bien, el alma actúa donde no está, porque dice Agustín a *Volusiano*[103] que el alma siente y ve en el cielo, donde no está. Luego no es necesario que el alma esté en cada parte del cuerpo.

7. De acuerdo con el Filósofo[104], si nos movemos nosotros, se mueven todas las cosas que están en nosotros. Pero sucede que a veces se mueve una parte del cuerpo, mientras otra está en reposo. Si el alma estuviera en cada parte del cuerpo, se seguiría que a la vez se mueve y está en reposo, lo que parece incoherente.

8. Si el alma estuviera en cada parte del cuerpo, se seguiría que cada parte del cuerpo se ordenaría inmediatamente al alma y, así, no dependerían del corazón las demás partes. Pero esto contradice a Jerónimo *Super Matth.*[105], que afirma que *lo principal del hombre no está en el cerebro, de acuerdo con Platón, sino en el corazón, de acuerdo con Cristo.*

9. Ninguna forma que requiere una figura determinada puede estar donde no está la figura. Pero el alma está en el cuerpo según una figura determinada, pues dice el Comentador en el libro I *De anima*[106] que cada cuerpo de animal tiene una figura propia, y esto se manifiesta en las especies: *pues los miembros del león sólo se diferencian de los del ciervo por la diversidad del alma.* Luego, como en una parte no se da la figura del todo, el alma no está en una parte. Y esto es lo que dice el Comentador

materiae; dicitur enim in libro de Quantitate Animae: «Tantam aestimo esse animam, quantam eam spatia corporis esse patiuntur». Ergo anima non est tota in qualibet parte corporis.

6. Praeterea, quod anima sit in qualibet corporis parte, praecipue videtur ex hoc quod in qualibet corporis parte agit. Sed anima operatur ubi non est: quia, ut Augustinus dicit ad Volusianum, anima sentit et videt in caelo, ubi non est. Non est ergo necessarium animam esse in qualibet corporis parte.

7. Praeterea, secundum Philosophum, moventibus nobis, moventur ea quae in nobis sunt. Contingit autem unam partem corporis moveri, alia quiescente. Si ergo anima est in qualibet parte corporis, sequitur quod simul moveatur et quiescat; quod videtur inconveniens.

8. Praeterea, si anima est in qualibet parte corporis, unaquaeque pars corporis immediatum ordinem habebit ad animam, et sic non dependent aliae partes a corde; quod est contra Hieronymum Super Matthaeum, qui dicit quod «principale hominis non est in cerebro secundum Platonem, sed in corde secundum Christum».

9. Praeterea, nulla forma quae requirit determinatam figuram, potest esse ubi non est illa figura. Sed anima est in corpore secundum determinatam figuram: dicit enim Commentator in I de Anima, quod quodlibet corpus animalis habet figuram propriam. Et hoc manifestatur in speciebus animalium: «membra enim leonis non differunt a membris cervi nisi propter diversitatem animae». Ergo cum in parte non inveniatur figura totius, anima non erit in parte. Et hoc est quod idem Commentator

---

[102] AGUSTÍN, c.5 n.7: ML 32,1039; *Obras completas,* III (BAC) 542.
[103] Epist.137 c.2 n.5: ML 33,517; *Obras completas,* XI (BAC) 104.
[104] *De anima* 1 c.3 (BK 406b).
[105] C.15: ML 26,109A.
[106] AVERROES, Comm.53, f.119r.

en el mismo libro[107], que, *si el corazón tiene la naturaleza de recibir el alma porque tiene esa figura determinada, es claro que una parte de él no recibe al alma, porque no tiene tal figura.*

10. Una cosa, cuanto más abstracta es, menos determinada está para algo corporal. Pero el ángel es más abstracto que el alma y, no obstante, está determinado a alguna parte del móvil que mueve, y no está en cualquier parte de él, como demuestra Aristóteles en el libro IV de la *Física*[108], donde dice que el motor del cielo no está en el centro sino en alguna parte de la circunferencia. Por tanto, mucho menos el alma está en cada parte de su cuerpo.

11. Si en cualquier parte del cuerpo hay una operación del alma, allí está el alma; por igual razón la potencia visiva está en cualquier parte del cuerpo en la que hay una operación de la potencia visiva. Pero la operación de la potencia visiva estaría en el pie, si allí hubiera un órgano de la potencia visiva; por eso falta la operación visiva únicamente porque falta el órgano. Luego allí habría potencia visiva, si allí estuviera el alma.

12. Si el alma estuviera en cada parte del cuerpo, sería necesario que donde hubiera una parte del cuerpo, allí estuviera el alma. Pero las partes de un niño que crece comienzan a estar por aumento donde antes no estaban; luego también su alma empieza a estar donde antes no estaba. Pero esto parece imposible, pues una cosa comienza a estar donde antes no estaba de tres modos: o porque es hecha de nuevo, como cuando el alma es creada e infundida en el cuerpo; o por propia transmutación, como cuando un cuerpo cambia de un lugar a otro; o por transmutación de otra cosa, como cuando el cuerpo de Cristo comienza a estar en el altar. Pero ninguno de estos tres modos puede aplicarse en este caso. Luego el alma no está en cada parte del cuerpo.

dicit in eodem libro, quod «si cor habet naturam recipiendi animam quia habet talem figuram, manifestum est quod pars eius non recipit illam animam, quia non habet talem figuram».

10. Praeterea, quanto aliquid est magis abstractum, tanto minus determinatur ad aliquid corporale. Sed angelus est magis abstractus quam anima. Determinatur autem angelus ad aliquam partem mobilis quod movet, et non est in qualibet parte eius, ut patet per Philosophum in IV Physic., ubi dicit quod motor caeli non est in centro, sed in quadam parte circumferentiae. Multo minus igitur anima est in qualibet parte sui corporis.

11. Praeterea, si in quacumque parte corporis est operatio animae, est ipsa anima; pari ratione in quacumque parte corporis est operatio visivae potentiae, ibi est visiva potentia. Sed operatio visivae potentiae esset in pede, si ibi esset organum visivae potentiae; unde quod desit operatio visiva, erit propter defectum organi tantum. Erit igitur ibi potentia visiva, si ibi sit anima.

12. Praeterea, si anima est in qualibet parte corporis, oportet quod ubicumque sit aliqua pars corporis, ibi sit anima. Sed pueri crescentis partes incipiunt esse per augmentum ubi prius non erant; ergo et anima eius incipit esse ubi prius non erat. Sed hoc videtur impossibile. Tribus enim modis aliquid incipit esse ubi prius non erat. Aut per hoc quod de novo fit, sicut cum anima creatur et infunditur corpori. Aut per propriam transmutationem, sicut cum corpus transfertur de loco ad locum. Aut per transmutationem alterius in ipsum, sicut cum corpus Christi incipit esse in altari. Quorum nullum hic dici potest. Ergo anima non est in qualibet parte corporis.

---

[107] AVERROES, *In De anima* 1 comm.94, f.126r.
[108] Libro 8 c.10 (BK 267b7).

13. El alma sólo está en el cuerpo del que es acto, pues es *acto de un cuerpo orgánico,* como se dice en el libro II *De Anima*[109]. Luego, como cada parte del cuerpo no es un cuerpo orgánico, no está en cada parte del cuerpo.

14. La carne y los huesos del mismo hombre difieren más que dos carnes de dos hombres. Pero una sola alma no puede estar en dos cuerpos de distintos hombres. Luego no puede estar en todas las partes de un solo hombre.

15. Si el alma estuviera en cada parte del cuerpo, sería necesario que, si se quita cualquier parte del cuerpo, desapareciera el alma, lo que claramente es falso, pues el hombre sigue vivo; o que pasara de esa parte a las otras, lo que es imposible, pues el alma es simple y, por consiguiente, inmóvil. Por tanto, no está en cada parte del cuerpo.

16. Ninguna cosa indivisible puede estar más que en algo indivisible, dado que el lugar debe adaptarse a lo localizado. Pero sucede que en un cuerpo podemos encontrar infinitos indivisibles. Por tanto, si el alma debiera estar en cualquier parte del cuerpo, se seguiría que estaría en infinitas, lo que es imposible, pues tiene una virtud finita.

17. Dado que el alma es simple y sin cantidad dimensiva, sólo le podemos atribuir la cantidad de virtud. Pero no está en ninguna de sus partes según sus potencias, en las que veamos toda su virtud. Luego no está en cada parte del cuerpo el alma entera.

18. El que una cosa pueda estar toda entera en un todo con todas sus partes, parece provenir de su simplicidad, pues vemos que esto no puede suceder en los cuerpos. Pero el alma no es simple, sino compuesta de materia y forma. Luego no está en cualquier parte del cuerpo. Prueba de la media: el Filósofo en el II de la *Metafísica*[110] reprende a quienes

13. Praeterea, anima non est nisi in corpore cuius est actus. Est autem «actus corporis organici», ut dicitur II de Anima. Cum igitur non quaelibet pars corporis sit corpus organicum, non erit in qualibet parte corporis.

14. Praeterea, plus differunt caro et os unius hominis quam duae carnes duorum hominum. Sed anima una non potest esse in duobus corporibus diversorum. Ergo non potest esse in omnibus partibus unius hominis.

15. Praeterea, si anima est in qualibet parte corporis, oportet quod ablata quacumque parte corporis, vel auferatur anima, quod patet esse falsum, cum remaneat homo vivens, vel transferatur de illa parte ad alias; quod est impossibile, cum anima sit simplex, et per consequens immobilis. Non ergo est in qualibet parte corporis.

16. Praeterea, nullum indivisibile potest esse nisi in indivisibili, cum locum oporteat aequari locato. In corpore autem contingit signare infinita indivisibilia. Si igitur anima sit in qualibet parte corporis, sequetur quod sit in infinitis: quod esse non potest, cum sit finitae virtutis.

17. Praeterea, cum anima sit simplex et absque quantitate dimensiva, nulla totalitas videtur posse ei attribui nisi virtutis. Sed non est in qualibet parte corporis secundum suas potentias, in quibus consideratur totalitas virtutis eius. Non ergo in qualibet parte corporis est tota anima.

18. Praeterea, quod aliquid possit esse totum in toto cum omnibus partibus, videtur provenire ex eius simplicitate; in corporibus enim hoc videmus non posse accidere. Sed anima non est simplex, sed composita ex materia et forma. Ergo non est in qualibet parte corporis. Probatio mediae: Philosophus in II Metaph., reprehen-

---

[109] ARISTÓTELES, c.1 (BK 312b5).
[110] Libro 1 c.8 (BK 988b24).

ponen la materia corpórea como primer principio, porque *hablaban sólo de elementos de los cuerpos, no de lo que carece de cuerpo.* Por consiguiente, hay también algún elemento de las cosas incorpóreas. Pero el elemento es un principio material. Luego las sustancias incorpóreas, como los ángeles y las almas, tienen también principio material.

19. Algunos animales partidos viven. Pero no podemos afirmar que una parte viva con toda el alma. Luego tampoco antes de la partición estaba el alma entera en aquella parte, sino sólo una parte del alma.

20. La totalidad y la perfección son lo mismo, como se dice en el III de la *Física*[111]. Ahora bien, perfecto es *lo que alcanza su propia virtud,* como se afirma también en el VII de la *Física*[112]. Por otra parte, la virtud del alma humana según el entendimiento no es acto de una parte del cuerpo. Luego el alma no está toda entera en cada parte del cuerpo.

PERO EN CONTRA está que dice Agustín en el III *De Trin.*[113] que el alma *está toda entera en el conjunto, y toda entera en cada una de las partes.*

2. El Damasceno[114] dice que el ángel está allí donde actúa; por la misma razón, por tanto, el alma. Pero el alma actúa en cada parte del cuerpo, porque cada parte se alimenta, crece y siente. Luego el alma está en cada parte del cuerpo.

3. El alma tiene más virtud que las formas materiales. Pero algunas formas materiales, como las del aire y del fuego, están en cada parte; mucho más el alma.

4. En el libro *De spiritu et anima*[115] se afirma que el alma vivifica al cuerpo con su presencia. Pero el alma vivifica cada parte del cuerpo. Luego está presente en cada parte del cuerpo.

dit ponentes materiam corporalem primum principium, quia «ponebant solum elementa corporum, non corporum autem non». Est igitur etiam incorporeorum aliquod elementum. Sed elementum est materiale principium. Ergo etiam substantiae incorporeae, ut angelus et anima, habent materiale principium.

19. Praeterea, quaedam animalia decisa vivunt. Non est autem dicere quod altera pars vivat per totam animam. Ergo nec ante decisionem tota anima erat in illa parte, sed pars animae.

20. Praeterea, totum et perfectum idem est, dicitur in III Physic. Perfectum autem est «quod attingit propriam virtutem», ut dicitur etiam in VII Physic. Propria autem virtus animae humanae secundum intellectum non est actus alicuius partis corporis. Non ergo anima est tota in qualibet parte corporis.

SED CONTRA est quod dicit Augustinus in III de Trinit., quod anima in toto tota est, et in qualibet parte eius, tota.

2. Praeterea, Damascenus dicit, quod angelus ibi est ubi operatur; pari ergo ratione et anima. Sed anima operatur in qualibet parte corporis, quia quaelibet pars corporis nutritur, augetur et sentit. Ergo anima est in qualibet parte corporis.

3. Praeterea, anima est maioris virtutis quam formae materiales. Sed formae materiales, ut ignis aut aeris, sunt in qualibet parte; multo magis anima.

4. Praeterea, in libro de Spiritu et Anima dicitur, quod anima praesentia sua corpus vivificat. Sed quaelibet pars corporis vivificatur ab anima. Ergo anima est cuilibet parti corporis praesens.

---

[111] ARISTÓTELES, c.6 (BK 207a13).
[112] ARISTÓTELES, c.3 (BK 246a13).
[113] Libro 6 c.6 n.8: ML 42,929; *Obras completas,* V (BAC) 446.
[114] *De fide orth.* 1 c.13: MG 94,854A; 2 c.3: MG 94,870C.
[115] C.18: ML 40,793.

RESPUESTA. Hay que decir que la verdad de esta cuestión depende de lo que precede. Hemos demostrado más arriba que el alma no se une al cuerpo solamente como motor, sino como forma. Después hemos demostrado que el alma no presupone en la materia otras formas sustanciales, que le den al cuerpo o a sus partes el ser sustancial; sino que el cuerpo entero y cada una de sus partes tienen el ser sustancial y específico por el alma y, si ésta desaparece, lo mismo que no permanece el hombre, el animal ni el ser vivo, tampoco permanece el ojo, la carne o el hueso, a no ser equívocamente, como están en una pintura o escultura. Por consiguiente, dado que todo acto está en aquello de lo que es acto, es necesario que el alma esté en el conjunto del cuerpo y en cada una de sus partes, porque es acto del cuerpo entero y de cada una de las partes.

No obstante, el todo y cada parte no se relacionan con el alma del mismo modo, pues el alma es, en efecto, acto del cuerpo entero en primer lugar y con toda propiedad, mientras que es acto de las partes en orden al todo entero. Para verlo debemos considerar que es necesario que la materia tenga un ser adecuado a la forma, pues la materia es por la forma. En estas cosas corruptibles, las formas, que son de virtud más débil, tienen pocas operaciones, para las que no necesitan partes diferentes, como ocurre en los cuerpos inanimados. El alma, en cambio, por tener una virtud más alta y mayor, puede ser principio de operaciones diversas, para cuya ejecución necesita partes del cuerpo diferenciadas. Por eso toda alma necesita diversidad de órganos en las partes del cuerpo del que es acto; y tanta más diversidad, cuanto más perfecta sea el alma. Por tanto, las formas inferiores perfeccionan uniformemente su materia, pero el alma lo hace sin uniformidad, constituyendo con partes diferentes la integridad del cuerpo, del que el alma es acto con toda propiedad y en primer lugar.

Pero nos falta descubrir el significado de la expresión: el alma está toda entera en el conjunto y toda entera en cada una de las partes. Para ello,

RESPONSIO. Dicendum quod veritas huius quaestionis ex praecedentibus dependet. Ostensum est enim prius quod anima unitur corpori non solum ut motor, sed ut forma. Posterius vero ostensum est quod anima non praesupponit alias formas substantiales in materia, quae dent esse substantiale corpori aut partibus eius; sed et totum corpus et omnes eius partes habent esse substantiale et specificum per animam, qua recedente, sicut non manet homo aut animal aut vivum, ita non manet manus aut oculus aut caro aut os nisi aequivoce, sicut depicta aut lapidea. Sic igitur, cum omnis actus sit in eo cuius est actus, oportet animam, quae est actus totius corporis et omnium partium, esse in toto corpore et in qualibet eius parte.

Sed tamen aliter se habet totum ad animam, et aliter ad partes eius. Anima enim totius quidem corporis actus est primo et per se, partium vero in ordine ad totum. Ad cuius evidentiam considerandum est, quod, cum materia sit propter formam, talem oportet esse materiam ut competit formae. In istis rebus corruptibilibus formae imperfectiores, quae sunt debilioris virtutis, habent paucas operationes, ad quas non requiritur partium dissimilitudo; sicut patet in omnibus inanimatis corporibus. Anima vero, cum sit forma altioris et maioris virtutis, potest esse principium diversarum operationum, ad quarum executionem requiruntur dissimiles partes corporis. Et ideo omnis anima requirit diversitatem organorum in partibus corporis cuius est actus; et tanto maiorem diversitatem, quanto anima fuerit perfectior. Sic igitur formae infimae uniformiter perficiunt suam materiam; sed anima difformiter, ut ex dissimilibus partibus constituatur integritas corporis,cuius primo et per se anima est actus.

Sed restat inquirendum quod dicitur, totam animam esse in toto, et totam in singulis partibus. Ad cuius evidentiam considerandum est quod triplex totalitas inve-

debemos tener en cuenta que encontramos totalidad en primer lugar y de un modo más claro en la cantidad, de modo que decimos que un todo cuantitativo es lo que por su propia naturaleza se divide en partes cuantitativas. Pero esta clase de totalidad sólo se puede atribuir a las formas accidentalmente, en cuanto que accidentalmente se dividen al dividir la cantidad, por ejemplo, la blancura se divide cuando se divide la superficie. Pero esto sólo ocurre con las formas que se coextienden sobre una cantidad, porque tienen una materia igual o casi igual en el todo y en la parte. Por eso, las formas que necesitan partes muy diferenciadas no tienen una extensión ni una totalidad como ésa; y esto ocurre con las almas y sobre todo con las de los animales perfectos. Otro tipo de totalidad lo encontramos según la perfección de la esencia, y en esta totalidad también se dan partes esenciales, partes físicas en los compuestos de materia y forma, y partes lógicas: el género y la diferencia. Esta perfección esencial puede aumentar y disminuir en las formas accidentales, pero no en las sustanciales. Hay un tercer tipo de totalidad establecido de acuerdo con la virtud. Por consiguiente, si hablamos de una forma que tiene extensión en la materia, por ejemplo de la blancura, podemos decir que está toda entera en cada parte con totalidad de esencia y de virtud, pero no con la totalidad primera, que tiene accidentalmente; ya que toda la razón de la especie blancura se encuentra en cada una de las partes de la superficie, pero no toda la cantidad que tiene accidentalmente, sino una parte en cada parte.

Ahora bien, el alma, y sobre todo la humana, no tiene extensión en la materia, por tanto no se da en ella el primer tipo de totalidad. Nos queda, por tanto, que podemos decir que está toda entera en cada una de las partes del cuerpo únicamente según la totalidad de la esencia, no según la totalidad de la virtud, porque el alma perfecciona diferenciadamente las partes para operaciones distintas, y hay incluso alguna operación que no se lleva a cabo mediante parte alguna del cuerpo, como es el entender. En consecuencia, si entendemos la totalidad del alma según la virtud, el alma

nitur. Prima quidem est manifestior secundum quantitatem, prout totum quantum dicitur quod natum est dividi in partes quantitatis: et haec totalitas non potest attribui formis nisi per accidens, in quantum scilicet per accidens dividuntur divisione quantitatis, sicut albedo divisione superficiei. Sed hoc est illarum tantum formarum quae coextenduntur quantitati; quod ex hoc competit aliquibus formis, quia habent materiam similem aut fere similem et in toto et in parte. Unde formae quae requirunt magnam dissimilitudinem in partibus, non habent huiusmodi extensionem et totalitatem, sicut animae, praecipue animalium perfectorum. Secunda autem totalitas attenditur secundum perfectionem essentiae, cui totalitati etiam respondent partes essentiae, physice quidem in compositis materia et forma, logice vero genus et differentia; quae quidem perfectio in formis accidentalibus recipit magis et minus, non autem in substantialibus. Tertia autem est secundum virtutem. Si ergo loqueremur de aliqua forma habente extensionem in materia, puta de albedine, possemus dicere quod est tota in qualibet parte totalitate essentiae et virtutis, non autem totalitate prima, quae est ei per accidens; sicut tota ratio speciei albedinis invenitur in qualibet parte superficiei, non autem tota quantitas quam habet per accidens, sed pars in parte.

Anima autem, et praecipue humana, non habet extensionem in materia; unde in ea prima totalitas locum non habet. Relinquitur ergo quod secundum totalitatem essentiae simpliciter enuntiari possit esse tota in qualibet corporis parte, non autem secundum totalitatem virtutis; quia partes difformiter perficiuntur ab ipsa ad diversas operationes; et aliqua operatio est eius, scilicet intelligere, quam per nullam partem

no sólo no está toda entera en cada parte, sino que tampoco está toda entera en el todo, porque la virtud del alma excede la capacidad del cuerpo, como hemos dicho más arriba.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS:

1. El Filósofo, en ese pasaje, se refiere al alma en cuanto potencia motiva, que se asienta en primer lugar en el corazón.

2. El alma no está en cada parte en primer lugar y con toda propiedad, sino en orden al todo, como hemos dicho; por ello, cualquier parte del animal no es animal.

3. De acuerdo con el Filósofo en el libro *De somno et vigilia*[116], *la acción es de quien es la potencia.* Por eso, las potencias cuyas operaciones no son sólo del alma sino del compuesto, están en un órgano como en su sujeto; en el alma, en cambio, como en su raíz. Como en su sujeto están en el alma únicamente las potencias cuyas operaciones se llevan a cabo sin mediación de órgano corporal, y son del alma en cuanto que supera la capacidad del cuerpo. Por tanto, no se sigue que en cada parte del cuerpo estén todas las potencias del alma.

4. La forma de la casa, por ser accidental, no da el ser específico a cada una de las partes de la casa, como se la da el alma a cada una de las partes del cuerpo; por tanto, no vale la comparación.

5. Esa autoridad no quiere decir que el alma humana se extienda según la extensión del cuerpo, sino que la cantidad virtual del alma no va más allá que la cantidad del cuerpo.

6. Toda operación nos parece de algún modo intermedia entre el operante y el objeto de la operación, ya sea realmente, como ocurre con

corporis exequitur. Unde sic accepta totalitate animae secundum virtutem, non solum non est tota in qualibet parte, sed nec tota in toto: quia virtus animae capacitatem corporis excedit, ut supra dictum est.

1. Ad primum ergo dicendum quod Philosophus ibi loquitur de anima quantum ad potentiam motivam, quae primo fundatur in corde.

2. Ad secundum dicendum quod anima non est in qualibet parte corporis primo et per se, sed in ordine ad totum, ut dictum est; et ideo non quaelibet pars animalis est animal.

3. Ad tertium dicendum quod secundum Philosophum in libro de Somno et Vigilia, «cuius est potentia, eius est actio». Unde potentiae illae, quarum operationes non sunt solius animae sed coniuncti, sunt in organo sicut in subiecto, in anima autem sicut in radice. Solum autem illae potentiae sunt in anima sicut in subiecto, quarum operationes anima non per organum corporis exequitur; quae tamen sunt animae secundum quod excedit corpus. Unde non sequitur quod in qualibet parte corporis sint omnes potentiae animae.

4. Ad quartum dicendum quod forma domus, cum sit accidentalis, non dat esse specificum singulis partibus domus, sicut dat anima singulis partibus corporis; et ideo non est simile.

5. Ad quintum dicendum quod auctoritas illa non sic intelligitur quod anima humana extendatur secundum extensionem corporis, sed quia virtualis animae quantitas non porrigitur in maiorem quantitatem quam corporis.

6. Ad sextum dicendum quod omnis operatio aliquo modo accipitur ut media inter operantem et obiectum operationis; vel realiter, sicut in illis actionibus quae

[116] C.1 (BK 454a8).

las operaciones que salen del agente para transformar algo extrínseco, ya sea por el modo de entenderlas, igual que en el querer, entender y similares, que aunque son acciones que permanecen en el agente, como se dice en el IX de la *Metafísica*[117], tienen un significado parecido al de las otras operaciones, como si tendieran de una cosa a otra. En consecuencia, cuando decimos que alguien obra aquí o allí, podemos entenderlo de dos modos. Uno, si estos adverbios determinan al verbo desde la parte según la cual la operación sale del agente, y así es verdad que el alma está donde obra. El otro modo, si determinan al verbo desde la parte según la cual entendemos que la operación termina en otra cosa, y así el alma no está en todo sitio donde obra, pues de este modo el alma siente y ve en el cielo, en cuanto que ve y siente el cielo.

7. Cuando se mueve el cuerpo, se mueve el alma, pero por accidente, no propiamente; y no hay inconveniente en que algo se mueva y esté a la vez en reposo por accidente bajo distintos aspectos. Sería inconveniente si se moviera y reposara a la vez y propiamente.

8. Aunque el alma es el acto de cada parte del cuerpo, no perfecciona cada una de ellas del mismo modo, como hemos dicho, sino que perfecciona a unas con más perfección y preferencia que a otras.

9. Decimos que el alma está en el cuerpo mediante una figura determinada, no porque la figura sea la causa de que el alma esté en el cuerpo, sino que más bien la figura del cuerpo procede del alma; por eso donde no hay una figura conveniente a un alma determinada, no puede estar esa alma. Pero el alma requiere una figura en todo el cuerpo, del que es principalmente acto, y otra en las partes, de las que también es acto pero en orden al todo, como se ha dicho. Por eso, en los animales en los que la figura de una parte es casi idéntica a la figura del todo, la parte recibe

procedunt ab agente in aliquod extrinsecum transmutandum; vel secundum modum intelligendi, sicut intelligere et velle et huiusmodi, quae licet sint actiones in agente manentes, ut dicitur in IX Metaph., tamen significantur per modum aliarum actionum, ut ab uno tendentes in aliud. Sic ergo, cum dicitur aliquis operari hic vel ibi, dupliciter potest intelligi. Uno modo, quod per huiusmodi adverbia determinetur verbum, ex quo operatio exit ab agente; et sic verum est quod anima ubicumque operatur, ibi est. Alio modo, ex ea parte qua operatio intelligitur terminari ad alterum; et sic non ubicumque operatur, ibi est: sic enim sentit et videt in caelo, in quantum caelum sentitur et videtur ab ea.

7. Ad septimum dicendum quod anima moto corpore movetur per accidens, et non per se. Non est autem inconveniens quod aliquid simul moveatur et quiescat per accidens secundum diversa. Esset autem inconveniens, si per se simul quiesceret et moveretur.

8. Ad octavum dicendum quod licet anima sit actus cuiuslibet partis corporis, non tamen uniformiter omnes partes corporis perficiuntur ab ea, ut dictum est; sed una altera principalius et perfectius.

9. Ad nonum dicendum quod anima per determinatam figuram dicitur esse in corpore, non quod figura sit causa quare sit in corpore, sed potius figura corporis est ex anima; unde ubi non est figura conveniens huic animae, non potest esse haec anima. Sed aliam figuram requirit anima in toto corpore, cuius per prius est actus, et aliam in parte, cuius est actus in ordine ad totum, sicut dictum est. Unde in animalibus in quibus figura partis fere est conformis figurae totius, pars recipit animam ut quoddam

[117] ARISTÓTELES, c.8 (BK 1050a35).

al alma como un todo, por eso vive aunque se parta. En los animales perfectos, en cambio, en los que la figura de una parte es muy distinta de la figura del todo, la parte no recibe al alma como un todo y primera perfección, de modo que viva aunque se parta; sino que recibe al alma en orden al todo, para vivir unida al todo.

10. Comparamos a los ángeles con los cuerpos celestes que mueven, no como formas, sino como motores; por eso no es totalmente igual al alma, que es la forma del todo y de cada una de las partes.

11. Si el ojo estuviera en el pie, allí estaría la potencia visiva, porque esta potencia es acto de ese órgano animado. Ahora bien, si se quita el órgano, permanece allí el alma, aunque no la potencia visiva.

12. No hay aumento sin movimiento local, como dice el Filósofo en el IV de la *Física* [118]. Por eso, si aumenta el niño, del mismo modo que una parte del cuerpo comienza a estar propiamente donde antes no estaba, igual el alma por accidente y por transmutación, por cuanto se mueve accidentalmente cuando se mueve el cuerpo.

13. El cuerpo orgánico es perfeccionado por el alma en primer lugar y propiamente; cada uno de los órganos y las partes de los órganos, en cambio, lo son en orden al todo, como se ha dicho.

14. Mi carne tiene más parecido con tu carne según la razón de la especie, que mi carne con mi hueso; pero por analogía con el todo es al revés, pues mi carne y mi hueso pueden ordenarse a constituir un único todo, lo que no hacen mi carne y tu carne.

15. Si se extirpa una parte, no se sigue que desaparezca el alma, o que se transmute a la otra parte, a no ser que se afirme que el alma está sólo en esa parte; pero sí se sigue que esa parte deja de estar perfeccionada por el alma del todo.

totum: quare decisa vivit. In animalibus tamen perfectis, in quibus figura partis multum differt a figura totius, pars non recipit animam sicut totum et primum perfectibile ut decisa vivat; recipit tamen animam in ordine ad totum, ut coniuncta vivat.

10. Ad decimum dicendum quod angelus comparatur ad corpus caeleste quod movet, non sicut forma, sed sicut motor; unde non est simile de ipso et de anima, quae est forma totius et cuiuslibet partis.

11. Ad undecimum dicendum quod si esset oculus in pede, esset ibi potentia visiva, quia haec potentia est actus talis organi animati. Remoto autem organo, remanet ibi anima, non tamen potentia visiva.

12. Ad duodecimum dicendum quod augmentum non fit sine motu locali, ut dicit Philosophus IV Physic.; unde augmentato puero, sicut aliqua pars corporis incipit esse per se ubi prius non erat, ita anima per accidens, et per transmutationem suam, in quantum per accidens movetur moto corpore.

13. Ad decimumtertium dicendum quod corpus organicum est perfectibile ab anima primo et per se; singula autem organa et organorum partes, ut in ordine ad totum, sicut dictum est.

14. Ad decimumquartum dicendum quod caro mea cum carne tua magis convenit secundum rationem speciei, quam caro mea cum osse meo; sed secundum analogiam ad totum e converso. Nam caro mea et os meum possunt ordinari ad unum totum constituendum, non autem caro mea et caro tua.

15. Ad decimumquintum dicendum quod praecisa parte non sequitur quod auferatur anima, vel quod ad aliam partem transmutetur, nisi poneretur quod in illa sola parte anima esset; sed sequitur quod illa pars desinat perfici ab anima totius.

---

[118] C.1 (BK 209a28); c.6 (BK 213b4).

16. El alma no es indivisible como lo es el punto situado en un continuo, a cuya razón se opondría que estuviera en un lugar divisible. Sino que el alma es indivisible por abstracción de toda clase de continuo, por eso no va contra su razón el estar en un todo divisible.

17. El alma, por ser indivisible, no tiene totalidad de cantidad. Y por eso no queda sólo que tenga la totalidad de las potencias, pues hay en ella la totalidad según la razón de la esencia, como hemos dicho.

18. El Filósofo en ese libro[119] intenta descubrir los principios de todas las cosas, no sólo los materiales, sino también los formales, los eficientes y los finales; y por eso refuta a los antiguos filósofos naturales, que afirmaron que había sólo una causa material, lo que no ocurre en las cosas inmateriales y, así, no podían establecer los principios de todos los entes. Por tanto, no pretende decir que haya un elemento material de las cosas incorpóreas, sino que hay que reprender a quienes se olvidaron de los principios de las cosas incorpóreas, al afirmar que sólo hay una causa material.

19. En los animales que viven partidos, hay un alma en acto y muchas en potencia. Con la partición estas almas son inducidas al acto de la multitud, como ocurre en todas las formas que tienen extensión en la materia.

20. Cuando decimos que el alma está toda entera en cada parte, tomamos la totalidad y la perfección según la razón de la esencia y no según la razón de la potencia o de la virtud, como se desprende de lo dicho.

16. Ad decimumsextum dicendum quod anima non est indivisibilis ut punctum habens situm in continuo, contra cuius rationem esset in loco divisibili esse. Sed anima est indivisibilis per abstractionem a toto genere continui; unde non est contra eius rationem si sit in aliquo divisibili toto.

17. Ad decimumseptimum dicendum quod anima ex hoc quod est indivisibilis, sequitur quod non habeat totalitatem quantitatis. Nec propter hoc relinquitur quod sit in ea sola totalitas potentiarum: est enim in ea totalitas secundum essentiae rationem, ut dictum est.

18. Ad decimumoctavum dicendum quod Philosophus in libro illo intendit inquirere de principiis omnium entium, non solum materialibus, sed etiam formalibus et efficientibus et finalibus. Et ideo redarguuntur ab ipso antiqui naturales, qui posuerunt tantum causam materialem, quae non habet locum in rebus incorporalibus; et sic non poterant ponere principia omnium entium. Non ergo intendit dicere quod sit aliquod elementum materiale rerum incorporalium; sed quod illi sunt reprehendendi qui principia rerum incorporalium neglexerunt, ponentes causam materialem tantum.

19. Ad decimumnonum dicendum quod in illis animalibus quae decisa vivunt, est una anima in actu, et multae in potentia. Per decisionem autem reducuntur in actum multitudinis, sicut contingit in omnibus formis quae habent extensionem in materia.

20. Ad vicesimum dicendum quod cum dicitur anima esse tota in qualibet parte, accipitur totum et perfectum secundum rationem essentiae, et non secundum rationem potentiae seu virtutis, ut ex supradictis patet.

---

[119] I de la *Metafísica*.

Artículo 5

Si hay alguna sustancia espiritual creada no unida a un cuerpo [120]

Argumentos por los que parece que no:

1. Dice Orígenes en I *Peri archon* [121]: *Es propio de Dios sólo, es decir del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, que entendamos su existencia sin ninguna mezcla de algo material.* Luego no puede haber ninguna sustancia espiritual creada no unida a un cuerpo.

2. El papa Pascual [122] dice que las cosas espirituales no pueden subsistir sin las corporales. Luego no es posible que haya sustancias espirituales no unidas a cuerpos.

3. Afirma Bernardo *Super Canticum* [123]: *Es claro que todo espíritu creado necesita un complemento corpóreo.* Ahora bien, es notorio que, ya que la naturaleza no falla en las cosas necesarias, mucho menos lo va a hacer Dios. Luego ningún espíritu creado se da sin cuerpo.

4. Si alguna sustancia espiritual creada no está completamente unida a un cuerpo, es necesario que esté más allá del tiempo, pues el tiempo no va más allá de las cosas corporales. Pero las sustancias espirituales creadas no están completamente por encima del tiempo, pues como han sido creadas de la nada y, por tanto, han comenzado desde una variación, necesariamente son variables, hasta el punto de que podrían dejar de ser, si otro no las detuviera. Ahora bien, lo que puede dejar de ser no está completamente sobre el tiempo, pues puede existir ahora y no existir en otro momento. Luego no es posible que haya sustancias creadas sin cuerpos.

Articulus 5

Quinto quaeritur utrum aliqua substantia spiritualis creata sit non unita corpori

Et videtur quod non. Dicit enim Origenes in 1 Periarchon: «Solius Dei, id est Patris et Filii et Spiritus sancti, proprium est ut absque ulla corporea societatis adiectione intelligatur existere». Nulla ergo substantia spiritualis creata potest esse corpori non unita.

2. Praeterea, Paschalis Papa dicit quod spiritualia sine corporalibus subsistere non possunt. Non est ergo possibile spirituales substantias non unitas corporibus esse.

3. Praeterea, Bernardus super Canticum inquit: «Liquet omnem spiritum creatum corporeo indigere solatio». Manifestum est autem quod cum natura non deficiat in necessariis, multo minus deficit Deus. Non ergo spiritus creatus sine corpore invenitur.

4. Praeterea, si aliqua substantia spiritualis creata est omnino corpori non unita, necesse est quod sit supra tempus; tempus enim corporalia non excedit. Sed substantiae spirituales creatae non omnino sunt supra tempus. Cum enim ex nihilo creatae sint, et per consequens a versione incipiant, necesse est eas vertibiles esse, ut possint deficere in non esse, nisi ab alio continerentur. Quod autem potest in non esse deficere, non omnino est supra tempus; potest enim nunc esse, et in alio nunc non esse. Non est ergo possibile aliquas creatas substantias absque corporibus esse.

---

[120] Lugares paralelos: *Cont. Gent.* 2 c.46, 91 y 92; *De potentia* q.6 a.6; *Summa* 1 q.50 a.1; *In De causis* comm.7; *De subst. separatis* 18; *Comp. Theol.* c.74-75.

[121] C.6: MG 11,170.

[122] Decretum parte 2 causa 2 q.3: ML 187,550B.

[123] Sermo 5: ML 183,800.

5. Los ángeles toman cuerpos. El cuerpo asumido por un ángel es movido por él. Por consiguiente, dado que moverse según el lugar presupone sentir y vivir, como se demuestra en el II *De anima* [124], parece que los cuerpos asumidos por los ángeles sienten y viven y, así, los ángeles están unidos naturalmente a cuerpos y, no obstante, ellos son los que parecen más desligados de los cuerpos. Luego ninguna sustancia espiritual creada está separada de un cuerpo.

6. El ángel es por naturaleza más perfecto que el alma. Ahora bien, lo que vive y da vida es más perfecto que lo que únicamente vive. Por tanto, dado que el alma vive y da vida a un cuerpo, puesto que es su forma, parece que con mucha más razón el ángel no sólo vive, sino que también está unido a algún cuerpo al que dé vida. Y así, lo mismo que antes.

7. Es claro que los ángeles conocen las cosas singulares, de lo contrario en vano se les daría a los hombres como custodia. Pero no pueden conocer las cosas singulares mediante formas universales, pues así su conocimiento se relacionaría lo mismo con el pasado que con el futuro, cuando resulta que el conocer el futuro es exclusivo de Dios. Por consiguiente los ángeles conocen las cosas singulares mediante formas particulares, que requieren órganos corporales unidos a ellos en los que puedan recibirlas. Luego los ángeles tienen órganos corporales unidos a ellos mismos, y, así, parece que ningún espíritu creado está completamente desprovisto de cuerpo.

8. La materia es el principio de individuación. Ahora bien, los ángeles son individuos, si no, no tendrían acciones propias, pues el obrar es peculiar de los entes particulares. Por consiguiente, ya que no tienen materia de la que procedan, como hemos dicho más arriba, parece que tendrán materia en la que estén, es decir, cuerpos a los que estén unidos.

5. Praeterea, angeli corpora quaedam assumunt. Corpus autem assumptum ab angelo, movetur ab eo. Cum igitur moveri secundum locum praesupponat sentire et vivere, ut patet in II De anima, videtur quod corpora assumpta ab angelis sentiant et vivant, et ita sint corporibus naturaliter uniti de quibus tamen maxime videtur quod sint a corporibus absoluti. Nulla ergo spiritualis substantia creata est corpori non unita.

6. Praeterea, angelus naturaliter est perfectior quam anima. Perfectius autem est quod vivit et dat vitam, quam illud quod vivit tantum. Cum igitur anima vivat, et det vitam corpori per hoc quod est forma eius, videtur quod multo fortius angelus non solum vivat, sed etiam uniatur alicui corpori cui det vitam; et sic idem quod prius.

7. Praeterea, manifestum est quod angeli singularia cognoscunt; alioquin frustra hominibus in custodiam deputarentur. Non possunt autem singularia cognoscere per formas universales: quia sic aequaliter se haberet eorum cognitio ad praeteritum et futurum, cum tamen futura cognoscere solius Dei sit. Cognoscunt igitur angeli singularia per formas particulares, quae requirunt organa corporalia sibi unita in quibus recipiantur. Ergo angeli habent organa corporalia sibi unita; et sic nullus spiritus creatus videtur esse omnino a corpore absolutus.

8. Praeterea, principium individuationis est materia. Angeli autem sunt quaedam individua, alioquin non haberent proprias actiones; agere enim particularium est. Cum igitur non habeant materiam ex qua sint, ut supra dictum est, videtur quod habeant materiam in qua, scilicet corpora quibus uniuntur.

---

[124] ARISTÓTELES, c.2 y 3.

9. Dado que los espíritus creados son sustancias finitas, es necesario que estén en un género determinado y en una especie; por tanto en ellos se encuentra la naturaleza universal de la especie. Pero de la naturaleza universal no les viene la individuación. Luego es necesario que tengan algo añadido que les individúe. Pero esto no puede ser algo material que entre en la composición de los ángeles, pues son sustancias inmateriales, como se ha dicho antes. Luego es necesario que se les añada una materia corpórea que les individualice y, así, lo mismo que antes.

10. Las sustancias espirituales creadas no son sólo materia, porque estarían únicamente en potencia y no tendrían acción alguna; tampoco son compuestas de materia y forma, como hemos demostrado (a.1). Queda, por tanto, que sean sólo forma. Ahora bien, pertenece a la razón de la forma el ser acto de la materia a la que está unida. Luego parece que las sustancias espirituales creadas están unidas a la materia corporal.

11. Acerca de cosas semejantes hay una opinión semejante. Pero algunas sustancias espirituales creadas están unidas a cuerpos. Luego todas lo están.

PERO EN CONTRA está que dice Dionisio en el cap. 4 del *De div. nomin.*[125] que *los ángeles son incorpóreos e inmateriales.*

2. De acuerdo con el Filósofo en el VIII de la *Física*[126], cuando encontramos dos cosas unidas y una de ellas puede aparecer sin la otra, es necesario que esta segunda pueda darse sin la primera. Ahora bien, encontramos algún motor movido; por eso, si hay algo movido no motor, hay también algo motor no movido. Pero hay algo compuesto de sustancia corpórea y espiritual. Luego, ya que encontramos algún cuerpo sin espíritu, parece que se podrá encontrar algún espíritu no unido a un cuerpo.

9. Praeterea, cum spiritus creati sint substantiae finitae, necesse est quod sint in determinato genere et specie. Est igitur in eis invenire naturam universalem speciei. Ex ipsa autem natura universali non habent quod individuentur. Ergo oportet esse aliquid additum per quod individuentur. Hoc autem non potest esse aliquid materiale, quod intret compositionem angeli, cum angeli sint immateriales substantiae, ut supra dictum est. Necesse est ergo quod addatur eis aliqua materia corporalis, per quam individuantur; et sic idem quod prius.

10. Praeterea, substantiae spirituales creatae non sunt materia tantum, quia sic essent in potentia solum, et non haberent aliquam actionem; nec iterum sunt compositae ex materia et forma, ut supra ostensum est. Relinquitur igitur quod sint formae tantum. De ratione autem formae est quod sit actus materiae cui unitur. Videtur ergo quod spirituales substantiae creatae uniantur materiae corporali.

11. Praeterea, de similibus simile est iudicium. Sed aliquae spirituales substantiae creatae sunt unitae corporibus. Ergo omnes.

SED CONTRA est quod Dionysius dicit in IV cap. De div. nom., quod «angeli sunt incorporales et immateriales».

2. Praeterea, secundum Philosophum in VIII Physic., si aliqua duo inveniuntur coniuncta, quorum unum sine altero inveniri potest, oportet et alterum sine altero inveniri. Invenitur enim aliquid movens motum; unde si aliquid est motum non movens, invenitur etiam aliquid movens non motum. Sed invenitur aliquid compositum ex substantia corporali et spirituali. Cum igitur inveniatur aliquod corpus sine spiritu, videtur quod aliquis spiritus inveniri possit corpori non unitus.

---

[125] § 1: MG 3,693B; *Obras completas* (BAC) 296.
[126] C.5 (BK 256b20).

3. Ricardo de San Víctor[127] argumenta así: En Dios encontramos varias personas en una sola naturaleza, en las cosas humanas encontramos una persona en dos naturalezas, es decir, en el alma y el cuerpo. Luego hay un término medio, que haya una sola persona en una sola naturaleza; y esto no sucedería si la criatura espiritual se uniera a un cuerpo.

4. El ángel está en el cuerpo que ha asumido. Por tanto, si se le uniera naturalmente otro cuerpo, se seguiría que habría dos cuerpos a la vez en el mismo, lo que es imposible. Luego hay algunas sustancias espirituales creadas, que no tienen cuerpos unidos a ellas naturalmente.

RESPUESTA. Hay que decir que, como nuestro conocimiento comienza en los sentidos, y los sentidos son propios de los seres corpóreos, cuando los hombres comenzaron a investigar la verdad sólo lograron pensar en una naturaleza corpórea, dado que los primeros filósofos naturales opinaban que sólo había cuerpos; y por eso decían que el alma misma era cuerpo. A éstos parece que secundaron los herejes maniqueos, que pensaban que Dios era una luz corpórea difundida por espacios infinitos. Tampoco los antropomorfitas, que suponían que Dios estaba configurado con rasgos de cuerpo humano, sospechaban que hubiera algo más allá de los cuerpos.

Pero los filósofos posteriores, superando razonablemente las cosas corporales mediante el entendimiento, llegaron a conocer la sustancia incorpórea. El primero de ellos fue Anaxágoras, que, por afirmar que al principio todas las cosas corpóreas estaban mezcladas entre sí, se vio obligado a establecer por encima de las cosas corpóreas algo incorpóreo no mezclado que distinguiera y moviera lo corpóreo; y a esto lo llamaba entendimiento que distinguía y movía todo, y nosotros lo llamamos Dios. Platón, en cambio, siguió otro camino para establecer las sustancias

3. Praeterea, Richardus de S. Victore sic argumentatur. In divinis plures inveniuntur personae in una natura. In rebus autem humanis una persona in duabus naturis, scilicet anima et corpore. Ergo et invenitur medium, scilicet quod sit una persona in una natura: quod non esset, si natura spiritualis corpori uniretur.

4. Praeterea, angelus est in corpore assumpto. Si ergo corpus aliud sibi naturaliter uniretur, sequeretur quod duo corpora simul essent in eodem; quod est impossibile. Sunt ergo aliquae spirituales substantiae creatae non habentes corpora naturaliter sibi unita.

RESPONSIO. Dicendum quod quia nostra cognitio a sensu incipit, sensus autem corporalium est, a principio homines de veritate inquirentes solum naturam corpoream capere potuerunt, in tantum quod primi naturales philosophi nihil esse nisi corpora aestimabant; unde et ipsam animam corpus esse dicebant. Quos etiam secuti videntur Manichaei haeretici, qui Deum lucem quamdam corpoream per infinita distensam spatia esse existimabant. Sic etiam et Anthropomorphitae, qui Deum lineamentis humani corporis figuratum esse astruebant, nihil ultra corpora esse suspicabantur.

Sed posteriores philosophi rationabiliter per intellectum corporalia transcendentes, ad cognitionem incorporeae substantiae pervenerunt. Quorum Anaxagoras primus, quia ponebat a principio omnia corporalia invicem esse immixta, coactus fuit ponere supra corporalia aliquod incorporeum non mixtum, quod corporalia distingueret et moveret. Et hoc vocabat intellectum distinguentem et moventem omnia, quem nos dicimus deum. Plato vero est alia via usus ad ponendum substantias incor-

[127] *De Trinitate* 3 c.9: ML 196,921.

incorpóreas, pues consideró que antes del ser participante hay que poner algo abstracto no participado. Por eso, dado que todos los cuerpos sensibles participan de lo que se predica de ellos, es decir de las naturalezas de los géneros, de las especies y de todo lo que se dice de ellos universalmente, estableció naturalezas abstractas de lo sensible, subsistentes por sí mismas, a las que llamaba sustancias separadas.

Aristóteles [128], por su parte, llegó hasta establecer sustancias separadas a partir de la perpetuidad del movimiento celeste, pues es necesario afirmar un fin para el movimiento celeste. Pero si el fin de un movimiento no se comporta siempre del mismo modo, sino que se mueve por sí mismo o por accidente, es necesario afirmar que ese movimiento no se comporta uniformemente; por eso el movimiento natural de los graves y de los leves se intensifica cuando se aproxima a lo que constituye el estar en su lugar propio. Ahora bien, vemos en los movimientos de los cuerpos celestes que se observa siempre uniformidad, a partir de lo cual pensó la perpetuidad de este movimiento uniforme. Era, por tanto, necesario afirmar que el fin de ese movimiento no se moviera ni por sí mismo ni por accidente. Ahora bien, todo cuerpo o lo que está en un cuerpo es móvil por sí mismo o por accidente. Luego era necesario establecer una sustancia completamente separada del cuerpo que fuera el fin del movimiento celeste.

Parece que estas tres teorías se distinguen en lo que sigue. Anaxágoras no tuvo necesidad de poner más que una sustancia incorpórea, conforme a los principios que supuso. Platón se vio forzado a establecer muchas sustancias ordenadas entre sí, de acuerdo con la multitud y orden de los géneros, de las especies y de las demás cosas abstractas que afirmaba; puso, pues, un abstracto primero, que sería esencialmente bien y uno, y a continuación los distintos órdenes de cosas inteligibles y de inteligencias. Aristóteles puso muchas sustancias separadas, porque, como en el

poreas. Existimavit enim quod ante omne esse participans, necesse est ponere aliquid abstractum participatum. Unde cum omnia corpora sensibilia participent ea quae de ipsis praedicantur, scilicet naturas generum et specierum et aliorum universaliter de ipsis dictorum, posuit huiusmodi naturas abstractas a sensibilibus per se subsistentes, quas substantias separatas nominabat.

Aristoteles vero processit ad ponendum substantias separatas ex perpetuitate caelestis motus. Oportet enim caelestis motus aliquem finem ponere. Si autem finis alicuius motus non semper eodem modo se habeat, sed moveatur per se vel per accidens, necesse est illum motum non semper uniformiter se habere; unde motus naturalis gravium et levium magis intenditur cum appropinquat ad hoc quod est esse in loco proprio. Videmus autem in motibus caelestium corporum semper uniformitatem servari; ex quo existimavit huius uniformis motus perpetuitatem. Oportebat igitur ut poneret finem huius motus non moveri nec per se nec per accidens. Omne autem corpus vel quod est in corpore, mobile est per se vel per accidens. Sic ergo necessarium fuit quod poneret aliquam substantiam omnino a corpore separatam, quae esset finis motus caelestis.

In hoc autem videtur tres praedictae positiones differre, quod Anaxagoras non habuit necesse ponere secundum principia ab eo supposita nisi unam substantiam incorpoream. Plato autem necesse habuit ponere multas et ad invicem ordinatas, secundum multitudinem et ordinem generum et specierum et aliorum, quae abstracta ponebat; posuit enim primum abstractum, quod essentialiter esset bonum et unum,

[128] *Metafísica* 12 c.8 (BK 1073a).

cielo aparecen muchos movimientos, cada uno de los cuales afirmaba que era uniforme y perpetuo, y era necesario que cada uno de los movimientos tuviera un fin propio que, por lo mismo, debía ser una sustancia incorpórea, se vio en la necesidad de poner muchas sustancias incorpóreas, ordenadas entre sí según la naturaleza y el orden de los movimientos celestes. Y no siguió más allá en este proceso, porque fue propio de su filosofía no apartarse de lo manifiesto.

Pero estas vías no nos valen mucho, porque no afirmamos la mezcla de elementos como Anaxágoras, ni la abstracción de los universales como Platón, ni la perpetuidad del movimiento como Aristóteles. Por eso es necesario que sigamos otro camino para demostrar nuestra solución.

En primer lugar, la perfección del universo nos lleva a pensar que hay algunas sustancias completamente desligadas de los cuerpos. La perfección del universo parece tal que no le falta ninguna naturaleza posible, por lo cual cada una de ellas es llamada buena y el conjunto muy bueno. Ahora bien, es claro que si hay dos cosas y una de ellas no depende de la otra según su razón, es posible encontrarla sin la otra; así, como animal según su razón no depende de racional, es posible encontrar animales no racionales. Pero es de la razón de la sustancia que subsista por sí, y esto no depende de ningún modo de una relación con el cuerpo, a cuya razón pertenece recibir algunos accidentes como son las dimensiones, y ellos no le causan el subsistir. Luego resulta que después de Dios, que no está contenido en ningún género, hay, en el género de la sustancia, algunas sustancias desligadas de los cuerpos.

En segundo lugar, llegamos a la misma conclusión si reflexionamos sobre el orden de las cosas, que exige caminar de un extremo a otro a través del medio; por ejemplo, debajo del cuerpo celeste tenemos inme-

et consequenter diversos ordines intelligibilium et intellectuum. Aristoteles autem posuit plures substantias separatas. Cum enim in caelo appareant multi motus, quorum quemlibet ponebat esse uniformem et perpetuum; cuiuslibet autem motus oportet esse aliquem proprium finem, ex quo finis talis motus debet esse substantia incorporea, consequens fuit ut poneret multas substantias incorporeas ad invicem ordinatas secundum naturam et ordinem caelestium motuum. Nec ultra in eis ponendis processit, quia proprium philosophiae eius fuit a manifestis non discedere.

Sed istae viae non sunt nobis multum accommodae: quia neque ponimus mixtionem sensibilium cum Anaxagora, neque abstractionem universalium cum Platone, neque perpetuitatem motus cum Aristotele. Unde oportet nos aliis viis procedere ad manifestationem propositi.

Primo igitur apparet esse aliquas substantias omnino a corporibus absolutas ex perfectione universi. Talis enim videtur esse universi perfectio, ut non desit ei aliqua natura quam possibile sit esse; propter quod singula dicuntur bona, omnia autem simul valde bona. Manifestum est autem quod si aliqua duo sunt, quorum unum ex altero non dependeat secundum suam rationem, possibile est illud sine alio inveniri: sicut animal secundum suam rationem non dependet a rationali; unde possibile est inveniri animalia non rationalia. Est autem de ratione substantiae quod per se subsistat; quod nullo modo dependet a corporis ratione, cum ratio corporis quaedam accidentia, scilicet dimensiones, aliquo modo respiciat, a quibus non causatur subsistere. Relinquitur igitur quod post Deum, qui non continetur in aliquo genere, inveniantur in genere substantiae aliquae substantiae a corporibus absolutae.

Secundo potest idem considerari ex ordine rerum, qui talis esse invenitur ut ab uno extremo ad alterum non perveniatur nisi per media: sicut sub corpore caelesti invenitur immediate ignis, sub quo aer, sub quo aqua, sub quo terra, secundum

diatamente el fuego, debajo el aire, más abajo el agua, más abajo la tierra, es decir, se sigue la escala de nobleza y sutilidad de estos cuerpos. Ahora bien, en el vértice más alto de las cosas está lo que es absolutamente simple y uno, Dios. No es, por consiguiente, posible que inmediatamente después de Dios se sitúe la sustancia corpórea, que es totalmente compuesta y divisible, sino que es necesario poner muchas cosas intermedias para llegar desde la suma simplicidad divina hasta la multiplicidad corpórea; y entre ellas están las sustancias incorpóreas no unidas a cuerpos y las sustancias incorpóreas unidas a cuerpos.

En tercer lugar llegamos a la misma conclusión partiendo de la propiedad del entendimiento. Es sabido que entender es una operación que no puede llevarse a cabo mediante el cuerpo, como se demuestra en el III *De anima*[129]. Por eso, es necesario que la sustancia que tiene esa operación tenga un ser que no dependa del cuerpo, sino que esté más elevado que el cuerpo, pues cada cosa obra según su ser. Luego, si una sustancia inteligente se une a un cuerpo, esto no lo hace porque es inteligente, sino por alguna otra cosa; por ejemplo, antes hemos dicho que es necesario que el alma humana se una al cuerpo porque, para completar su operación intelectual, necesita otras operaciones efectuadas con el cuerpo, ya que entiende abstrayendo de las imágenes de la fantasía. Y esto es, en efecto, un accidente de la operación intelectual y pertenece a su imperfección, para lograr ciencia de las cosas que son inteligibles sólo en potencia; del mismo modo que de la imperfección de la vista del murciélago le viene el que necesite ver en la oscuridad. Ahora bien, lo que sobreviene a algo accidentalmente no se da en todos los de su misma naturaleza. Es necesario también que antes del ser imperfecto en un género, se dé lo que es perfecto en ese género, porque lo perfecto es por naturaleza anterior a lo imperfecto, como el acto a la potencia. Resulta, en consecuencia, que es necesario poner unas sustancias incorpóreas no

scilicet consequentiam nobilitatis et subtilitatis horum corporum. Est autem in summo rerum vertice id quod est omnibus modis simplex et unum, scilicet Deus. Non igitur possibile est quod immediate sub Deo collocetur corporalis substantia, quae est omnino composita et divisibilis. Sed oportet ponere multa media per quae deveniatur a summa simplicitate divina ad corpoream multiplicitatem; quorum mediorum aliqua sunt substantiae incorporeae corporibus non unitae, aliqua vero substantiae incorporeae corporibus unitae.

Tertio, apparet idem ex proprietate intellectus. Manifestum est enim quod intelligere est operatio quae per corpus fieri non potest, ut probatur in III de Anima. Unde oportet quod substantia cuius est haec operatio, habeat esse non dependens a corpore, sed supra corpus elevatum; sicut enim est unumquodque, ita operatur. Si ergo aliqua substantia intelligens corpori uniatur, hoc non erit ei in quantum est intelligens, sed secundum aliquid aliud; sicut supra dictum est, quod necessarium est, animam humanam uniri corpori, in quantum indiget operationibus per corpus exercitis ad complementum intellectualis operationis, prout intelligit a phantasmatibus abstrahendo. Quod quidem accidit intellectuali operationi, et pertinet ad imperfectionem ipsius, ut ex his quae sunt intelligibilia solum in potentia scientiam capiat; sicut est de imperfectione visus vespertilionis, quod necesse habeat videre in obscuro. Quod autem per accidens adiungitur alicui, non in omnibus cum eo invenitur. Oportet etiam quod ante esse imperfectum in aliquo genere, inveniatur id quod est per-

[129] ARISTÓTELES, c.4 (BK 429ab).

unidas a un cuerpo, que no necesiten cuerpo alguno para la operación intelectual.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS:

1. En este punto no hay que tener en cuenta la autoridad de Orígenes, porque en ese libro dice muchas cosas erróneas por seguir opiniones de filósofos antiguos.

2. Pascual se refiere a las cosas espirituales que tienen anexas cosas temporales, con cuya compra y venta se entendía que se compraba o vendía lo espiritual, pues los derechos espirituales o las consagraciones no subsisten de suyo aparte de las cosas corporales o temporales que tienen anexas.

3. Todos los espíritus creados necesitan un complemento corpóreo. Unos por ellos mismos, como las almas racionales, otros por nosotros, como los ángeles, que se nos aparecen con cuerpos asumidos.

4. Afirmamos que las sustancias espirituales creadas, en cuanto á su ser, se miden con el evo, aunque sus movimientos se midan con el tiempo, según Agustín en el IV *Super Gen. ad litt.*[130]: *Dios mueve a la criatura espiritual a través del tiempo.* Ahora bien, cuando decimos que pueden dejar de ser, esto no se debe a ninguna potencia que exista en ellas, sino a la potencia del agente. Del mismo modo que antes de existir podían existir únicamente por la potencia del agente, así cuando ya existen pueden no ser únicamente por la potencia de Dios, que puede retirar su mano conservadora. Pero en ellas no hay ninguna potencia para no ser, de modo que puedan medirse con el tiempo, lo mismo que se miden con el tiempo las cosas que pueden moverse, aunque no se muevan.

fectum in genere illo; quia perfectum est naturaliter prius imperfecto, sicut actus potentia. Relinquitur igitur quod oportet ponere aliquas substantias incorporeas corpori non unitas, utpote non indigentes aliquo corpore ad intellectualem operationem.

1. Ad primum ergo dicendum quod in hoc non est auctoritas Origenis recipienda; quia multa in illo libro erronee loquitur, sequens opiniones antiquorum philosophorum.

2. Ad secundum dicendum quod Paschalis loquitur de spiritualibus quibus sunt annexa temporalia, cum quorum venditione vel emptione ipsa spiritualia emi vel vendi intelliguntur. Iura enim spiritualia vel consecrationes non per se seorsum subsistunt a corporalibus vel temporalibus, quae eis annectuntur.

3. Ad tertium dicendum quod omnis spiritus creatus indiget solatio corporeo: quidam propter se, ut anima rationalis; quidam propter nos, ut angeli qui in corporibus assumptis nobis apparent.

4. Ad quartum dicendum quod substantiae spirituales creatae quantum ad suum esse ponuntur mensurari aevo, licet eorum motus tempore mensurentur, secundum illud Augustini, IV super Gen. ad litteram, quod «Deus movet creaturam spiritualem per tempus». Quod autem dicitur quod possint verti in non esse, non pertinet ad aliquam potentiam in eis existentem, sed ad potentiam agentis. Sicut enim antequam essent, poterant esse per solam potentiam agentis, ita cum sunt possunt non esse per solam potentiam Dei, qui potest subtrahere manum conservantem. In eis vero nulla est potentia ad non esse, ut sic tempore mensurentur, sicut quae possunt moveri. Licet autem non moveantur, tamen tempore mensurantur.

---

[130] 8 c.20-22 n.39-43: ML 34,388-389.

5. Para que un motor intrínseco y unido mueva en el espacio, necesita sentir y vivir. Pero los cuerpos que asumen los ángeles no se mueven así; por tanto el argumento no concluye.

6. Vivir y dar vida de hecho, es más noble que únicamente vivir. Pero dar vida formalmente es propio de una sustancia más innoble que la que vive subsistiendo de suyo sin cuerpo, pues el ser de la sustancia intelectual, que es forma de un cuerpo, es más vil y afín a la naturaleza corpórea, hasta el punto de que puede tener contacto con ella.

7. Los ángeles conocen las cosas particulares mediante formas universales que son semejanzas de las razones ideales con las que conocen tanto lo universal como lo singular. Pero no es necesario que conozcan los singulares futuros, que aún no participaron la naturaleza y la forma que se representan mediante las especies del entendimiento angélico. El entendimiento divino, por el contrario, como está constituido en el ahora de la eternidad, contempla a la vez todo el tiempo con una sola mirada.

8. La materia es principio de individuación porque por su propia naturaleza no puede ser recibida en otro ente. En cambio, las formas que por su propia naturaleza son recibidas en un sujeto no pueden individualizarse por sí mismas, porque cuanto procede de su propia razón es indiferente a que ellas sean recibidas en uno o en muchos. Pero si hay una forma que no pueda ser recibida en algo, de eso mismo le viene la individuación, pues no puede ser recibida en muchos, sino que permanece ella sola en sí misma. Por eso, Aristóteles en el VII de la *Metafísica*[131] argumentó contra Platón que, si las formas fueran abstractas, necesariamente serían singulares.

9. En las cosas compuestas de materia y forma, el individuo añade sobre la naturaleza de la especie la designación de la materia y los acci-

5. Ad quintum dicendum quod moveri secundum locum a movente intrinseco et coniuncto, praesupponit sentire et vivere. Sic autem non moventur corpora ab angelis assumpta. Unde ratio non sequitur.

6. Ad sextum dicendum quod vivere et dare vitam effective, nobilius est quam vivere tantum. Sed dare vitam formaliter, hoc est ignobilioris substantiae quam ea quae vivit per se subsistendo sine corpore. Esse enim illius intellectualis substantiae quae est forma corporis, est magis infimum et affine corporeae naturae, in tantum ut possit ei communicari.

7. Ad septimum dicendum quod angeli cognoscunt particularia per formas universales quae sunt similitudines rationum idealium, quibus Deus et universalia et singularia cognoscit. Nec tamen oportet quod cognoscant singularia futura, quae nondum participaverunt materiam et formam, quae repraesentatur per species intellectus angelici. Secus est autem de intellectu divino, qui in nunc aeternitatis constitutus, totum tempus uno intuitu circumspicit.

8. Ad octavum dicendum quod materia est individuationis principium, in quantum non est nata in alio recipi. Formae vero, quae natae sunt recipi in aliquo subiecto, de se individuatae esse non possunt; quia quantum est de sui ratione, indifferens est eis quod recipiantur in uno vel pluribus. Sed si aliqua forma sit quae non sit in aliquo receptibilis, ex hoc ipso individuationem habet, quia non potest in pluribus esse, sed ipsa sola manet in seipsa. Unde Aristoteles, in VII Metaph., contra Platonem arguit, quod si formae rerum sint abstractae, oportet quod sint singulares.

9. Ad nonum dicendum quod in compositis ex materia et forma, individuum addit supra naturam speciei designationem materiae et accidentia individualia. Sed in

[131] C.14 (BK 1039a30).

dentes individuales. Pero, en las formas abstractas, el individuo no añade sobre la naturaleza de la especie nada real, porque en ellas su esencia es el mismísimo individuo subsistente, como demuestra Aristóteles en el VII de la *Metafísica*[132]. No obstante, añade algo según la razón, es decir, no poder existir en muchos.

10. Las sustancias separadas de los cuerpos son únicamente formas, y no actos de alguna materia, pues, aunque la materia no puede existir sin la forma, la forma sí puede existir sin la materia, porque la materia recibe el ser de la forma, pero no al revés.

11. El alma, por ser la sustancia inferior entre las espirituales, tiene mayor afinidad con la naturaleza corpórea que las sustancias superiores, para poder ser forma de la naturaleza corpórea.

Artículo 6

Si la sustancia espiritual está unida a un cuerpo celeste[133]

Argumentos por los que parece que sí:

1. Dice Dionisio en el capítulo 7 *De div. nomin.*[134] que la *sabiduría divina une los fines de los entes primeros con los principios de los segundos.* De donde puede colegirse que la naturaleza inferior, en su nivel más alto, alcanza a la superior en su nivel más bajo. Ahora bien, lo más alto en la naturaleza corpórea es el cuerpo celeste, y el más bajo en la naturaleza espiritual es el alma. Luego el cuerpo celeste tiene alma.

formis abstractis non addit individuum supra naturam speciei aliquid secundum rem, quia in talibus essentia eius est ipsummet individuum subsistens, ut patet per philosophum in VII Metaph. Addit tamen aliquid secundum rationem, scilicet hoc quod est non posse existere in pluribus.

10. Ad decimum dicendum quod substantiae quae sunt a corporibus separatae, sunt formae tantum, non tamen sunt actus alicuius materiae. Licet enim materia non possit esse sine forma, tamen forma potest esse sine materia, quia materia habet esse per formam, et non e converso.

11. Ad undecimum dicendum quod anima, quia est infima inter substantias spirituales, maiorem habet affinitatem cum natura corporea, ut possit esse eius forma, quam superiores substantiae.

Articulus 6

Sexto quaeritur utrum substantia spiritualis caelesti corpori uniatur

Et videtur quod sic. 1. Dicit enim Dionysius cap. VII de divinis Nominibus, quod divina sapientia coniungit fines primorum principiis secundorum. Ex quo potest accipi quod natura inferior in sui summo attingat superiorem in sui infimo. Supremum autem in natura corporea est corpus caeleste, infimum autem in natura spirituali est anima. Ergo corpus caeleste est animatum.

---

[132] C.14 (BK 1039a30).

[133] Lugares paralelos: *In Sent.* 2 d.14 q.1 a.3; *De veritate* q.5 a.9 ad 14; *Cont. Gent.* 2 c.70; *De pot.* q.6 a.6; *Summa* 1 q.70 a.3; *Q. de anima* a.8 ad 3, ad 17, ad 18; *In De caelo* 2 lect.3 y 13; *In Metaph.* 12 lect.9.

[134] § 4: MG 3,872B; *Obras completas* (BAC) 340.

2. La forma más noble es propia del cuerpo más noble. Pero el cuerpo celeste es el más noble de los cuerpos y el alma es la más noble de las formas. Luego, si algunos cuerpos inferiores tienen alma, mucho más la tendrá el cuerpo celeste.

3. *Uno decía* que aunque el cuerpo celeste no estuviera animado, la forma por la que ese cuerpo es cuerpo es más noble que la forma por la que el cuerpo humano es cuerpo. *Por el contrario,* en el cuerpo humano además del alma racional hay otra forma sustancial que le da el ser cuerpo, o no. Si no, y resulta que es la misma alma la que da el ser sustancial al cuerpo, dado que el alma es la más noble de las formas, se seguirá que aquella por la que el cuerpo humano es cuerpo es más noble que la forma por la cual el cuerpo celeste es cuerpo. Pero si, en el hombre y al margen del alma racional, hay otra forma que dé al cuerpo el serlo, es evidente que el cuerpo humano recibe el alma racional mediante esa forma. Ahora bien, lo que es capaz de recibir la bondad perfecta es mejor que lo que no puede, como se dice en el II *De caelo et mundo*[135]. Luego, si el cuerpo celeste no es capaz de recibir un alma racional, también se seguiría que la forma por la que el cuerpo humano es cuerpo es más noble que la forma por la cual el cuerpo celeste es cuerpo, y esto parece desacertado.

4. La perfección del universo requiere que a ningún cuerpo se le prive de lo que pide su inclinación natural. Todo cuerpo, a su vez, tiene inclinación natural a lo que necesita para su propia operación. Pero la operación propia del cuerpo celeste es el movimiento circular, para el que necesita una sustancia espiritual, pues no puede lograr ese movimiento con una forma corporal como la de los cuerpos graves y leves, porque, en este caso, el movimiento tendría que cesar cuando llegara a un lugar

2. Praeterea, nobilioris corporis nobilior est forma. Corpus autem caeleste est nobilissimum corporum, et anima est nobilissima formarum. Si ergo aliqua inferiora corpora sunt animata, multo magis corpus caeleste animatum erit.

3. Sed dicebat, quod licet corpus caeleste non sit animatum, tamen forma qua illud corpus est corpus, est nobilior quam forma qua corpus hominis est corpus. — Sed contra, aut in corpore humano est alia forma substantialis praeter animam rationalem quae dat esse corpori, aut non. Si non, sed ipsa anima dat esse substantiale corpori, cum anima sit nobilissima formarum, sequetur quod forma per quam corpus humanum est corpus, sit nobilior quam forma per quam corpus caeleste est corpus. Si autem sit alia forma substantialis in homine dans esse corpori praeter animam rationalem, manifestum est quod per illam formam corpus humanum sit susceptivum animae rationalis. Quod autem est susceptivum perfectae bonitatis, est melius eo quod non est susceptivum, ut dicitur II de Caelo et Mundo. Si ergo corpus caeleste non est susceptivum animae rationalis, adhuc sequetur quod forma per quam corpus humanum est corpus, est nobilior quam forma per quam corpus caeleste est corpus; quod videtur inconveniens.

4. Praeterea, perfectio universi requirit ut nulli corpori denegetur id ad quod naturaliter inclinatur. Omne autem corpus habet naturalem inclinationem ad id quo indiget ad suam operationem. Operatio autem propria corporis caelestis est motus circularis, ad quam indiget substantia spirituali: non enim hic motus potest consequi aliquam formam corporalem, sicut motus gravium et levium; quia oporteret quod motus cessaret cum perveniretur ad aliquod ubi determinatum, sicut accidit in gra-

[135] ARISTÓTELES, c.12 (BK 292b).

determinado, como sucede con los graves y leves; y esto evidentemente no ocurre. Luego no queda otra salida que el que los cuerpos celestes tengan unidas a ellos sustancias espirituales.

5. Todo lo que existe en una disposición determinada y se mueve, mientras permanezca en esa disposición sólo puede reposar violentamente, como ocurre con el grave o el leve que existe fuera de su lugar natural. Pero si el movimiento del cielo viene de su forma natural, será necesario que en cualquier lugar que exista se mueva naturalmente; luego en cualquier lugar donde digamos que reposa, reposará por violencia. Ahora bien, nada violento puede ser perpetuo. Luego el cielo no descansará perpetuamente después del día del juicio, como afirmamos por la fe. Luego, como esto es inaceptable, parece necesario afirmar que el cielo se mueve con movimiento voluntario, y así se sigue que el cielo está animado.

6. En todo género, lo que existe por sí mismo es anterior a lo que existe por otro. Pero el cielo es lo primero en el género de los entes móviles. Luego se mueve por sí mismo como motor de sí mismo. Ahora bien, todo lo que se mueve a sí mismo consta de dos partes, una que mueve mediante el apetito, como el alma, y otra que es movida, como el cuerpo. Luego el cuerpo celeste está animado.

7. Nada que es movido por un motor totalmente extrínseco tiene movimiento natural. Luego, dado que el movimiento del cielo depende de una sustancia espiritual, porque como dice Agustín, en el III *De Trin.* [136], Dios gobierna la sustancia corpórea mediante la espiritual, si esa sustancia no se uniera a él y fuera totalmente extrínseca, el movimiento del cielo no sería natural; y esto contradice al Filósofo en I *De caelo* [137].

8. Si la sustancia espiritual que mueve al cielo fuera sólo extrínseca, no podría decirse que mueve al cielo simplemente queriendo, porque así

vibus et levibus; quod patet esse falsum. Relinquitur ergo quod corpora caelestia habent substantias spirituales sibi unitas.

5. Praeterea, omne quod in aliqua dispositione existens movetur naturaliter, in eadem dispositione existens non potest quiescere nisi violenter, sicut corpus grave aut leve extra suum 'ubi' existens. Sed si motus caeli sit a forma naturali, oportet quod in quolibet 'ubi' existens naturaliter moveatur. Ergo in quolibet ubi ponatur quiescere, non quiescet nisi per violentiam. Nullum autem violentum potest esse perpetuum. Non ergo in perpetuum quiescet caelum post diem iudicii, ut secundum fidem ponimus. Cum ergo hoc sit inconveniens necesse videtur dicere quod caelum movetur motu voluntario; et sic sequitur quod caelum sit animatum.

6. Praeterea, in quolibet genere, quod est per se prius est eo quod est per aliud. Sed caelum est primum in genere mobilium. Ergo est per se motum tamquam movens seipsum. Omne autem movens seipsum dividitur in duas partes, quarum una est movens per appetitum, ut anima, et alia mota, ut corpus. Corpus igitur caeleste est animatum.

7. Praeterea, nihil quod movetur a motore totaliter extrinseco, habet motum naturalem. Cum ergo motus caeli sit a substantia spirituali, quia secundum Augustinum, III de Trinit., Deus administrat corporalem substantiam per spiritualem; si illa substantia non uniretur ei, sed esset totaliter extrinseca, motus caeli non esset naturalis; quod est contra Philosophum in I de Caelo.

8. Praeterea, substantia illa spiritualis movens caelum si esset extrinseca tantum, non posset dici quod moveret caelum solum volendo; quia sic eius velle esset eius

[136] C.4 n.9: ML 42,873; *Obras completas,* V (BAC) 278.
[137] C.8 (BK 276b).

su querer se identificaría con su obrar, y esto es exclusivo de Dios. Sería necesario, por tanto, que emitiera algo para mover y, entonces, como su virtud es finita, se seguiría que le vendría la fatiga de mover por la duración del tiempo; y esto es inadmisible, sobre todo para quienes defienden la eternidad del movimiento. Luego la sustancia espiritual que mueve al cielo está unida a él.

9. Según leemos en el II de la *Física*[138], los motores de las esferas inferiores se mueven accidentalmente, pero no el motor de la esfera superior. Pero el motor de la esfera superior se une a su esfera como motor. Luego los motores de las esferas inferiores no se unen a ellas sólo como motores, sino como formas, y así por lo menos las esferas inferiores están animadas.

10. Afirma el Comentador, en el XI de la *Metafísica*[139], que las sustancias separadas están en la mejor disposición en la que pueden estar, y esto consiste en que cada una de ellas mueve un cuerpo celeste como agente y también como fin. Pero esto no podría ocurrir, si no se unieran a los cuerpos de algún modo. Luego las sustancias incorpóreas están unidas a los cuerpos celestes, y así los cuerpos celestes parecen estar animados.

11. El Comentador en el mismo libro[140] dice expresamente que los cuerpos celestes están animados.

12. Nada obra más allá de su especie, pues un efecto no puede ser mejor que su causa. Ahora bien, la sustancia viva es mejor que la no viva, como señala Agustín, *De vera relig.*[141]. Luego, puesto que los cuerpos celestes causan vida, sobre todo en los animales generados a partir de la putrefacción, parece que los cuerpos celestes viven y están animados.

13. Dice el Comentador en el libro *De subst. orbis*[142] que *el movimiento circular es propio del alma*. Luego parece que los cuerpos más anima-

agere, quod est solius Dei. Oporteret igitur quod aliquid immitteret ad movendum; et sic, cum eius virtus sit finita, sequeretur quod accideret ei fatigatio in movendo per diuturnitatem temporis; quod est inconveniens, et maxime secundum ponentes aeternitatem motus. Ergo substantia spiritualis quae movet caelum, est ei unita.

9. Praeterea, sicut habetur in IV Physic., motores inferiorum orbium moventur per accidens, non autem motor superioris orbis. Sed motor superioris orbis unitur suo orbi ut motor. Ergo motores inferiorum orbium uniuntur eis non solum ut motores, sed ut formae; et sic ad minus inferiores orbes sunt animati.

10. Praeterea, ut in XI Metaph. Commentator dicit, substantiae separatae sunt in optima dispositione in qua esse possunt; et hoc est ut unaquaeque earum moveat corpus caeleste et ut agens, et ut finis. Non autem hoc esset, nisi aliquo modo eis unirentur. Ergo corporibus caelestibus sunt unitae substantiae incorporeae; et sic corpora caelestia videntur esse animata.

11. Praeterea, Commentator in eodem libro expresse dicit, corpora caelestia animata esse.

12. Praeterea, nihil agit extra suam speciem; effectus enim non potest esse potior sua causa. Substantia autem vivens est melior non vivente, ut dicit Augustinus, de vera Religione. Cum ergo corpora caelestia causent vitam, maxime in animalibus, ex putrefactione generatis, videtur quod corpora caelestia vivant et sint animata.

13. Praeterea, Commentator dicit in libro de substantia Orbis, quod «motus circularis proprius est animae». Maxime ergo videntur illa corpora esse animata quibus

---

[138] ARISTÓTELES, 8 c.5.
[139] Comm.48.
[140] Comm.25.
[141] C.55 n.109: ML 34,170; *Obras completas,* IV (BAC) 202.
[142] C.2.

dos serán los que se mueven circularmente por naturaleza. Ahora bien, así son los cuerpos celestes. Luego los cuerpos celestes están animados.

14. Alabar, narrar y exultar sólo convienen a realidades animadas y cognoscentes. Pero estas actividades se atribuyen a los cielos en la Sagrada Escritura, pues dicen los *Salmos* (148,4): *Alabadle, los cielos de los cielos;* (Sal 18,1): *Los cielos narran la gloria de Dios;* y *Apocalipsis* (18,20): *Exulta por ella, cielo.* Luego los cielos están animados.

PERO EN CONTRA está que el Damasceno [143] afirma en el libro II: *Nadie piense que los cielos o los astros están animados, porque son inanimados e insensibles.*

2. El alma unida a un cuerpo sólo se separa de él por la muerte. Pero los cuerpos celestes no pueden morirse, porque son incorruptibles. Luego, si las sustancias espirituales se les unieran como almas, estarían perpetuamente ligadas a ellos; y esto parece inaceptable, que unos ángeles estén destinados perpetuamente a unos cuerpos.

3. La sociedad celeste de bienaventurados consta de ángeles y de almas. Pero las almas de los cielos, si los cielos son animados, no pertenecen a ninguna de estas dos partes. Luego habría criaturas racionales que no podrían participar de la bienaventuranza, y esto es inaceptable.

4. Toda criatura racional, considerada según su naturaleza, puede pecar. Por tanto, si algunas criaturas racionales estuvieran unidas a cuerpos celestes, nada impediría que alguna de ellas pecara, y entonces se seguiría que algún cuerpo celeste era movido por un espíritu malo; pero esto es absurdo.

5. Debemos implorar el auxilio de los buenos espíritus. Si, pues, algunos espíritus están unidos a cuerpos celestes, y no podemos pensar que sean malos, sino que tienen que ser buenos, ya que sirven a Dios en

est naturale circulariter moveri. Talia autem sunt corpora caelestia. Ergo corpora caelestia sunt animata.

14. Praeterea, laudare, narrare et exultare, non convenit nisi rei animatae et cognoscenti. Sed praemissa attribuuntur caelis in sacra scriptura, secundum illud Ps.: «Laudate eum caeli caelorum»; et: «Caeli enarrant gloriam Dei»; et Apoc. XIV: «Exulta super eam caelum». Ergo caeli sunt animati.

SED CONTRA est quod Damascenus dicit II libro: «Nullus animatos caelos vel luminaria existimet; inanimati sunt enim et insensibiles».

2. Praeterea, anima unita corpori non separatur ab eo nisi per mortem. Sed corpora caelestia non possunt esse mortalia, cum sint incorruptibilia. Ergo si substantiae spirituales aliquae uniantur eis ut animae, perpetuo erunt eis alligatae; et hoc videtur inconveniens, quod aliqui angeli perpetuo aliquibus corporibus deputentur.

3. Praeterea, caelestis societas beatorum ex angelis et animis constat. Sed caelorum animae, si sunt caeli animati, sub neutra parte continentur. Ergo aliquae creaturae rationales essent quae non possent esse participes beatitudinis; quod videtur inconveniens.

4. Praeterea, omnis creatura rationalis secundum suam naturam considerata potest peccare. Si igitur aliquae rationales creaturae sunt corporibus caelestibus unitae, nihil prohibuit aliquam earum peccasse; et sic sequeretur quod aliquod caelestium corporum moveretur a malo spiritu: quod videtur absurdum.

5. Praeterea, bonorum spirituum suffragia implorare debemus. Si igitur spiritus aliqui corporibus caelestibus sunt uniti, cum non sit conveniens ponere eos malos,

[143] *De fide orth.* c.6: MG 94,886.

el gobierno de la naturaleza corpórea; entonces se sigue que deberíamos implorar su auxilio. Ahora bien, parece absurdo decir: *sol* o *luna, ruega por mí.* Luego no podemos afirmar que haya algunos espíritus unidos a cuerpos celestes.

6. El alma contiene el cuerpo al que está unida, de acuerdo con el Filósofo en el I *De anima*[144]. Luego, si los cuerpos celestes estuvieran animados, se seguiría que alguna sustancia espiritual creada contenía todo el cielo. Pero esto es absurdo, pues sólo es propio de la sabiduría increada, de quien se dice en *Eclo* 24,8: *Sola recorrí la redondez del cielo.*

RESPUESTA. Debemos decir que acerca de esta cuestión ha habido distintas opiniones tanto entre los filósofos antiguos como entre los doctores eclesiásticos. Anaxágoras[145] pensó que los cuerpos celestes eran inanimados, por eso le mataron los atenienses, pues había dicho que el *sol era una piedra incandescente.* En cambio, Platón, Aristóteles y sus seguidores pensaron que los cuerpos celestes estaban animados. Lo mismo hicieron algunos doctores de la Iglesia: Orígenes[146] defendió cuerpos celestes animados; a él le siguió Jerónimo[147], al glosar el pasaje de *Ecl* 1,6: *El espíritu gira iluminando todas las cosas.* El Damasceno[148], por su parte, añade que los cuerpos celestes son inanimados, como indica la autoridad antes citada. Agustín, a su vez, deja la cuestión en duda, en II *Super Gen. ad litt.*[149] y en *Enchiridion*[150].

Ahora bien, ambas opiniones tienen rasgos de probabilidad. La consideración de la movilidad de los cuerpos celestes induce a pensar que

sed oporteat eos bonos ponere, utpote in administratione naturae corporeae deo servientes, sequeretur quod eorum suffragia essent imploranda. Videretur autem absurdum, si quis diceret: 'Sol, et luna, ora pro me'. Non est ergo ponendum spiritus aliquos corporibus caelestibus esse unitos.

6. Praeterea, anima continet corpus cui unitur, secundum philosophum in I de Anima. Si igitur corpora caelestia sunt animata, sequeretur quod aliqua substantia spiritualis creata contineat totum caelum: quod est absurdum; cum hoc solius sapientiae increatae sit, ex cuius persona dicitur Eccli. XXIV: «Gyrum caeli circuivi sola».

RESPONSIO. Dicendum quod circa hanc quaestionem fuerunt diversae opiniones tam inter antiquos philosophos, quam etiam inter ecclesiasticos doctores. Anaxagoras autem existimavit corpora caelestia esse inanimata; unde ab Atheniensibus occisus est: dixit enim solem esse lapidem accensum. Plato vero et Aristoteles et eorum sequaces posuerunt corpora caelestia esse animata. Similiter et inter doctores Ecclesiae, Origenes posuit corpora caelestia animata; quem secutus est Hieronymus, ut patet in quadam Glossa super illud Eccle. I: «Lustrans universa in circuitu pergit spiritus». Damascenus vero astruit corpora caelestia inanimata esse, ut patet in auctoritate inducta. Augustinus vero relinquit sub dubio, in II super Gen. ad litteram, et in Enchir.

Utraque autem opinio rationem probabilitatis habet. Consideratio enim nobilitatis corporum caelestium inducit ad ponendum ea esse animata, cum in rerum genere

---

[144] C.5 (BK 411b7).
[145] Cf. Diels, 59a1. Cf. AGUSTÍN, *De Civ. Dei* 18 c.41: ML 41,601; *Obras completas,* XVI (BAC) 500.
[146] *Peri Archon* 1 c.7: MG 11,173.
[147] *In Eccle.* 1,6: ML 23,1068.
[148] *De fide orth.* 2 c.6: MG 94,885.
[149] C.18 n.38: ML 34,279; *Obras completas,* XV (BAC) 666.
[150] C.58: ML 40,260; *Obras completas,* IV (BAC) 546.

sean animados, pues en la realidad de las cosas los vivientes son preferidos a los no vivientes. Pero la consideración de la nobleza de las sustancias espirituales nos lleva a lo contrario, pues las sustancias espirituales superiores sólo pueden tener las operaciones anímicas intelectuales, ya que las otras operaciones vitales son actos del alma en cuanto que es forma de un cuerpo corruptible y transmutable, y se llevan a cabo con algo de transmutación y alteración corpórea; además parece que el entendimiento de las sustancias superiores no necesitará iniciar su conocimiento partiendo de los sentidos, como hace nuestro entendimiento. Luego, si en ellas no hay más operaciones vitales que el entender y el querer, que no necesitan órganos corpóreos, parece que su dignidad excluye la unión con un cuerpo. Ahora bien, de estas dos consideraciones la segunda parece más eficaz que la primera, pues la unión de cuerpo y alma no se da por el cuerpo, para ennoblecerlo, sino por el alma, que necesita del cuerpo para su perfección, como se ha dicho (a.2 ad 5).

Pero si uno considera esto más profundamente, quizá encuentre que entre ambas opiniones no hay desacuerdo o éste es muy pequeño. Y esto se entiende así, pues no podemos decir que el movimiento del cuerpo celeste alcance una forma corpórea, como el movimiento ascendente alcanza la forma del fuego. Es claro que una sola forma natural inclina únicamente a una sola cosa, y la razón de movimiento rechaza la unidad, pues la razón de movimiento exige que algo se muestre distinto ahora que después; por eso la forma natural no inclina al movimiento por el movimiento mismo, sino para estar en otro lugar y, una vez conseguido esto, reposar. Y esto ocurriría en el movimiento del cielo, si consiguiera una forma natural. Por consiguiente, es necesario decir que el movimiento del cielo procede de una sustancia inteligente, porque el fin de este movimiento sólo puede ser un bien inteligible abstracto, por cuya consecución se ponga en movimiento la sustancia inte-

viventia omnibus non viventibus praeferantur; sed consideratio nobilitatis substantiarum spiritualium ad contrarium nos inducit. Non enim superiores spirituales substantiae habere possunt de operibus animae, nisi quae pertinent ad intellectum: quia aliae operationes vitae sunt actus animae in quantum est forma corporis corruptibilis et transmutabilis; cum quadam enim transmutatione et alteratione corporali sunt; nec intellectus superiorum substantiarum indigere videtur ut a sensibilibus cognitionem accipiat, sicut intellectus noster. Si ergo nulla est in eis de operationibus vitae nisi intelligere et velle, quae non indigent organo corporali, earum dignitas unionem ad corpus excedere videtur.

Harum autem duarum considerationum, secunda efficacior est quam prima. Unio enim corporis et animae non est propter corpus, ut corpus scilicet nobilitetur; sed propter animam, quae indiget corpore ad sui perfectionem, sicut supra dictum est. Si quis autem magis intime consideret, forte inveniet in his duabus opinionibus aut nullam aut modicam dissonantiam esse: quod sic intelligendum est. Non enim potest dici quod motus corporis caelestis consequatur aliquam formam corpoream, sicut motus sursum consequitur formam ignis. Manifestum est enim quod una forma naturalis non inclinat nisi ad unum. Ratio autem motus repugnat unitati, quia de ratione motus est quod aliquid aliter se habeat nunc et prius; unde non inclinat forma naturalis ad motum propter ipsum motum, sed propter esse in aliquo ubi, quo adepto quiescit motus; et sic accideret in motu caeli, si consequeretur aliquam formam naturalem. Oportet igitur dicere, quod motus caeli sit ab aliqua substantia intelligente. Nam finis huius motus non potest esse nisi quoddam bonum intelligibile abstractum, propter quod movet substantia intelligens quae movet caelum, ut scilicet assequatur

ligente que mueve al cielo, es decir, para lograr ser semejante a él en el obrar, y para explicitar en acto lo contenido virtualmente en el bien inteligible; y sobre todo completar el número de los elegidos, por quienes parecen ser todas las otras cosas.

Por consiguiente, habrá dos órdenes de sustancias espirituales. Unas son motores de los cuerpos celestes y se unen a ellos como los motores a los móviles, como también dice Agustín en III *De Trin.* [151] que todos los cuerpos son regidos por Dios mediante un espíritu racional de vida. Lo mismo encontramos en Gregorio en IV *Dialog.* [152]. Otras, en cambio, son los fines de estos movimientos, y éstas son completamente abstractas y no unidas a cuerpos. Las otras se unen a los cuerpos celestes al modo como un motor se une al móvil. Y esto parece suficiente para justificar los planteamientos de Platón y de Aristóteles. Y, en cuanto a Platón, efectivamente es claro, ya que Platón, como hemos dicho más arriba, explica la animación del cuerpo humano porque el alma se une al cuerpo como motor. En cambio, de lo dicho por Aristóteles se desprende que la única virtud anímica que puso en los cuerpos celestes fue la intelectiva, pero el entendimiento no es acto de ningún cuerpo, en su opinión.

Ahora bien, repugna a la incorruptibilidad de los cuerpos celestes decir que están animados igual que los cuerpos inferiores que tienen vida vegetativa y sensitiva mediante un alma. Luego hay que negar que los cuerpos celestes estén animados igual que lo están estos cuerpos inferiores. No obstante no hay que negar que los cuerpos celestes estén animados, si entendemos por animación únicamente la unión del motor al móvil. Y parece que Agustín habla de estos dos modos en el II *Super Gen. ad litt.* [153] cuando dice: *Suele preguntarse si los astros del cielo son simplemente*

eius similitudinem, in operando, et ut explicet in actu id quod virtute continetur in illo intelligibili bono; et praecipue completio numeri electorum, propter quos omnia alia esse videntur.

Sic igitur erit duplex ordo substantiarum spiritualium. Quarum quaedam erunt motores caelestium corporum, et unientur eis sicut motores mobilibus, sicut et Augustinus dicit in III de Trinitate, quod omnia corpora reguntur a Deo per spiritum vitae rationalem; et idem a Gregorio habetur in IV Dialogorum. Quaedam vero erunt fines horum motuum, quae sunt omnino abstractae, et corporibus non unitae. Aliae vero uniuntur corporibus caelestibus per modum quo motor unitur mobili. Et hoc videtur sufficere ad salvandum intentionem Platonis et Aristotelis. Et de Platone quidem manifestum est; Plato enim, sicut supra dictum est, etiam corpus humanum non dixit aliter animatum, nisi in quantum anima unitur corpori ut motor. Ex dictis vero Aristotelis manifestum est quod non posuit in corporibus caelestibus de virtutibus animae nisi intellectivam. Intellectus vero, secundum ipsum, nullius corporis actus est.

Dicere autem ulterius, quod corpora caelestia hoc modo sint animata sicut inferiora corpora quae per animam vegetantur et sensificantur, repugnat incorruptibilitati caelestium corporum. Sic igitur negandum est corpora caelestia esse animata eo modo quo ista inferiora corpora animantur. Non est tamen negandum corpora caelestia esse animata, si per animationem nihil aliud intelligatur quam unio motoris ad mobile. Et istos duos modos videtur Augustinus tangere in super Gen. ad litteram. Dicit enim: «Solet quaeri, utrum caeli luminaria ista conspicua corpora sola sint, aut habeant rec-

[151] C.4 n.9: ML 42,873; *Obras completas,* V (BAC) 278.
[152] C.6: ML 77,329.
[153] C.18 n.38: ML 34,279; *Obras completas,* XV (BAC) 666.

cuerpos luminosos, o si tienen espíritus propios que los rijan; y, en caso de tenerlos, si éstos les proporcionan también vida, como se la dan a la carne las almas de los animales. Pero, aunque él parece dejar el problema sin resolver, por lo que dice a continuación podemos afirmar que tienen espíritus que los rigen, pero que estos espíritus no les animan como hacen las almas con los animales inferiores.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS:

1. El cuerpo celeste alcanza a las sustancias espirituales por cuanto el orden inferior de las sustancias espirituales se une a los cuerpos celestes a modo de motor.

2. En opinión de Averroes, el cielo está compuesto de materia y forma, igual que los animales en este mundo inferior. No obstante, hablamos de materia en uno y otro ámbito de modo equívoco, pues en el mundo superior la materia no es potencia para ser, como lo es en el inferior, sino sólo potencia espacial. Por eso el cuerpo celeste que existe en acto es materia, pero no necesita una forma que le dé el ser, pues ya es ente en acto, sino sólo una forma que le dé únicamente movimiento. Y así el cuerpo celeste tiene una forma más noble que el cuerpo humano, pero de otro modo. Pero si se afirma, como dicen otros, que el cuerpo celeste está compuesto de materia y forma corporal, entonces aún se podría decir que esa forma corporal es nobilísima por cuanto es forma y es acto, y llena toda la potencialidad de la materia hasta el punto de no quedar ninguna potencialidad para otra forma.

3. Y con eso también se responde al argumento 3.

4. El cuerpo celeste, por el hecho de que lo mueve una sustancia espiritual, tiene inclinación hacia ella como hacia su motor, pero no de otro tipo.

5-6. Y lo mismo hay que decir a los argumentos 5 y 6.

tores quosdam spiritus suos; et si habent, utrum ab eis etiam vitaliter inspirentur, sicut animantur carnes per animas animalium». Sed licet ipse sub dubio utrumque relinquat, ut per sequentia patet, secundum praemissa dicendum est quod habent rectores spiritus, a quibus tamen non sic animantur sicut inferiora animalia a suis animabus.

1. Ad primum ergo dicendum quod corpus caeleste attingit substantias spirituales, in quantum inferior ordo substantiarum spiritualium corporibus caelestibus unitur per modum motoris.

2. Ad secundum dicendum quod secundum opinionem Averrois caelum est compositum ex materia et forma, sicut animal in inferioribus. Sed tamen materia utrobique aequivoce dicitur: nam in superioribus non est potentia ad esse sicut in inferioribus, sed ad ubi tantum. Unde ipsum corpus actu existens est materia, nec indiget forma quae det ei esse, cum sit ens actu, sed quae det ei motum solum. Et sic corpus caeleste habet nobiliorem formam quam corpus humanum, sed alio modo. Si autem dicatur, sicut alii dicunt, quod ipsum corpus caeleste est compositum ex materia et forma corporali, tunc adhuc dici poterit, quod illa forma corporalis erit nobilissima in quantum est forma et actus, quae implet totam potentialitatem materiae, ut non remaneat in ea potentialitas ad aliam formam.

3. Et per hoc etiam patet solutio ad tertium.

4. Ad quartum dicendum quod corpus caeleste ex hoc quod movetur a spirituali substantia, sequitur quod habeat inclinationem ad ipsam sicut ad motorem et non aliter.

5-6. Et similiter dicendum ad quintum et sextum.

7. La sustancia espiritual que mueve al cielo tiene una virtud natural determinada al movimiento de ese cuerpo; y del mismo modo el cuerpo del cielo tiene una aptitud natural para ser movido con ese movimiento. Y por esto el movimiento del cielo es natural, aunque lo produzca una sustancia inteligente.

8. Se dice que las sustancias espirituales mueven a los cuerpos celestes con la orden de su voluntad, como algo probable; pues, aunque la materia corpórea, en su cambio formal, sólo obedece a Dios y no a la indicación de un espíritu creado, como dice Agustín en III *De Trin.*[154], comprobamos, no obstante, en nosotros mismos que sí obedece a esta indicación en el cambio local, cuando el movimiento de los miembros corporales sigue inmediatamente a la orden de la voluntad. Si, por otra parte, a la orden de la voluntad se añade un influjo de virtud, de eso no se sigue fatiga por la finitud de la virtud, pues toda virtud de orden superior, aunque sea finita en sí misma y respecto a su superior, es infinita respecto a sus inferiores, como también la virtud del sol es infinita respecto a las cosas generables y corruptibles, por cuya producción no mermaría, aunque ésta durase eternamente; de un modo semejante la virtud del entendimiento es infinita respecto a las formas sensibles. Y así, también la virtud de la sustancia espiritual que mueve al cielo es infinita respecto al movimiento del cuerpo, por lo que no se sigue fatiga en ella.

9. El alma que mueve a los animales corruptibles, se une a ellos según el ser, pero la sustancia espiritual que mueve los cuerpos celestes se une a ellos únicamente según el mover. Por eso el moverse accidentalmente se atribuye al alma del animal corruptible en razón de ella misma, pues es necesario que si se mueve el cuerpo, con el que forma unidad en el ser, ella misma se mueva accidentalmente. Pero el moverse accidentalmente se atribuye al motor de la esfera inferior por razón del móvil,

7. Ad septimum dicendum, quod substantia spiritualis quae movet caelum, habet virtutem naturalem determinatam ad talis corporis motum. Et similiter corpus caeli habet naturalem aptitudinem ut tali motu moveatur. Et per hoc motus caeli est naturalis, licet sit a substantia intelligente.

8. Ad octavum dicendum, quod probabiliter dicitur quod imperio voluntatis substantia spiritualis movet corpus caeleste. Quamvis enim materia corporalis secundum formalem transmutationem non obediat ad nutum spiritui creato, sed soli Deo, ut Augustinus dicit in III de Trin.; tamen quod ei obedire ad nutum possit secundum transmutatione localem, etiam in nobis apparet, in quibus statim ad imperium voluntatis sequitur motus corporalium membrorum. Si tamen supra imperium voluntatis addatur etiam influxus virtutis, non propter hoc sequitur fatigatio ex finitate virtutis; quaelibet enim virtus superioris ordinis, licet sit finita in se et respectu sui superioris, est tamen infinita respectu suorum inferiorum; sicut etiam virtus solis est infinita respectu generabilium et corruptibilium, per quorum productionem, etiamsi in infinitum esset, non minoraretur. Et similiter virtus intellectus est infinita respectu formarum sensibilium; et sic etiam virtus substantiae spiritualis quae movet caelum, est infinita respectu motus corporalis; unde non sequitur in ea fatigatio.

9. Ad nonum dicendum, quod anima quae movet animalia corruptibilia, unitur eis secundum esse; sed substantia spiritualis, quae movet caelestia corpora, unitur eis secundum moveri tantum. Unde moveri per accidens attribuitur animae corruptibilis animalis ratione sui ipsius; oportet enim quod moto corpore, cum quo est unum

[154] C.8 n.13: ML 42,875; *Obras completas,* V (BAC) 286.

no por razón del motor mismo, por el cual la esfera inferior se mueve accidentalmente, como arrastrada por el movimiento de la superior. Ahora bien, el motor de la esfera superior no se mueve de ningún modo accidentalmente, porque su esfera no es llevada, sino que es ella la que lleva a las demás.

10. Sobre este punto Averroes se expresó de diversos modos. En el libro *De subst. orbis*[155], dijo que es lo mismo lo que mueve los cuerpos celestes como agente y como fin, y esto está muy equivocado, sobre todo según su misma opinión, que afirma que la causa primera está por encima de las sustancias que mueven el primer cielo. Pues así se seguiría que Dios es el alma del primer cielo, pues a la sustancia que mueve al primer cielo como agente la llamamos su alma. Y además la razón que aduce es muy deficiente, pues del hecho de que en las sustancias separadas de la materia es lo mismo lo inteligente y lo entendido, llegó a pensar que ocurría igual con lo deseante y lo deseado, pero no ocurre igual. El conocimiento de algo se lleva a cabo cuando lo conocido está en el cognoscente, el deseo, en cambio, se verifica orientando al deseante hacia la cosa deseada. Si el bien deseado estuviera en el deseante por sí mismo, no le correspondería mover hasta conseguir el bien deseado. Por eso es necesario decir que el bien deseado, que mueve como fin, es distinto del deseante, que mueve como agente. Y esto mismo dice también el Comentador en XI de la *Metafísica*[156], pues pone allí dos motores: uno unido, al que llama alma, y otro separado, que mueve como fin. No obstante, de todo esto sólo se concluye que la sustancia espiritual se une al cuerpo celeste como motor.

11. Dice que los cuerpos celestes están animados porque se unen a ellos sustancias espirituales como motores, pero no como formas. Por eso,

secundum esse, ipsamet per accidens moveatur. Sed moveri per accidens attribuitur motori inferioris orbis non ratione sui ipsius, sed ratione mobilis; in quantum scilicet inferior orbis movetur per accidens, ut delatus motu superioris. Motor vero superioris orbis neutro modo per accidens movetur; quia orbis eius non defertur, sed alios defert.

10. Ad decimum dicendum quod super hoc invenitur Averroes varie locutus. In libro enim de substantia Orbis dixit, quod idem est quod movet corpora caelestia ut agens et finis; quod quidem est valde erroneum, praesertim secundum eius opinionem qua ponit quod prima causa non est supra substantias moventes primum caelum. Sic enim sequitur quod Deus sit anima primi caeli, secundum quod substantiam quae movet primum caelum ut agens, dicitur anima eius. Et ratio qua hoc dixit est valde insufficiens: quia enim in substantiis separatis a materia est idem intellectus et intellectum, existimavit quod sit idem desiderans et desideratum; quod non est simile. Nam cognitio cuiuslibet rei fit secundum quod cognitum est in cognoscente; desiderium autem fit secundum conversionem desiderantis ad rem desideratam. Si autem bonum desideratum inesset desideranti ex seipso, non competeret ei quod moveret ad consequendum bonum desideratum. Unde oportet dicere quod bonum desideratum, quod movet ut finis, est aliud a desiderante, quod movet ut agens. Et hoc etiam idem dicit Commentator in XI Metaph.; ponit enim ibi duos motores: unum coniunctum, quem vocat animam, et alium separatum, qui movet ut finis. Tamen ex toto hoc non habetur amplius quam quod substantia spiritualis unitur corpori caelesti ut motor.

11. Ad undecimum dicendum quod corpora caelestia dicit esse animata, quia substantiae spirituales uniuntur eis ut motores, et non ut formae. Unde super VII

[155] C.1.
[156] 12 comm.38 y 41.

acerca del VII de la *Metafísica*[157] dice que la virtud formativa del semen *actúa sólo por el calor que hay en el semen, no porque sea forma en él como el alma en el calor natural, sino porque está allí encerrada, como el alma está encerrada en los cuerpos celestes.*

12. El cuerpo celeste, al estar movido por la sustancia espiritual, es su instrumento, por eso mueve en virtud de la sustancia espiritual para causar vida en estas cosas inferiores, igual que la sierra colabora en virtud del arte para causar un arca.

13. De ese argumento sólo se puede concluir que las sustancias espirituales mueven a los cuerpos celestes.

14. De acuerdo con el Damasceno[158] se dice que los cielos narran la gloria de Dios, alaban o exultan materialmente, por cuanto son para los hombres materia de alabanza, relato o exultación. También encontramos en la Escritura expresiones semejantes referidas a los montes, colinas y otras criaturas inanimadas.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS EN CONTRARIO:

1. El Damasceno rechaza que los cuerpos celestes estén animados, porque no acepta que se les unan sustancias espirituales como formas, igual que ocurre con los animales corruptibles.

2. Un único ángel es destinado a la custodia de un único hombre, mientras vive; por eso no hay inconveniente en que se le destine a mover un cuerpo celeste, mientras se mueva.

3. Si los cuerpos celestes están animados, los espíritus que les presiden son incluidos en el grupo de los ángeles. Por eso dice Agustín en el *Enchiridion*[159]: *No estoy seguro de si el sol, la luna y los demás astros*

Metaph., dicit quod virtus formativa seminis «non agit nisi per calorem qui est in semine; non ita quod sit forma in eo, sicut anima in calore naturali, sed ita quod sit ibi inclusa, sicut anima est inclusa in corporibus caelestibus».

12. Ad duodecimum dicendum quod corpus caeleste, in quantum movetur a substantia spirituali, est instrumentum eius; et ita movet in virtute substantiae spiritualis ad causandum vitam in istis inferioribus, sicut serra agit in virtute artis ad causandam arcam.

13. Ad decimumtertium dicendum quod ex illa ratione amplius haberi non potest quam quod corpora caelestia a substantiis spiritualibus moveantur.

14. Ad decimumquartum dicendum quod secundum Damascenum caeli dicuntur enarrare gloriam Dei, laudare, exultare, materialiter, in quantum sunt hominibus materia laudandi vel enarrandi vel exultandi. Similia enim inveniuntur in scripturis de montibus et collibus et aliis inanimatis creaturis.

1. Ad primum vero eorum quae in contrarium obiiciuntur, dicendum quod Damascenus removet corpora caelestia esse animata, ita quod substantiae spirituales uniantur eis ut formae, sicut corruptibilibus animalibus.

2. Ad secundum dicendum quod unus angelus deputatur ad custodiam unius hominis quamdiu vivit. Unde non est inconveniens si deputatur ad movendum caeleste corpus quamdiu movetur.

3. Ad tertium dicendum quod si corpora caelestia sunt animata, spiritus eis praesidentes in societate angelorum computantur. Unde Augustinus dicit in Enchir.: «Nec illud certum habeo, utrum ad societatem angelorum pertineant sol et luna et

[157] Comm.31, f.85v.
[158] *De fide orth.* 2 c.6: MG 94,885.
[159] C.58: ML 40,260; *Obras completas,* IV (BAC) 546.

pertenecen al grupo de los ángeles, aunque a algunos les parece que son cuerpos brillantes sin sentidos ni inteligencia.

4. En esto no hay duda, si seguimos la opinión del Damasceno [160], que afirma que los ángeles que pecaron fueron del número de los que son superiores a los cuerpos corruptibles. Pero si, de acuerdo con Gregorio [161], también algunos de los superiores pecaron, hay que decir que Dios guardó de la caída a los que había destinado a este ministerio, como hizo con otros muchos.

5. No decimos: *sol, ruega por mí,* bien porque la sustancia espiritual no está unida al cuerpo celeste como forma, bien para evitar la ocasión de idolatría.

6. De acuerdo con el Filósofo en IV de la *Física* [162], el motor del cielo está en alguna parte de él, pero no en el conjunto entero, y así no recorre todo su circuito. Otra cosa ocurre con el alma, que da el ser al cuerpo, tanto al conjunto como a cada una de las partes.

Artículo 7

Si la sustancia espiritual está unida a un cuerpo aéreo [163]

Argumentos por los que parece que sí:

1. Dice Agustín, en III *Super Gen. ad litt.* [164] y IV de *La Ciudad de Dios* [165], que los demonios tienen cuerpos aéreos. Pero los demonios son

cuncta sidera; quamvis nonnullis lucida esse corpora, non tamen cum sensu vel intelligentia, videantur».

4. Ad quartum dicendum quod in hoc nulla est dubitatio, si sequamur opinionem Damasceni ponentis angelos qui peccaverunt de numero eorum fuisse, qui corporibus corruptibilibus praeferuntur. Si vero, secundum sententiam Gregorii, etiam de superioribus aliqui peccaverunt, dicendum quod Deus eos quos ad hoc ministerium deputavit, custodivit a casu, sicut et plures aliorum.

5. Ad quintum dicendum quod non dicimus: 'ora pro me, sol', tum quia substantia spiritualis non unitur corpori caeli ut forma, sed ut motor tantum, tum ut auferatur idololatriae occasio.

6. Ad sextum dicendum quod secundum Philosophum in IV Physicorum, motor caeli est in aliqua parte eius, et non in toto; et sic non circuit gyrum caeli. Secus autem est de anima, quae dat esse corpori secundum totum et partes.

Articulus 7

Septimo quaeritur utrum substantia spiritualis corpori aereo uniatur

Et videtur quod sic. Dicit enim Augustinus III Super Genes. ad litteram et IV De Civit. Dei, quod daemones habent corpora aerea. Sed daemones sunt substantiae spirituales. Ergo substantia spiritualis corpori aereo unitur.

---

[160] *De fide orth.* 2 c.4: MG 94,875.
[161] *Homilia in Evang.* 2, hom.34: ML 76,1250C; *Moralia* 32 c.23: ML 76,665C.
[162] Libro 8, c.10 (BK 267b7).
[163] Lugares paralelos: *In Sent.* 2 d.8 q.1 a.1; *Cont. Gent.* 2 c.90, 91; *De pot.* q.6 a.6; *Summa* 1 q.51 a.1; *De malo* q.16 a.1; *De subst. separatis* c.18-19.
[164] C.10: ML 34,284; *Obras completas,* XV (BAC) 686.
[165] 8 c.16: ML 41,241; *Obras completas,* XVI (BAC) 515.

sustancias espirituales. Luego la sustancia espiritual está unida a un cuerpo aéreo.

2. Agustín, en el libro *De divinatione daemonum*[166], dice que los demonios superan los sentidos humanos por la sutileza del cuerpo aéreo. Pero esto no ocurriría si no estuvieran unidos naturalmente a un cuerpo aéreo. Luego las sustancias espirituales están unidas a un cuerpo aéreo.

3. El medio no desdice de los extremos. Pero en la región de los cuerpos celestes encontramos vida, según los que afirman que los cuerpos celestes están animados, y en la región de la tierra encontramos vida en los animales y plantas. Luego en la región media, que es la del aire, hay vida. Y esto no puede referirse a la vida de las aves, porque las aves se elevan sobre la tierra hasta un espacio muy pequeño del aire, y no parece sensato que todo el restante espacio aéreo estuviera desprovisto de vida. Luego es necesario afirmar, como parece, que allí hay algunos animales aéreos, de lo que se desprende que algunas sustancias espirituales se unen a un cuerpo aéreo.

4. La forma de un cuerpo más noble, es más noble. Pero el aire es un cuerpo más noble que la tierra, dado que es más formal y más sutil. Luego, si a un cuerpo terrestre como el humano se une una sustancia espiritual, el alma, con mucha más razón se unirá a un cuerpo aéreo.

5. La unión es más fácil entre cosas que convienen más. Pero parece que conviene más el aire con el alma que un cuerpo mezclado como es el humano; porque, como dice Agustín en *Super Gen. ad litt.*[167], el alma gobierna al cuerpo mediante el aire. Luego el alma por naturaleza está más inclinada a unirse a un cuerpo aéreo que a uno mezclado.

6. Se dice en el libro *De subst. orbis*[168]: *El movimiento circular es propio del alma,* y esto precisamente porque el alma de suyo es indiferente

2. Praeterea, Augustinus in libro de divinatione daemonum dicit quod daemones subtilitate aerei corporis sensum humanum transcendunt. Hoc autem non esset, nisi aereo corpori naturaliter unirentur. Ergo substantiae spirituales aereo corpori uniuntur.

3. Praeterea, medium non discrepat ab extremis. Sed in regione caelestium corporum invenitur vita, secundum ponentes corpora caelestia animata; in regione autem terrae invenitur vita in animalibus et plantis. Ergo et in regione media, quae est aeris, invenitur vita. Nec hoc potest referri ad vitam avium, quia aves ad modicum spatium aeris supra terram elevantur; nec videtur conveniens quod totum aliud spatium aeris vacuum vita remaneret. Oportet igitur ponere, ut videtur, ibi esse aliqua aerea animalia; ex quo sequitur quod aliquae substantiae spirituales aereo corpori uniantur.

4. Praeterea, nobilioris corporis nobilior est forma. Sed aer est nobilior corpus quam terra, cum sit formalius et subtilius. Si igitur corpori terrestri, scilicet humano, unitur substantia spiritualis, quae est anima, multo fortius corpori aereo uniretur.

5. Praeterea, eorum quae magis conveniunt facilior est unio. Sed aer magis videtur convenire cum anima quam corpus commixtum, quale est corpus hominis; quia, ut Augustinus dicit super Gen. ad litter., anima per aerem administrat corpus. Ergo magis nata est uniri anima corpori aereo, quam etiam corpori commixto.

6. Praeterea, dicitur in libro de substantia Orbis: «Motus circularis proprius est animae»; et hoc ideo quia anima, quantum est de se, indifferens est ut moveat in

---

[166] C.3 n.7: ML 40,584; *Obras completas,* XL (BAC) 338.
[167] 7 c.19: ML 34,364; *Obras completas,* XV (BAC) 922.
[168] AVERROES, c.2.

para moverse a cualquier parte. Pero parece que esto conviene también al aire, porque es leve con los leves y grave con los graves. Luego parece que el alma se une al aire sobre todo.

PERO EN CONTRA está que el alma es acto de un cuerpo orgánico. Pero el cuerpo aéreo no puede ser orgánico, porque no puede tener figura, pues no limita con un término propio sino con uno ajeno. Luego la sustancia espiritual que es alma no puede unirse a un cuerpo aéreo.

RESPUESTA. Hay que decir que es imposible que una sustancia espiritual se una a un cuerpo aéreo. Y esto se puede demostrar por tres razones. Primero, porque entre todos los demás cuerpos, los cuerpos simples de los elementos son más imperfectos, porque son materiales con respecto a todos los otros cuerpos; luego no es conveniente, de acuerdo con el orden de las cosas, que un cuerpo simple elemental se una a una sustancia espiritual como a forma. La segunda razón es porque el aire es un cuerpo semejante en el todo y todas sus partes, por eso, si una sustancia espiritual se uniera a alguna de las partes, se uniría al todo, y lo mismo ocurriría con cualquier otro elemento, lo que es absurdo. La tercera razón es que encontramos que la sustancia espiritual se une a un cuerpo de dos modos: primero, para aplicar movimiento al cuerpo, como hemos dicho que se unen las sustancias espirituales a los cuerpos celestes; segundo, para que la sustancia espiritual sea ayudada por el cuerpo para realizar su propia operación, que es entender, como el alma humana se une al cuerpo para adquirir las ciencias mediante los sentidos corpóreos. Ahora bien, una sustancia espiritual no puede unirse al aire ni por razón del movimiento, porque el aire ya tiene un movimiento connatural que es consecuencia de su forma natural y no encontramos, ni en el aire entero ni en ninguna de sus partes, ningún otro movimiento que no pueda reducirse a una causa

omnem partem. Sed hoc etiam videtur aeri convenire, quia est cum levibus levis et cum gravibus gravis. Ergo anima maxime videtur aeri uniri.

SED CONTRA, anima est actus corporis organici. Sed corpus aereum non potest esse organicum; quia cum non sit terminabilis termino proprio, sed solum alieno, non est figurabilis. Ergo substantia spiritualis, quae est anima, non potest corpori aereo uniri.

RESPONSIO. Dicendum quod impossibile est substantiam spiritualem corpori aereo uniri. Quod potest manifestari tripliciter. Primo quidem, quia inter omnia alia corpora, corpora simplicia elementorum sunt imperfectiora, cum sint materialia respectu omnium aliorum corporum; unde non est conveniens secundum rationem ordinis rerum, quod aliquod simplex corpus elementare spirituali substantiae uniatur ut forma. Secunda ratio est, quia aer est corpus simile in toto et in omnibus suis partibus; unde si alicui parti aeris unitur aliqua spiritualis substantia, eadem ratione et toti aeri unietur, et similiter cuilibet alteri elemento; quod videtur absurdum. Tertia ratio est, quia substantia spiritualis dupliciter alicui corpori invenitur uniri. Uno modo ad exhibendum corpori motum; sicut dictum est, quod corporibus caelestibus spirituales substantiae uniuntur. Alio modo ut substantia spiritualis per corpus iuvetur ad propriam suam operationem, quae est intelligere; sicut anima humana unitur corpori, ut per sensus corporeos scientias acquirat. Aeri autem substantia spiritualis non potest uniri neque ratione motus, quia aeri est connaturalis motus quidam, qui consequitur formam eius naturalem; nec invenitur aliquis motus aut in toto aere aut in aliqua eius parte, qui non possit reduci in aliquam causam corporalem. Unde ex motu eius non

corpórea; por tanto, no parece que se le una una sustancia espiritual por causa de su movimiento. Y tampoco se une la sustancia espiritual a un cuerpo aéreo por la perfección de la operación intelectual, pues un cuerpo simple no puede ser instrumento de los sentidos, como se demuestra en el libro *De anima*[169]. Por eso resulta que la sustancia espiritual no se une a un cuerpo aéreo de ningún modo.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS:

1. Siempre que Agustín dice que los demonios tienen cuerpos aéreos, no lo hace expresando propiamente su opinión sino la de algún otro; por eso dice en XXI de *La Ciudad de Dios*[170]: *Ha sido opinión de hombres doctos que los demonios tienen sus propios cuerpos, formados de aire grueso y húmedo... Pero si alguno afirmara que los demonios no tienen cuerpos, no hay que detenerse mucho investigando el asunto ni que refutarle con una discusión esmerada.*

2. Y con esto queda resuelto el 2.

3. El lugar de la mezcla de los elementos está en la región inferior, es decir, junto a la tierra. Ahora bien, los cuerpos mixtos se apartan más de los extremos de los contrarios cuanto más llegan a la igualdad de la mezcla, y alcanzan así cierta semejanza a los cuerpos celestes, que carecen de contrariedad. Y así queda claro que la vida puede darse más en la región suprema y en la ínfima que en la media; sobre todo cuando, en estos cuerpos de la región ínfima, un cuerpo está tanto más preparado para la vida cuanto más cerca esté de la igualdad de la complexión.

4. El cuerpo de aire es más noble que el de tierra. Pero un cuerpo de complexión igual es más noble que ambos, porque está más lejos de

apparet quod aliqua substantia spiritualis ei uniatur. Neque etiam unitur spiritualis substantia corpori aereo propter perfectionem intellectualis operationis: corpus enim simplex non potest esse instrumentum sensus, ut probatur in libro de Anima. Unde relinquitur quod spiritualis substantia nullo modo aereo corpori uniatur.

1. Ad primum ergo dicendum quod ubicumque Augustinus dicit daemones habere aerea corpora, non loquitur asserendo quasi ex sententia propria, sed secundum opinionem aliorum; unde ipse dicit in XXI De Civit. Dei: «Sunt quaedam sua etiam daemonibus corpora, sicut doctis hominibus visum est, ex isto aere crasso atque humido. Si autem nulla quisquam habere corpora daemones asserat, non est de hac re aut laborandum operosa inquisitione, aut contentiosa disputatione certandum».

2. Et per hoc patet solutio ad secundum.

3. Ad tertium dicendum quod in inferiori regione, scilicet circa terram, est locus mixtionis elementorum. Corpora autem mixta, quanto magis ad aequalitatem mixtionis perveniunt, tanto magis recedunt ab extremis contrariorum; et sic quamdam similitudinem consequuntur caelestium corporum, quae sunt sine contrarietate. Et sic patet quod vita magis potest esse in suprema et infima regione quam in media: praesertim cum in istis inferioribus tanto paratius est corpus ad vitam, quanto propinquius fuerit aequalitati complexionis.

4. Ad quartum dicendum quod corpus aeris est nobilius quam terra, sed corpus aequalis complexionis est nobilius utroque, quasi magis elongatum a contrarietate; et

---

[169] ARISTÓTELES, 3 c.12 (BK 434b10).

[170] Cap.10, n.1: ML 41,724; *Obras completas,* XVII (BAC) 783-784.

la contrariedad; y sólo encontramos que un cuerpo así se une a la sustancia espiritual. En éste, no obstante, es más necesario que los elementos inferiores abunden materialmente para constituir la igualdad por el exceso de virtud activa de los otros elementos.

5. Se dice que el alma gobierna su propio cuerpo mediante el aire, en cuanto al movimiento, porque el aire es más susceptible de movimiento que otros cuerpos más densos.

6. El aire no es indiferente para cualquier movimiento, pues respecto a unas cosas es leve y respecto a otras es grave; por eso no se considera que pueda ser perfeccionado por un alma.

Artículo 8

Si todos los ángeles difieren entre sí por la especie [171]

Argumentos por los que parece que no:

1. Dice Agustín en *Enchiridion* [172]: *La criatura racional que había en los hombres, porque toda ella había perecido con los pecados y condenas,* mereció *ser reparada en parte.* Y apoyándose en eso, se argumenta así: Si todos los ángeles fueran diferentes entre sí según su especie, cuantos más ángeles cayeran irreparablemente, más naturalezas habrían perecido irreparablemente. Pero esto es incompatible con la providencia divina, como se desprende de la autoridad aducida. Luego no todos los ángeles difieren entre sí según la naturaleza de la especie.

hoc solum invenitur substantiae spirituali uniri. In quo tamen inferiora elementa plus necesse est abundare materialiter ad aequalitatem constituendam, propter excessum activae virtutis in aliis elementis.

5. Ad quintum dicendum quod anima dicitur administrare corpus suum per aerem, quantum ad motum; quia est susceptibilior motus aliis corporibus spissis.

6. Ad sextum dicendum quod aer non est indifferens ad omnem motum, sed respectu quorumdam est levis, respectu aliorum gravis; unde ex hoc non habetur quod sit perfectibile per animam.

Articulus 8

Octavo quaeritur utrum omnes angeli differant specie ab invicem

Et videtur quod non. Dicit enim Augustinus in Enchir.: «Creatura rationalis quae in hominibus erat, quoniam peccatis atque suppliciis tota perierat, ex parte reparari» meruit. Ex quo sic arguitur. Si omnes angeli ab invicem differunt secundum naturam speciei, pluribus angelis irreparabiliter cedentibus, plures naturae irreparabiliter periissent. Sed hoc non patitur divina providentia ut aliqua natura rationalis ex toto pereat, ut patet ex auctoritate inducta. Ergo non omnes angeli differunt ab invicem secundum naturam speciei.

---

[171] Lugares paralelos: *De ente et ess.* c.5; *De nat. materiae* c.3; *In Sent.* 2 d.3 q.1 a.4 y 5; *In Sent.* 4 d.12 q.1 a.1 sol.3 ad 3; *Cont. Gent.* 2 c.93 y 95; *Summa* 1 q.50 a.4; *Q. de anima* a.7; *In de Causis* lect.4; *De subst. separatis* c.8; *Quodl.* 2 a.4.

[172] C.29: ML 40,246; *Obras completas,* IV (BAC) 504.

2. Las cosas difieren menos cuanto más se acercan a Dios, en quien no hay ninguna diversidad. Ahora bien, los ángeles, según el orden de la naturaleza, son más cercanos a Dios que los hombres. Pero son más distintas entre sí las cosas que difieren en número y en especie que las que difieren en número y coinciden en especie. Luego, dado que los hombres no difieren en especie, sino sólo en número, parece que tampoco los ángeles diferirán en especie.

3. Cuando las cosas convienen en el principio formal, son idénticas en especie, y cuando difieren en el principio material difieren sólo en número. Ahora bien, en los ángeles el ser se comporta como principio formal respecto a la esencia de ángel, como se ha dicho antes. Por consiguiente, como los ángeles coinciden en el ser mientras que difieren según la esencia, parece que no difieren por la especie sino sólo por el número.

4. Toda sustancia subsistente creada es individuo contenido en alguna naturaleza común de especie, de modo que si el individuo es compuesto, la naturaleza de la especie se predica de él según la razón del compuesto; y si fuera simple, la naturaleza de la especie se predicaría de él según razones simples. Pero el ángel es una sustancia creada subsistente. Luego tanto si está compuesto de materia y forma como si es simple, es necesario que esté contenido en alguna naturaleza de especie. Pero a la naturaleza de especie no la rebaja que pueda tener varios supuestos, del mismo modo que no rebaja al individuo, que está en esa especie, el que haya en ella otro individuo igual a él. Luego parece posible que haya muchos ángeles de una sola especie. Pero *en las cosas perpetuas no hay diferencia entre ser y poder ser,* como se dice en III de la *Física*[173]. Luego en los ángeles hay muchos individuos de una misma especie.

2. Praeterea, quanto sunt aliqua propinquiora Deo, in quo nulla est diversitas, tanto minus sunt diversa. Angeli autem secundum ordinem naturae propinquiores sunt Deo quam homines. Magis vero diversa sunt ab invicem quae differunt numero et specie, quam quae differunt numero et conveniunt in specie. Cum ergo homines non differant specie, sed numero solum, videtur quod nec angeli specie differant.

3. Praeterea, convenientia aliquorum in formali principio facit aliqua idem esse specie; differentia vero in principio materiali facit differre numero solum. In angelis autem ipsum esse se habet ut formale ad essentiam angeli, ut supra dictum est. Cum igitur omnes angeli conveniant in esse, differant vero secundum essentiam, videtur quod angeli non differant specie, sed numero solo.

4. Praeterea, omnis substantia subsistens creata est individuum contentum sub aliqua natura communi speciei; ita quod si individuum sit compositum, natura speciei praedicabitur de eo secundum rationem compositi; si vero individuum fuerit simplex, natura speciei praedicabitur de eo secundum simplices rationes. Angelus autem est substantia creata subsistens. Sive igitur sit compositus ex materia et forma, sive simplex, oportet quod contineatur sub aliqua natura speciei. Sed naturae speciei non derogat quod possit habere plura supposita; similiter etiam nec individuo sub ea existenti derogat, si habeat aliquod secum compar in eadem specie. Ergo videtur quod possibile sit esse plures angelos unius speciei. «In perpetuis autem non differunt esse et posse», ut dicitur in III Physic. Ergo in angelis sunt plura individua unius speciei.

---

[173] C.4 (BK 203b30).

5. Entre los ángeles se da un amor perfecto, de modo que no podemos quitarles nada que pertenezca a la perfección del amor. Pero pertenece a la perfección del amor el que haya muchos de una misma especie, porque todos los animales de la misma especie se aman mutuamente, según aquello de Eclo. XIV[174]: *Todo animal ama a su semejante.* Luego entre los ángeles hay varios de la misma especie.

6. Dado que sólo se define la especie, de acuerdo con Boecio[175], las cosas idénticas por definición parece que pertenecerán a la misma especie. Pero todos los ángeles coinciden en la definición establecida por el Damasceno[176] en el libro III: *El ángel es una sustancia intelectual, siempre móvil, libre, incorpórea, servidora de Dios, que recibe la inmortalidad por gracia, no por naturaleza.* Luego todos los ángeles son de la misma especie.

7. Según el orden de la naturaleza, los ángeles son más cercanos a Dios que los hombres. Pero en Dios hay tres personas de una misma naturaleza según el número. Por consiguiente, ya que en los hombres hay muchas personas de la misma naturaleza según la especie, parece que, con mucha más razón, en los ángeles habrá muchas personas que convienen en una misma naturaleza de especie.

8. Dice Gregorio[177] que en la patria celeste, donde hay plenitud de bien, nada se posee de un modo singular, aunque los dones sean de un modo excelente, pues todo es común a todos, si bien no del mismo modo, porque algunos poseen de un modo más sublime que otros los dones que todos, no obstante, poseen. Luego la diferencia que hay entre los ángeles es de más o menos. Pero el más y el menos no hacen diferencia de especie. Luego los ángeles no difieren en especie.

5. Praeterea, in angelis est perfecta dilectio. Nihil igitur eis subtrahendum est quod ad perfectionem dilectionis pertineat. Sed quod sint plures unius speciei, pertinet ad perfectionem dilectionis; quia omnia animalia unius speciei naturaliter se invicem diligunt, secundum illud Eccli. XIV: «Omne animal diligit simile sibi». Ergo in angelis sunt plures unius speciei.

6. Praeterea, cum sola species definiatur, secundum Boetium, quaecumque in definitione conveniunt, videntur in specie convenire. Sed omnes angeli conveniunt in illa definitione quam Damascenus ponit in III libro: «Angelus est substantia intellectualis, semper mobilis, arbitrio libera, incorporea, Deo ministrans, secundum gratiam (non natura) immortalitatem suscipiens». Ergo omnes angeli sunt unius speciei.

7. Praeterea, angeli secundum ordinem naturae sunt propinquiores Deo quam homines. Sed in Deo sunt tres personae unius naturae secundum numerum. Cum igitur in hominibus sint plures personae unius naturae secundum speciem, videtur quod multo fortius in angelis sint plures personae in una natura speciei convenientes.

8. Praeterea, Gregorius dicit quod in illa caelesti patria, ubi plenitudo boni est, licet quaedam data sint excellenter, nihil tamen possidetur singulariter; omnia enim in omnibus sunt, non quidem aequaliter, quia aliqui aliis sublimius possident quae tamen omnes habent. Non est ergo differentia in angelis, nisi secundum magis et minus. Sed magis et minus non diversificant speciem. Ergo angeli non differunt specie.

---

[174] Eclo 13,15 en versiones modernas. En Vulgata 13,19.
[175] *In Porph.* 1: ML 64,79D y 91.
[176] *De fide orth.* 2 c.3: MG 94,866.
[177] *Homilia in Evang.* 2 hom.34, 14: ML 76,1255C.

9. Las cosas que convienen en lo más noble, convienen en la especie, porque es más noble lo que pone en la especie que lo que pone en el género, ya que la diferencia específica es formal respecto al género. Pero todos los ángeles convienen en lo más noble que hay en ellos, en la naturaleza intelectual. Luego todos los ángeles convienen en la especie.

10. Si un género se divide en dos especies, una de las cuales es más imperfecta que la otra, la más imperfecta será más divisible que la más perfecta; como ocurre con lo irracional, que se divide en muchas más especies que lo racional. Ahora bien, la sustancia espiritual se divide en unible y no unible, y lo unible a un cuerpo es más imperfecto en las sustancias espirituales. Luego, dado que la sustancia espiritual unible a un cuerpo, el alma humana, no se divide en muchas especies, con más razón la sustancia espiritual no unible, los ángeles, no se dividirá en muchas especies.

11. Dice el papa Bonifacio [178] que los ministerios en la iglesia militante son a imitación de la milicia celeste, en la que los ángeles difieren en orden y en potestad. Pero en la iglesia militante, la diferencia en orden y en potestad no hace que los hombres difieran según la especie. Luego tampoco, en la milicia celeste de los ángeles, los ángeles difieren en especie, ni siquiera los que son de diferente orden o jerarquía.

12. Igual que los elementos inferiores están adornados con plantas y animales, y el cielo sideral con el sol, la luna y las estrellas, del mismo modo el cielo empíreo está adornado con ángeles. Pero en las plantas y en los animales encontramos muchos de la misma especie, e igualmente parece que todas las estrellas son de la misma especie, porque participan todas de una única forma perfectísima, que es la luz. Luego, por la misma razón, parece que todos los ángeles, o al menos algunos, convengan en una sola especie.

9. Praeterea, quaecumque conveniunt in nobilissimo, conveniunt in specie; quia nobilius est quod ponitur sub specie quam quod ponitur sub genere. Est enim differentia specifica formalis respectu generis. Sed omnes angeli conveniunt in nobilissimo quod in eis est, scilicet in natura intellectuali. Ergo omnes angeli conveniunt in specie.

10. Praeterea, si aliquod genus dividatur per duas differentias, quarum una altera sit imperfectior, differentia imperfectior magis est multiplicabilis quam perfectior; sicut irrationale per plures species multiplicatur quam rationale. Substantia autem spiritualis dividitur per unibile et non unibile; unibile autem corpori est imperfectius in spiritualibus substantiis. Cum igitur substantia spiritualis unibilis corpori, scilicet anima humana, non distinguatur in multas species, multo fortius substantia spiritualis non unibilis, scilicet angelus, non multiplicatur per multas species.

11. Praeterea, Bonifacius Papa dicit quod ministrationes in Ecclesia militante sunt ad exemplum caelestis militiae, in qua angeli differunt in ordine et potestate. Sed in Ecclesia militante differentia ordinis et potestatis non facit homines differre secundum speciem. Ergo nec in caelesti militia angelorum, angeli specie differunt, etiam qui sunt diversorum ordinum vel hierarchiarum.

12. Praeterea, sicut inferiora elementa sunt ornata plantis et animalibus, et caelum sidereum stellis et sole et luna; ita etiam caelum empyreum ornatum est angelis. Sed in plantis et animalibus inveniuntur multa eiusdem speciei: similiter etiam videtur quod omnes stellae sint unius speciei, quia communicant in una forma nobilissima, quae est lux. Ergo videtur, pari ratione, quod vel omnes angeli vel aliqui conveniant in una specie.

---

[178] BONIFACIO II, *Epist.* 2: ML 65,43-44.

13. La razón de no afirmar que los ángeles convienen en una sola especie es que en ellos no hay materia. Pero la remoción de la materia no sólo quita la pluralidad de individuos, sino también la unidad, porque el individuo es puesto en la especie por la materia, ya que la materia es el principio de individuación. Si, por consiguiente, hay que afirmar que los ángeles son individuos, por la misma razón hay que afirmar que hay muchos en una sola especie.

14. *En las cosas que carecen de materia se identifican el entendimiento y lo entendido,* de acuerdo con el Filósofo [179]. Si, por tanto, los ángeles carecieran de materia, sería igual el ángel que entiende y el ángel entendido. Pero cada ángel entiende a cualquier otro. Luego se seguiría que habría únicamente un ángel solo, lo que es falso. Por consiguiente, no hay que afirmar que los ángeles estén sin materia, ni que todos los ángeles difieran en especie.

15. El número es una especie de la cantidad, que no se da sin materia. Si, pues, en los ángeles no hubiera materia, no habría en ellos número, lo que es falso. Luego, igual que antes.

16. En las cosas que existen sin materia, sólo hay multiplicación según la causa y lo causado, como dice el rabí Moisés [180]. Si, por tanto, los ángeles están sin materia, no hay en ellos multitud o uno es causa del otro, pero ambas cosas son falsas. Luego, igual que antes.

17. Dios ha creado las criaturas para que manifiesten la bondad divina. Pero la bondad divina se manifiesta más perfectamente en una sola especie de ángeles que en una sola especie de hombres. Luego no es necesario afirmar varias especies de ángeles.

13. Praeterea, si plures angeli non ponantur convenire in una specie, hoc non est nisi quia in eis non est materia. Sed remotio materiae non solum tollit pluralitatem individuorum, sed etiam unitatem: quia individuum non ponitur sub specie nisi per materiam; quia materia est individuationis principium. Si ergo necesse est poni angelos esse individua quaedam, pari etiam ratione poni poterit quod sint plures in una specie.

14. Praeterea, «in his quae sunt separata a materia, idem est intellectum et intelligens», secundum Philosophum. Si igitur angeli essent sine materia, idem esset angelus intellectus et angelus intelligens. Sed quilibet angelus intelligit angelum quemlibet. Ergo sequeretur quod non esset nisi unus angelus, quod est falsum. Non est ergo ponendum quod angeli sint sine materia; et ita neque ponendum est quod omnes angeli differant specie.

15. Praeterea, numerus est species quantitatis, quae non est sine materia. Si igitur in angelis non esset materia, non esset in eis numerus; quod est falsum. Ergo idem quod prius.

16. Praeterea, in his quae sunt sine materia, non est multiplicatio nisi secundum causam et causatum, ut Rabbi Moyses dicit. Si igitur angeli sunt sine materia, aut non est in eis multitudo, aut unum est causa alterius; quorum utrumque est falsum. Ergo idem quod prius.

17. Praeterea, creaturae a Deo sunt conditae, ut in eis divina bonitas repraesentetur. Sed in una specie angeli repraesentatur divina bonitas perfectius quam in una specie hominis. Non ergo oportet ponere plures species angelorum.

---

[179] *De anima* 3 c.4, 430a3.

[180] MAIMÓNIDES, *Dux perplex.* 1 c.79.

18. Las diversas especies difieren por la diferencia específica, que las divide por oposición. Ahora bien, no pueden establecerse tantas diferencias específicas opuestas cuanta es la multitud de los ángeles. Luego no todos los ángeles difieren en especie.

PERO EN CONTRA está que, si algunos ángeles convienen en la especie, esto parece más propio de los que pertenecen al mismo orden. Pero los que son de un único orden no convienen en la especie, pues en el mismo orden se dan *primeros, medios y últimos,* como dice Dionisio en el cap. X *Angel. hierar.* [181]. Pero la especie no se predica de sus individuos según antes y después, como se dice en III de la *Metafísica* [182]. Luego no hay muchos ángeles de una sola especie.

2. Parece que sólo se multiplican numéricamente en una sola especie los entes corruptibles, para que la naturaleza de la especie que no puede conservarse en uno solo, se conserve en muchos. Pero los ángeles son incorruptibles. Luego no hay muchos ángeles de una sola especie.

3. La multiplicación de individuos en una especie se realiza por división de la materia. Pero los ángeles son inmateriales porque, como dice Agustín XIII *Confess.* [183], la materia está cerca de la nada, mientras que los ángeles están cerca de Dios. Luego, en los ángeles, no hay multiplicación de individuos en la misma especie.

RESPUESTA. Ha de decirse que acerca de esta cuestión hay diversidad de opiniones. Unos dijeron que todas las sustancias espirituales son de una sola especie; otros, en cambio, que todos los ángeles de la misma jerarquía; otros, que los del mismo orden. Otros, en fin, que todos los ángeles difieren entre sí en la especie, y esto es lo que también me parece a mí por tres razones.

18. Praeterea, diversae species secundum differentias specificas differunt, quae ex opposito dividuntur. Non possunt autem designari tot differentiae specificae oppositae, quanta ponitur multitudo angelorum. Non ergo omnes angeli differunt specie.

SED CONTRA, si aliqui angeli in specie conveniant, maxime hoc videtur de illis qui sunt unius ordinis. Sed illi qui sunt unius ordinis non conveniunt in specie, cum in eodem ordine sint «primi, medii et ultimi», ut Dionysius dicit X cap. Angelicae Hierar. Species autem non praedicatur de suis individuis secundum prius et posterius, ut dicitur in III Metaph. Non ergo sunt plures angeli unius speciei.

2. Praeterea, illa sola videntur multiplicari secundum numerum in una specie, quae sunt corruptibilia; ut natura speciei, quae non potest conservari in uno, conservetur in pluribus. Sed angeli sunt incorruptibiles. Ergo non sunt plures angeli unius speciei.

3. Praeterea, multiplicatio individuorum in una specie est per divisionem materiae. Sed angeli sunt immateriales: quia, ut Augustinus dicit XII Confess. c. VII, materia est prope nihil, angeli autem prope Deum. Ergo in angelis non est multiplicatio individuorum in eadem specie.

RESPONSIO. Dicendum quod circa hanc quaestionem diversimode aliqui sunt locuti. Quidam enim dixerunt quod omnes spirituales substantiae sunt unius speciei; alii vero, quod omnes angeli unius hierarchiae, aut etiam unius ordinis; alii autem, quod omnes angeli ab invicem specie differunt; quod et mihi videtur, propter tres rationes.

---

[181] § 1; c.4: MG 3,273A; *Obras completas* (BAC) 162.
[182] C.3 (BK 999a6).
[183] Libro 12 c.7: ML 32,828-829; *Obras completas,* II (BAC) 610.

La primera se basa en la condición de su sustancia, pues es necesario afirmar que o serán formas simples subsistentes sin materia, como hemos demostrado, o serán formas compuestas de materia y forma. Ahora bien, si el ángel es una forma simple abstracta de la materia, es imposible imaginar que haya muchos ángeles de una misma especie, porque cualquier forma, incluso la material e ínfima, si la consideramos abstracta, ya sea en la realidad o simplemente en el entendimiento, no puede estar más que en una sola especie. Por ejemplo, si pensamos en la blancura subsistiendo sin ningún sujeto, no será posible hablar de muchas blancuras, puesto que vemos que una blancura difiere de otra precisamente porque una está en un sujeto y otra en otro; y lo mismo ocurre con la humanidad abstracta, no puede ser más que una sola.

Por otra parte, si el ángel es una sustancia compuesta de materia y forma, es necesario decir que las materias de los distintos ángeles son de algún modo distintas. Pero una materia sólo puede distinguirse de otra de dos modos: *a)* Según la propia razón de materia, y ésta es de acuerdo con su relación con actos diversos; pues, dado que la materia según su propia razón está en potencia y la potencia dice relación al acto, es necesario establecer distinción en las potencias y en las materias según el orden de los actos. De este modo, la materia de los cuerpos inferiores, que es potencia para ser, difiere de la materia de los cuerpos celestes, que es potencia para la ubicación. *b)* Según la división de la cantidad, por cuanto la materia que existe bajo unas dimensiones determinadas es distinta de la que existe bajo otras dimensiones. Y, en efecto, la primera distinción de materias produce una diversidad según el género, porque, de acuerdo con el Filósofo en V de la *Metafísica*[184], difieren en género las cosas diferentes según la materia. La segunda distinción de materias produce la diversidad de los individuos dentro de la misma especie. Ahora bien, esta

Prima sumitur ex conditione substantiae eorum. Necesse est enim dicere, quod vel sint formae simplices subsistentes absque materia, ut supra habitum est; vel sint formae compositae ex materia et forma. Si autem angelus est forma simplex abstracta a materia, impossibile est etiam fingere quod sint plures angeli unius speciei: quia quaecumque forma, quantumcumque materialis et infima, si ponatur abstracta vel secundum esse vel secundum intellectum, non remanet nisi una in specie una. Si enim intelligatur albedo absque omni subiecto subsistens, non erit possibile ponere plures albedines; cum videamus quod haec albedo non differt ab alia nisi per hoc quod est in hoc vel in illo subiecto. Et similiter si esset humanitas abstracta, non esset nisi una tantum. Si vero angelus sit substantia ex materia et forma composita, necesse est dicere quod materiae diversorum angelorum sint aliquo modo distinctae. Distinctio autem materiae a materia non invenitur nisi duplex. Una secundum propriam rationem materiae, et haec est secundum habitudinem ad diversos actus: cum enim materia secundum propriam rationem sit in potentia, potentia autem ad actum dicatur, necesse est quod secundum ordinem actuum attendatur distinctio in potentiis et materiis. Et hoc modo materia inferiorum corporum, quae est potentia ad esse, differt a materia caelestium corporum, quae est potentia ad ubi. Secunda distinctio materiae est secundum divisionem quantitatis; prout materia existens sub his dimensionibus distinguitur ab ea quae est sub aliis dimensionibus. Et prima quidem materiae distinctio facit diversitatem secundum genus: quia, secundum Philosophum in V Metaph., genere differunt secundum materiam diversa. Secunda autem distinctio materiae facit diversitatem individuorum in eadem specie. Haec autem secunda distinctio materiae

[184] C.28 (BK 1024b10).

segunda distinción de materias no puede darse en los ángeles, pues son incorpóreos y carecen de cualquier dimensión cuantitativa. Resulta, por tanto, que, si hay muchos ángeles compuestos de materia y forma, hay en ellos distinción de materias según el primer modo, y así se sigue que difieren no sólo en especie sino también en género.

La segunda razón parte del orden del universo, pues es claro que hay dos clases de bienes del universo: uno separado, Dios, que es como el jefe en un ejército, y otro en las cosas, y consiste en el orden de las partes del universo, igual que el orden de las partes del ejército es el bien del ejército. Por eso dice el Apóstol, Rom 13,1: *Lo que procede de Dios, está ordenado*. Ahora bien, es necesario que las partes superiores del universo participen más del bien del universo que consiste en el orden. Pero participan más perfectamente del orden las cosas que están ordenadas de suyo que las que lo están sólo accidentalmente. Por otra parte, es claro que entre los individuos de una misma especie hay un orden sólo accidental, pues convienen en la naturaleza de la especie y difieren según los principios individuantes y diversos accidentes, que se relacionan accidentalmente con la naturaleza de la especie. Las cosas que difieren en especie, en cambio, tienen orden de suyo y según principios esenciales, pues encontramos en las especies de las cosas que una abunda más que otra, igual que en las especies de los números, como se dice en VIII de la *Metafísica* [185]. Ahora bien, en estas cosas inferiores, que son generables y corruptibles, son la parte ínfima del universo y participan menos del orden, encontramos que no todas las cosas están ordenadas de suyo, sino que algunas tienen únicamente orden accidental, como los individuos de una misma especie. En la parte superior del universo, en los cuerpos celestes, no hay orden accidental, sino sólo de suyo, puesto que todos los cuerpos

non potest esse in diversis angelis, cum angeli sint incorporei, et omnino absque dimensionibus quantitativis. Relinquitur ergo, quod si sint plures angeli compositi ex materia et forma, quod sit in eis distinctio materiarum secundum primum modum; et ita sequitur quod non solum specie, sed etiam genere differunt.

Secunda ratio sumitur ex ordine universi. Manifestum est enim quod duplex est bonum universi: quoddam separatum, scilicet Deus, qui est sicut dux in exercitu; et quoddam in ipsis rebus, et hoc est ordo partium universi, sicut ordo partium exercitus est bonum exercitus. Unde Apostolus dicit Rom. XIII: «Quae a Deo sunt, ordinata sunt». Oportet autem quod superiores universi partes magis de bono universi participent, quod est ordo. Perfectius autem participant ordinem ea in quibus est ordo per se, quam ea in quibus est ordo per accidens tantum. Manifestum est autem quod in omnibus individuis unius speciei non est ordo nisi secundum accidens: conveniunt enim in natura speciei, et differunt secundum principia individuantia, et diversa accidentia, quae per accidens se habent ad naturam speciei. Quae autem specie differunt, ordinem habent per se et secundum essentialia principia. Invenitur enim in speciebus rerum una abundare super aliam, sicut et in speciebus numerorum, ut dicitur in VIII Metaph. In istis autem inferioribus, quae sunt generabilia et corruptibilia, et infima pars universi, et minus participant de ordine, invenitur non omnia diversa habere ordinem per se; sed quaedam habent ordinem per accidens tantum, sicut individua unius speciei. In superiori autem parte universi, scilicet in corporibus caelestibus, non invenitur ordo per accidens, sed solum per se; cum omnia corpora caelestia ab invicem specie differant, nec sint in eis plura individua unius speciei, sed unus tantum sol et una luna, et sic de aliis. Multo ergo magis in suprema parte

[185] C.3 (BK 1043b36).

celestes difieren entre sí en especie y no hay entre ellos varios individuos de una misma especie, sino que hay un solo sol, una sola luna, etc. Por tanto, con mucha más razón en la parte más elevada del universo, no se encuentra nada que esté ordenado sólo accidentalmente y no de suyo. Y así resulta que todos los ángeles difieren entre sí en especie según la mayor o menor perfección de las formas simples, por su mayor o menor proximidad a Dios, que es acto puro y de perfección infinita.

La tercera razón se toma de la perfección de la naturaleza angélica. Se llama perfecto a aquello a lo que no le falta nada de lo que le pertenece, y los grados de esta perfección los podemos apreciar a partir de los extremos de las cosas. A Dios, que está en lo supremo de la perfección, no le falta nada de lo que pertenece a la razón de la totalidad del ser, pues tiene en sí todas las perfecciones de las cosas de un modo simple y excelente, como dice Dionisio [186]. En la parte ínfima de las cosas, donde están las generables y corruptibles, encontramos un individuo perfecto cuando tiene todo lo que le pertenece según la razón de su individuación, pero no cuanto pertenece a la naturaleza de la especie, pues la naturaleza de su especie también se da en otros individuos. Y se ve claramente que esto pertenece a la imperfección, no sólo en los animales generables, entre los cuales uno necesita de otro de su especie para convivir, sino también en todos los animales de algún modo generados de semen, en los cuales el macho necesita una hembra de su especie para generar; y además en todas las cosas generables y corruptibles, en las cuales es necesaria una multitud de individuos de una misma especie, para que la naturaleza de la especie, que no puede conservarse perpetuamente en un solo individuo dada su corruptibilidad, se conserve en muchos. En la parte superior del universo, en cambio, se encuentra un grado más alto de perfección, donde un único individuo, como el sol, es tan perfecto que no carece de nada de lo que

universi non invenitur aliqua ordinata per accidens et non per se. Et sic relinquitur quod omnes angeli ab invicem specie differunt secundum maiorem et minorem perfectionem formarum simplicium, ex maiori vel minori propinquitate ad Deum, qui est actus purus, et infinitae perfectionis.

Tertia vero ratio sumitur ex perfectione naturae angelicae. Perfectum enim dicitur unumquodque quando nihil deest ei eorum quae ad ipsum pertinent; et huius quidem perfectionis gradus ex extremis rerum perpendi potest. Deo enim, qui est in supremo perfectionis, nihil deest eorum quae pertinent ad rationem totius esse: praehabet enim in se omnes rerum perfectiones simpliciter et excellenter, ut Dionysius dicit. Individuum autem aliquod in infima parte rerum, quae continet generabilia et corruptibilia, perfectum invenitur ex eo quod habet quidquid ad se pertinet secundum rationem individuationis suae; non autem quidquid pertinet ad naturam suae speciei, cum natura suae speciei etiam in aliis individuis inveniatur. Quod manifeste ad imperfectionem pertinere apparet, non solum in animalibus generabilibus, in quibus unum indiget alio suae speciei ad convictum; sed etiam in omnibus animalibus ex semine qualitercumque generatis, in quibus mas indiget femina suae speciei ad generandum. Et ulterius in omnibus generabilibus et corruptibilibus, in quibus necessaria est multitudo individuorum unius speciei, ut natura speciei, quae non potest perpetuo conservari in uno individuo propter eius corruptibilitatem, conservetur in pluribus. In parte autem superiori universi invenitur altior gradus perfectionis, in quibus unum individuum, ut sol, sic est perfectum, ut nihil ei desit eorum quae ad propriam speciem pertinent. Unde et tota natura speciei concluditur sub uno individuo; et

[186] *De div. nominibus* c.5, § 1: MG 3,815; *Obras completas* (BAC) 324.

pertenece a su propia especie, por lo que incluso toda la materia de la especie está contenida en un individuo; y lo mismo ocurre con los demás cuerpos celestes. Por tanto, con mucha más razón en la parte suprema de las cosas creadas, que está muy próxima a Dios, es decir, en los ángeles, se encuentra tal perfección que a cada individuo único no le falta nada de lo que pertenece a la totalidad de la especie, y así no hay varios individuos en una especie. Dios, por su parte, que está en lo supremo de la perfección, no conviene con ninguna otra cosa ni en especie, ni en género, ni en ningún otro predicado unívoco.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS:

1. Agustín habla ahí de la naturaleza angélica y de la humana en cuanto que se ordenan a la bienaventuranza, sin considerar su ser natural; así pues, algunos en la naturaleza angélica y en la humana perecieron. En cuanto al orden de la bienaventuranza, la naturaleza humana se distingue completamente de la angélica, porque toda la naturaleza angélica, del mismo modo y por su propia naturaleza, alcanza la bienaventuranza o se aparta de ella irreparablemente, es decir, inmediatamente después de la primera elección; la naturaleza humana, en cambio, a lo largo del tiempo. Por eso Agustín habla ahí de todos los ángeles como si fueran una única naturaleza por su modo de ordenarse a la bienaventuranza, aunque difieran según la especie natural.

2. Cuando se investiga la diferencia o la coincidencia de especie, se consideran las cosas según su naturaleza. Según esto, no hay que hablar de todos los ángeles como de una única naturaleza muy cercana a Dios, sino que sólo el primer ángel era, según esto, la naturaleza más cercana a Dios; y en esta naturaleza hay la diversidad mínima, porque no la hay ni según la especie ni según el número.

3. El ser se comporta como acto tanto en las naturalezas compuestas como en las simples. Luego, igual que en las naturalezas compuestas la

similiter est de aliis corporibus caelestibus. Multo ergo magis in suprema parte rerum creatarum, quae est Deo propinquissima, scilicet in angelis, haec perfectio invenitur ut uni individuo nihil desit eorum quae ad totam speciem pertinent; et sic non sunt plura individua in una specie. Deus vero, qui est in summo perfectionis, cum nullo alio convenit non solum in specie, sed nec in genere nec in alio praedicato univoco.

1. Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur ibi de natura angelica et humana, non secundum quod considerantur in esse naturali, sed secundum quod ordinantur ad beatitudinem: sic enim aliqui in natura angelica et humana perierunt. Quantum autem ad ordinem beatitudinis, natura humana dividitur contra totam naturam angelicam: quia tota natura angelica uno modo nata est pervenire ad beatitudinem, vel ab ea deficere irreparabiliter, scilicet statim ad primam electionem; natura vero humana per decursum temporis. Et ideo loquitur ibi Augustinus de omnibus angelis sicut de una natura, propter unum modum ordinis ad beatitudinem, licet differant secundum speciem naturae.

2. Ad secundum dicendum quod cum inquiritur de differentia vel convenientia speciei, est consideratio de rebus secundum naturas ipsarum. Et secundum hoc non est loquendum de omnibus angelis, sicut de natura una Deo propinquissima; sed solus primus angelus erat secundum hoc natura Deo propinquissima: in qua quidem natura est minima diversitas, quia nec secundum speciem nec secundum numerum.

3. Ad tertium dicendum quod ipsum esse se habet ut actus tam ad naturas compositas, quam ad naturas simplices. Sicut ergo in naturis compositis species non

especie no se toma del ser, sino de la forma, porque la especie se predica respecto a la esencia (el qué es), mientras que el ser parece referirse a la pregunta por si existe; por eso, en las sustancias angélicas tampoco se toma la especie según el ser, sino según las formas simples subsistentes, cuya diferencia se establece de acuerdo con el orden de la perfección, como se ha dicho.

4. Del mismo modo que la forma que está en un sujeto o materia se individualiza precisamente porque está en ese sujeto, la forma separada se individualiza porque por su propia naturaleza no está en un sujeto. Y del mismo modo que estar en algo excluye la comunidad del universal, que se predica de muchos, también la excluye el no poder estar en otra cosa. Por consiguiente, igual que el ser blancura no impide que esta blancura esté en muchos individuos, y esto pertenece a la razón de especie, sino el estar en esta cosa concreta, lo cual pertenece a la razón de individuo; el estar en un determinado orden de cosas no impide que la naturaleza de este ángel esté en muchos, lo cual pertenece a la razón de especie, sino el no poder ser recibida en ningún sujeto por su propia naturaleza, y esto pertenece a la razón de individuo.

5. Dado que el afecto sigue al conocimiento, cuanto más universal es el conocimiento, más mira al bien común el afecto consiguiente, y cuanto más particular es el conocimiento, el afecto que le acompaña mira más al bien privado; por eso, también en nosotros el afecto privado surge del conocimiento sensible, mientras que el afecto común y del bien absoluto nace del conocimiento intelectivo. Por consiguiente, puesto que los ángeles, cuanto más altos, tienen una ciencia más universal, como dice Dionisio en el cap. XII *Angel. hierar.*[187], su amor mira sobre todo al bien común. Por tanto, se aman entre sí más si difieren en especie, y esto pertenece a la per-

sumitur ab ipso esse sed a forma, quia species praedicatur in quid est, esse autem pertinere videtur ad quaestionem an est; unde nec in substantiis angelicis species sumitur secundum ipsum esse, sed secundum formas simplices subsistentes; quarum differentia est secundum ordinem perfectionis ut dictum est.

4. Ad quartum dicendum quod sicut forma quae est in subiecto vel materia, individuatur per hoc quod est esse in hoc; ita forma separata individuatur per hoc quod est nata in aliquo esse. Sicut enim esse in hoc excludit communitatem universalis quod praedicatur de multis, ita non posse esse in aliquo. Sicut igitur haec albedo non prohibetur habere sub se multa individua ex hoc quod est albedo, quod pertinet ad rationem speciei, sed ex hoc quod est in hoc, quod pertinet ad rationem individui; ita natura huius angeli non prohibetur esse in multis ex hoc quod est natura in tali ordine rerum, quod pertinet ad rationem speciei; sed ex hoc quod non est nata recipi in aliquo subiecto, quod pertinet ad rationem individui.

5. Ad quintum dicendum quod, cum affectio sequatur cognitionem, quanto cognitio est universalior, tanto affectio eam sequens magis respicit commune bonum; et quanto cognitio est magis particularis, tanto affectio ipsam sequens magis respicit privatum bonum; unde et in nobis privata dilectio ex cognitione sensitiva exoritur, dilectio vero communis et absoluti boni ex cognitione intellectiva. Quia igitur angeli quanto sunt altiores, tanto habent scientiam magis universalem, ut Dionysius dicit, XII cap. Angel. Hierar., ideo eorum dilectio maxime respicit commune bonum. Magis igitur diligunt se invicem, si specie differunt, quod magis pertinet ad perfectionem universi, ut ostensum est, quam si in specie convenirent, quod pertineret ad bonum privatum unius speciei.

---

[187] § 2: MG 3,292C; *Obras completas* (BAC) 167.

fección del universo, como se ha demostrado, que si coinciden en la especie, lo que pertenecería al bien privado de una sola especie.

6. Nuestra alma unida al cuerpo no puede entender las sustancias separadas según sus esencias, hasta el punto de llegar a saber qué son, porque sus esencias sobrepasan el género de las naturalezas sensibles y su proporción, a partir de lo cual nuestro entendimiento alcanza el conocimiento. Y por eso no podemos definir las sustancias separadas propiamente, sino sólo por remoción o alguna de sus operaciones; y así el Damasceno define al ángel no con la definición que pertenece a la especie especialísima, sino al género subalterno, que es género y especie, con lo que sí puede definirse.

7. El modo de la distinción de las personas divinas es sin diversidad de esencia, y esto es incompatible con la naturaleza creada; por eso no se puede aplicar para argumentar en las criaturas.

8. Más y menos tienen dos acepciones. Una, según el distinto grado de participación de una misma forma, y así decimos más blanco a lo más claro que lo menos blanco; y este más y menos no produce diversidad de especie. La otra, según el grado de diversas formas, así decimos que lo blanco es más claro que lo rojo o lo verde; y así más y menos producen diferencia de especie. De este segundo modo los ángeles difieren en los dones espirituales naturales según más y menos.

9. Lo que constituye en especie es más noble que lo que constituye en género, como lo determinado lo es más que lo indeterminado, pues lo determinado se relaciona con lo indeterminado como el acto con la potencia; pero no hasta el punto de que siempre lo que constituye en especie pertenezca a una naturaleza más noble, como es evidente en las especies de los animales irracionales, porque estas especies no se constituyen por adición de una naturaleza más noble sobre la naturaleza sensitiva, que es

6. Ad sextum dicendum quod substantias separatas non potest anima nostra corpori unita secundum essentias earum intelligere, ut sciat de eis quid sunt; quia earum essentiae excedunt genus sensibilium naturarum et earum proportionem, ex quibus intellectus noster cognitionem capit. Et ideo substantiae separatae non possunt definiri a nobis proprie, sed solum per remotionem, vel aliquam operationem ipsarum. Et hoc modo Damascenus definit angelum non definitione pertinente ad speciem specialissimam, sed ad genus subalternum, quod est genus et species, unde definiri potest.

7. Ad septimum dicendum quod modus distinctionis personarum divinarum est absque essentiae diversitate, quod non patitur natura creata; et ideo non est hoc ad consequentiam trahendum in creaturis.

8. Ad octavum dicendum quod magis et minus dupliciter accipitur. Uno modo secundum diversum modum participationis unius et eiusdem formae, sicut magis album dicitur magis clarum quam minus album; et sic magis et minus non diversificant speciem. Alio modo dicitur magis et minus secundum gradum diversarum formarum, sicut album dicitur magis clarum quam rubeum aut viride; et sic magis et minus diversificant speciem; et hoc modo angeli differunt in donis naturalibus secundum magis et minus.

9. Ad nonum dicendum quod id quod constituit in specie est nobilius eo quod constituit in genere, sicut determinatum indeterminato: habet enim se determinatum ad indeterminatum ut actus ad potentiam. Non autem ita quod semper illud quod constituit in specie, ad nobiliorem naturam pertineat, ut patet in speciebus animalium irrationalium: non enim constituuntur huiusmodi species per additionem alterius naturae nobilioris supra naturam sensitivam, quae est nobilissima in eis, sed per

la más noble en ellos, sino por la determinación para distintos grados en su naturaleza. Y algo semejante hay que decir de la naturaleza intelectual, porque es común en los ángeles.

10. No parece que sea verdad universal que la diferencia más imperfecta del género se multiplique en más especies, pues el cuerpo se divide en animado e inanimado y parece que son más las especies de los cuerpos animados que las de los inanimados, sobre todo si los cuerpos celestes están animados y todas las estrellas se distinguen entre sí en especie; incluso en plantas y animales también hay una gran diversidad de especies. No obstante, para buscar la verdad de este asunto hay que advertir que Dionisio parece declarar una opinión contraria a los platónicos. Los platónicos dicen que cuanto más próximas estén las sustancias al Uno primero, menores en número son. Dionisio, en cambio, dice en el cap. XIV *Angel. hierar.*[188] que los ángeles superan toda la multitud material. Cualquiera puede captar que ambas cosas son verdad a partir de las cosas corpóreas; en ellas, cuanto más alto se encuentra un cuerpo, menos materia tiene, pero se extiende a mayor cantidad. Por eso, dado que el número es de algún modo causa de la cantidad continua, por cuanto el punto constituye la unidad, y el punto la línea (por hablar al modo platónico), lo mismo ocurre también en todo el conjunto de las cosas, porque cuanto más elevados son algunos entes, más tienen de multitud formal, que se observa por la distinción de especies, y con esto se salva lo dicho por Dionisio, y menos de multitud material, que se aprecia por la distinción de individuos en la misma especie, y con esto se salva lo dicho por los platónicos. Ahora bien, que haya una sola especie de animal racional, mientras hay muchas de irracionales, viene de que el animal racional surge de que la naturaleza corpórea alcanza, en su punto más alto, la naturaleza

determinationem ad diversos gradus in illa natura. Et similiter dicendum est de intellectuali, quod est commune in angelis.

10. Ad decimum dicendum quod hoc non videtur esse universaliter verum, quod imperfectior differentia generis in plures species multiplicetur. Corpus enim dividitur per animatum et inanimatum: plures tamen videntur esse species animatorum corporum quam inanimatorum, praecipue si corpora caelestia sint animata, et omnes stellae ab invicem specie differant. Sed et in plantis et animalibus est maxima diversitas specierum. Ut tamen huius rei veritas investigetur, considerandum est quod Dionysius Platonicis contrariam sententiam proferre videtur. Dicunt enim Platonici quod substantiae quo sunt primo uni propinquiores, eo sunt minoris numeri. Dionysius vero dicit in XIV cap. Angelicae Hierarchiae, quod angeli omnem materialem multitudinem transcendunt. Utrumque autem verum esse aliquis potest ex rebus corporalibus percipere; in quibus quanto corpus aliquod invenitur superius, tanto minus habet de materia, sed in maiorem quantitatem extenditur. Unde cum numerus quodammodo sit causa quantitatis continuae, secundum quod punctum constituit unitas, et punctus lineam, ut more Platonicorum loquamur: ita est etiam in tota rerum universitate, quod quanto aliqua sunt superiora in entibus, tanto plus habent de formali multitudine, quae attenditur secundum distinctionem specierum: et in hoc salvatur dictum Dionysii: minus autem de multitudine materiali quae attenditur secundum distinctionem individuorum in eadem specie; in quo salvatur dictum Platonicorum. Quod autem est una sola species animalis rationalis, multis existentibus speciebus irrationalium animalium, ex hoc provenit, quia animal rationale constituitur ex hoc quod natura corporea attingit in sui supremo naturam substantiarum spiritualium in

[188] MG 3,321A; *Obras completas* (BAC) 175.

de las sustancias espirituales en su punto más bajo. Pero el grado más alto de cualquier naturaleza, o también el más bajo, es únicamente uno. No obstante, podría hablarse de muchas especies de animales racionales, si se afirma que los cuerpos celestes están animados.

11. Los hombres se cuentan entre las criaturas corruptibles, que son la parte más baja del universo, en la que hay cosas ordenadas no sólo de suyo sino también accidentalmente; por eso, en la iglesia militante, la diversidad de potencia y de orden no diversifica la especie. Pero lo contrario ocurre en los ángeles, que son la parte más elevada del universo, como hemos dicho. Hay, no obstante, en los hombres una semejanza con los ángeles no perfecta, pero real, como se ha dicho.

12. El adorno de la tierra y del agua, por ser corruptible, requiere una multitud en la misma especie, como se ha dicho. Los cuerpos celestes también son de diversas especies, como se ha dicho, pues la luz no es su forma sustancial, ya que es una cualidad sensible de suyo, y esto no puede decirse de ninguna forma sustancial. Además, la luz de todos ellos no es de la misma razón, y esto es evidente porque los rayos de los diversos cuerpos superiores tienen efectos diversos.

13. La individuación, en los ángeles, no se realiza por la materia, sino por ser formas subsistentes de suyo, que por su propia naturaleza no están en un sujeto o materia, como hemos dicho.

14. Los antiguos afirmaron que quien conoce debe ser de la misma naturaleza que lo conocido, por eso Empédocles [189] dijo que *conocemos la tierra con tierra, y el agua con agua.* Pero, para rechazar esto, Aristóteles [190] afirmó que en nosotros la virtud cognoscitiva, en cuanto está en potencia, está desnuda de la naturaleza de las cosas cognoscibles, como la pupila lo está del color. En cambio la virtud sensible en acto es lo sentido en acto,

sui infimo. Supremus autem gradus alicuius naturae, vel etiam infimus, est unus tantum: quamvis posset dici plures esse species rationalium animalium, si quis poneret corpora caelestia animata.

11. Ad undecimum dicendum quod homines continentur inter creaturas corruptibiles, quae sunt infima pars universi, in qua inveniuntur aliqua ordinata non solum per se, sed etiam per accidens. Et ideo in ecclesia militanti diversitas secundum potentiam et ordinem non diversificat speciem; secus autem est in angelis, qui sunt suprema pars universi, ut dictum est. Est autem in hominibus angelorum similitudo non perfecta, sed qualem esse contingit, ut dictum est.

12. Ad duodecimum dicendum quod ornamenta terrae et aquae, quia corruptibilia sunt, requirunt multitudinem in eadem specie, ut dictum est. Corpora autem caelestia etiam sunt diversarum specierum, ut dictum est: lux enim non est forma substantialis eorum, cum sit qualitas per se sensibilis; quod de nulla forma substantiali dici potest. Et praeterea non est eiusdem rationis lux in omnibus; quod patet ex hoc quod diversorum corporum superiorum radii diversos habent effectus.

13. Ad decimumtertium dicendum quod individuatio in angelis non est per materiam, sed per hoc quod sunt formae per se subsistentes, quae non sunt natae esse in subiecto vel materia, ut dictum est.

14. Ad decimumquartum dicendum quod antiqui philosophi posuerunt quod cognoscens debet esse de natura rei cognitae; unde Empedocles dixit quod terram terra cognoscimus, et aquam aqua. Sed ad hoc excludendum Aristoteles posuit quod virtus cognoscitiva in nobis, prout est in potentia, est denudata a natura cognoscibi-

---

[189] Cf. Diels, B 109; cf. ARISTÓTELES, *De anima* 1 c.2 (BK 404b13).
[190] *De anima* 3 c.4 (BK 429a21).

por cuanto llega a estar en acto cuando es informada por la especie sensible; y por la misma razón el entendimiento en acto es lo entendido en acto, por cuanto es informado por la especie inteligible, pues *no está la piedra en el entendimiento, sino la especie de la piedra,* como él mismo[191] dice. Ahora bien, hay algo inteligible en acto precisamente porque está separado de la materia, por eso también dice[192] que *en las cosas que están sin materia es lo mismo lo que entiende que lo que es entendido.* Por consiguiente, no es necesario que el ángel que entiende sea lo mismo sustancialmente que el ángel entendido, si son inmateriales, sino que únicamente es necesario que el entendimiento de uno se forme por la semejanza del otro.

15. El número que proviene de la división del continuo es una especie de la cantidad, y se da sólo en las sustancias materiales. En cambio, en las sustancias inmateriales hay multitud proveniente de los transcendentales, por cuanto uno y muchos dividen el ente, y esta multitud es consecuencia de la distinción formal.

16. Algunos afirman que la diferencia según la causa y lo causado divide las sustancias separadas por cuanto sostienen que así se producen los distintos grados en ellas, ya que lo causado es inferior a la causa. Por eso, si afirmamos que hay diversos grados en las sustancias inmateriales causados por la ordenación de la divina sabiduría, permanecerá la misma razón de distinción, incluso si una de ellas no es causa de otra.

17. Ninguna naturaleza creada, por ser finita, representa la bondad divina tan perfectamente como una multitud de naturalezas, porque lo que se contiene dividido en las distintas naturalezas está contenido en Dios unitariamente; y por eso fue necesario que hubiera muchas naturalezas en el universo, incluso en las sustancias angélicas.

lium, sicut pupilla a colore; sed tamen sensus in actu est sensatum in actu, in quantum fit sensus in actu per hoc quod informatur specie sensibili; et eadem ratione intellectus in actu est intellectum in actu, in quantum informatur per speciem intelligibilem: non enim lapis est in anima, sed species lapidis, ut ipse dicit. Ex hoc autem est aliquid intelligibile in actu, quod est a materia separatum; et ideo dicit quod in his quae sunt sine materia, idem est intellectus et quod intelligitur. Non ergo oportet quod angelus intelligens sit idem in substantia quod angelus intellectus, si sunt immateriales; sed oportet quod intellectus unius formetur per similitudinem alterius.

15. Ad decimumquintum dicendum quod numerus qui causatur ex divisione continui est species quantitatis, et est tantum in substantiis materialibus. Sed in substantiis immaterialibus est multitudo quae est de transcendentibus, secundum quod unum et multa dividunt ens; et haec multitudo consequitur distinctionem formalem.

16. Ad decimumsextum dicendum quod differentia secundum causam et causatum ponitur a quibusdam multiplicare substantias separatas, in quantum per hoc ponunt provenire diversos gradus in eis, prout causatum est infra suam causam. Unde si ponimus diversos gradus in substantiis immaterialibus ex ordine divinae sapientiae causantis, remanebit eadem distinctionis ratio, etiam si una earum non sit causa alterius.

17. Ad decimumseptimum dicendum quod quaelibet natura creata, cum sit finita, non ita perfecte repraesentat divinam bonitatem sicut multitudo naturarum: quia quod in multis naturis multipliciter continetur, comprehenditur in Deo unite; et ideo oportuit esse plures naturas in universo, et etiam in substantiis angelicis.

---

[191] *De anima* 3 c.8 (BK 431b29).

[192] ARISTÓTELES, *De anima* 3 c.4 (BK 430a2).

18. La oposición entre las diferencias que constituyen las especies angélicas se toma según lo perfecto y lo imperfecto, o lo que excede y lo excedido; igual que ocurre con los números, y como se relaciona lo animado con lo inanimado, y otras cosas semejantes.

Artículo 9

Si el entendimiento posible es único en todos los hombres[193]

Argumentos por los que parece que sí:

1. Dice Agustín en el libro *De quant. animae*[194]: *Si dijera que hay muchas almas, yo mismo me reiría.* Luego parece que es de risa decir que hay muchas almas intelectivas.

2. En las cosas que carecen de materia hay un solo individuo en cada especie, como hemos demostrado (a.8). Pero el entendimiento posible, o alma intelectiva, por ser sustancia espiritual, no está compuesto de materia y forma, como más arriba hemos demostrado (a.1). Luego hay únicamente un alma intelectiva, o entendimiento posible, en toda la especie humana.

3. *Uno decía* que, aunque el alma intelectiva no tenga materia de la cual proceda, tiene materia en la cual está, el cuerpo, y según la multiplicación de los cuerpos se multiplican las almas intelectivas. *Por el contrario,* si se suprime la causa, se suprime el efecto. Luego, si la multiplicación de los cuerpos es la causa de la multiplicación de las almas, una vez retirados los cuerpos, no pueden permanecer muchas almas.

18. Ad decimumoctavum dicendum, quod oppositio differentiarum constituentium angelicas species, accipitur secundum perfectum et imperfectum, vel excedens et excessum; sicut est etiam in numeris, et sicut se habent animatum et inanimatum, et alia huiusmodi.

Articulus 9

Nono quaeritur utrum intellectus possibilis sit unus in omnibus hominibus

Et videtur quod sic. Dicit enim Augustinus in libro de quantitate animae: «Si dixero multas esse animas, ipse me ridebo». Derisibile ergo videtur dicere multas animas intellectivas esse.

2. Praeterea, in his quae sunt sine materia, est unum individuum in una specie, ut ostensum est. Sed intellectus possibilis, sive anima intellectiva, cum sit substantia spiritualis, non est compositus ex materia et forma, ut prius ostensum est. Ergo est una tantum anima intellectiva, sive intellectus possibilis, in tota specie humana.

3. Sed dicebat quod etsi anima intellectiva non habeat materiam ex qua sit, habet tamen materiam in qua est, scilicet corpus, secundum quorum multiplicationem multiplicantur animae intellectivae. —Sed contra, remota causa removetur effectus. Si igitur multiplicatio corporum est causa multitudinis animarum, remotis corporibus, non possunt multae animae remanere.

---

[193] Lugares paralelos: *In Sent.* 2 d.17 q.2 a.1; *Cont. Gent.* 2 c.59, 73, 75; *Summa* 1 q.76 a.2; *Q. de anima* a.3; *In De anima* 3 lect.7-8; *De unitate intell.* c.4, 5; *Compend. Theol.* c.85.

[194] C.32, 69: ML 32,1073; *Obras completas,* III (BAC) 646.

4. La individuación se realiza por la determinación de los principios esenciales, pues igual que de la razón de hombre es que se componga de alma y cuerpo, de la razón de Sócrates es que conste de un alma y un cuerpo determinados, como demuestra el Filósofo en VII de la *Metafísica*[195]. Pero el cuerpo no es de la esencia del alma. Luego es imposible que el cuerpo individualice al alma, y así no se multiplican las almas de acuerdo con la multiplicación de los cuerpos.

5. Dice Agustín *Contra Feliciano*[196]: *Si buscamos el origen de la potencia animadora, el alma es anterior a la madre, y parece incluso que nace de ella junto con la descendencia;* y habla *del alma por la que es animada la madre,* como añade a continuación. Por consiguiente, parece decir que es la misma el alma de la madre que la del hijo, y por la misma razón la de todos los hombres.

6. Si el entendimiento posible fuera distinto en ti y en mí, sería necesario que la cosa entendida fuera distinta en ti y en mí, pues la cosa entendida está en el entendimiento; y así las cosas entendidas se contarían según el número de los individuos humanos. Pero todas las cosas que se cuentan por numeración de individuos tienen una cosa entendida común y así la entendida tendría una cosa entendida hasta el infinito, lo que es imposible. Luego no hay un entendimiento posible distinto en ti y en mí.

7. Si no hubiera un único entendimiento para todos los hombres, cuando el maestro causa ciencia en el discípulo sería necesario que la misma ciencia numéricamente que hay en el maestro fluyera al discípulo, o que la ciencia del maestro causara la ciencia del discípulo como el fuego causa el calor en la leña, o que aprender no fuera otra cosa que recordar. Pues si el discípulo tiene ya la ciencia que aprende antes de aprenderla, aprender es recordar; pero si no la tiene antes, o adquiere la ciencia que ya existía en

4. Praeterea, individuatio fit secundum determinationem principiorum essentialium; sicut enim de ratione hominis est ut componatur ex anima et corpore, ita de ratione Socratis est ut componatur ex hac anima et hoc corpore, ut patet per Philosophum in VII Metaph. Sed corpus non est de essentia animae. Ergo impossibile est quod anima individuetur per corpus, et ita non multiplicabuntur animae secundum multiplicationem corporum.

5. Praeterea, Augustinus dicit contra Felicianum: «Si originem animantis potentiae requiramus, prior est anima matre, et ex hac rursus nata videtur cum sobole»; et loquitur «de anima per quam animata est mater», ut statim subdit. Ex quo videtur dicere quod sit eadem anima in matre et filio, et eadem ratione in omnibus hominibus.

6. Praeterea, si intellectus possibilis esset alius in me et alius in te, oporteret quod res intellecta esset alia in me et alia in te, cum res intellecta sit in intellectu; et ita res intellecta numeraretur per numerationem individuorum hominum. Sed omnia quae numerantur per numerationem individuorum, habent rem intellectam communem; et sic rei intellectae erit aliqua res intellecta in infinitum; quod est impossibile. Non ergo est alius intellectus possibilis in me et in te.

7. Praeterea, si non esset unus intellectus possibilis in omnibus hominibus, cum contingit scientiam a magistro in discipulo causari, oporteret quod vel eadem numero scientia quae est in magistro deflueret ad discipulum, vel quod scientia magistri causaret scientiam discipuli, sicut calor ignis causat calorem in lignis, vel quod addiscere non esset aliud quam reminisci. Si enim discipulus habeat ante addiscere scientiam quam addiscit, addiscere est reminisci. Si vero non habeat eam prius, aut acquirit eam

[195] C.10 (BK 1035b29).
[196] C.12: ML 42,1167.

otro, en el maestro, o la que no existía ya en otro, y entonces sería necesario que en él fuera causada de nuevo por otro. Pero estas tres cosas son imposibles, pues, como la ciencia es un accidente, no puede pasar de un sujeto a otro porque, como observa Boecio[197], los accidentes pueden corromperse, pero no transformarse. También es imposible que la ciencia del maestro cause la ciencia en el discípulo, tanto porque la ciencia no es una cualidad activa, cuanto porque las palabras que pronuncia el maestro sólo estimulan al discípulo a entender, como dice Agustín en el libro *De magistro*[198]. Y que aprender sea recordar va contra el Filósofo en I *Poster.*[199]. Luego no hay distintos entendimientos posibles en todos los hombres.

8. Toda virtud cognoscitiva que está en una materia corporal conoce únicamente lo que tiene afinidad con la materia en la que está, por ejemplo, la vista conoce únicamente los colores, porque tienen afinidad con la pupila, que es receptora de los colores por su diafanidad. Pero el entendimiento posible no es receptor de lo que tiene afinidad ni con todo el cuerpo ni con alguna de sus partes. Luego el entendimiento posible no es virtud cognoscitiva en materia corporal, ni en el conjunto del cuerpo ni en alguna de sus partes. Luego no se multiplica según la multiplicación de los cuerpos.

9. Si el alma intelectiva o entendimiento posible se multiplicara según la multiplicación de los cuerpos, esto se debería a que es forma del cuerpo. Pero no puede ser forma del cuerpo por estar compuesta de materia y forma, como muchos afirman, pues lo compuesto de materia y forma no puede ser forma de nada. Luego el alma intelectiva o entendimiento posible no puede multiplicarse según la multitud de los cuerpos.

existentem prius in alio, scilicet in magistro, aut non existentem prius in alio, et sic oportet quod in eo de novo causetur ab alio. Haec autem tria sunt impossibilia. Cum enim scientia accidens, non potest eadem numero transire de subiecto in subiectum, quia ut Boetius dicit, accidentia corrumpi possunt, transmutari non possunt. Similiter etiam impossibile est quod scientia magistri causet scientiam in discipulo, tum quia scientia non est qualitas activa, tum quia verba quae magister profert solum excitant discipulum ad intelligendum, ut Augustinus dicit in libro de Magistro. Quod autem addiscere sit reminisci, est contra Philosophum in I Poster. Non est ergo alius et alius intellectus possibilis in omnibus hominibus.

8. Praeterea, omnis virtus cognoscitiva quae est in materia corporali, cognoscit ea tantum quae habent affinitatem cum materia in qua est; sicut visus cognoscit tantum colores qui habent affinitatem cum pupilla, quae est susceptiva colorum propter suam diaphaneitatem. Sed intellectus possibilis non est susceptivus eorum tantum quae habent affinitatem vel cum toto corpore, vel cum quacumque parte eius. Intellectus ergo possibilis non est virtus cognoscitiva in materia corporali, neque in toto corpore neque in aliqua parte eius. Ergo non multiplicatur secundum multiplicationem corporum.

9. Praeterea, si anima intellectiva vel intellectus possibilis multiplicatur secundum multiplicationem corporum, hoc non est nisi quia est corporis forma. Sed non potest esse corporis forma, cum sit composita ex materia et forma, ut a multis ponitur; compositum enim ex materia et forma non potest esse alicuius forma. Ergo anima intellectiva, sive intellectus possibilis, non potest multiplicari secundum multitudinem corporum.

---

[197] *In Categ.* c.1: ML 64,173.
[198] *Passim.*
[199] C.1 (BK 71a).

10. Como dice Cipriano[200], el Señor prohibió a los discípulos entrar en ciudad de samaritanos por su pecado de cisma, porque del reino de David se habían apartado diez tribus que pusieron su capital en Samaría. En tiempo de Cristo era el mismo pueblo que había sido antes. Pero un pueblo se relaciona con un pueblo, como un hombre con un hombre y un alma con un alma. Luego por la misma razón hay una sola alma en quien existió primero que en quien le sucedió, y así, por la misma razón, habrá una misma alma en cada hombre.

11. El accidente depende del sujeto más que la forma de la materia, pues la forma da el ser a la materia de suyo, mientras que el accidente no da al sujeto el ser de suyo. Pero un solo accidente puede darse en muchos sujetos, igual que el tiempo está en muchos movimientos, como dice Anselmo[201]. Luego mucho más una sola alma puede ser de muchos cuerpos, y así no es necesario que haya muchos entendimientos posibles.

12. El alma intelectiva tiene más virtud que la vegetativa. Pero el alma vegetativa es capaz de vivificar algo exterior al cuerpo del que es forma, pues dice Agustín en VI *Musicae*[202] que los rayos visuales están animados por el alma del que ve, incluso cuando son producidos a distancia de la cosa vista. Luego mucho más el alma intelectiva puede perfeccionar otros cuerpos además de aquel en el que está.

13. Si el entendimiento posible se multiplica según la multiplicación de los cuerpos, es necesario que las especies inteligibles que están en el entendimiento posible en ti y en mí se multipliquen según la multiplicación de los cuerpos. Pero de todas las formas multiplicadas según la multiplicación de la materia corpórea puede abstraerse una intención común. Luego de las formas entendidas por el entendimiento posible

10. Praeterea, sicut Cyprianus dicit, Dominus prohibuit discipulis ne in civitatem Samaritanorum intrarent propter peccatum schismatis; quia a regno David recesserunt decem tribus, in Samaria caput sibi regni postmodum statuentes. Idem autem populus erat tempore Christi qui prius fuerat. Sic autem se habet populus ad populum sicut homo ad hominem, et anima ad animam. Ergo eàdem ratione una anima est in eo qui prius fuit, et in alio qui post sequitur; et sic per eamdem rationem eadem anima erit in singulis hominibus.

11. Praeterea, magis dependet accidens a subiecto quam forma a materia; cum forma det esse materiae simpliciter, accidens autem non dat esse simpliciter subiecto. Sed unum accidens potest esse in multis substantiis, sicut unum tempus est in multis motibus, ut Anselmus dicit. Ergo multo magis una anima potest esse multorum corporum; et sic non oportet esse multos intellectus possibiles.

12. Praeterea, anima intellectiva virtuosior est quam vegetativa. Sed anima vegetativa est potens vegetare aliquid extra corpus cuius est forma; dicit enim Augustinus in VI Musicae, quod radii visuales vegetantur ab anima videntis, etiam longe producti usque ad rem visam. Ergo multo magis anima intellectiva potest perficere alia corpora praeter corpus in quo est.

13. Praeterea, si intellectus possibilis multiplicatur secundum multiplicationem corporum, oportet quod species intelligibiles quae sunt in intellectu possibili in me et in te, secundum multiplicationem corporum multiplicentur. Sed ab omnibus formis multiplicatis secundum multiplicationem materiae corporalis, potest abstrahi aliqua intentio communis. Ergo a formis intellectis per intellectum possibilem potest

---

[200] *Epist. ad Magnum*: ML 3,1143.
[201] *De veritate* c.13: ML 158,486C; *Obras completas*, I (BAC) 540.
[202] C.8, 21: ML 32,1174; *Obras completas*, XXXIX (BAC) 315-316.

puede abstraerse una intención entendida común y, por la misma razón, dado que la intención entendida se multiplica según la multiplicación del entendimiento posible, habrá que abstraer otra intención entendida hasta el infinito. Pero esto es imposible. Luego sólo hay un entendimiento posible en todos.

14. Todos los hombres están de acuerdo en los primeros principios. Pero esto no podría ser, si aquello con lo que conocen los primeros principios no fuera único y común en todos los hombres. Mas así es el entendimiento posible. Luego hay un solo entendimiento posible en todos.

15. Ninguna forma individuada y multiplicada por la materia es entendida en acto. Pero el entendimiento posible, cuando entiende en acto, es entendimiento en acto, y el entendimiento en acto es lo entendido en acto, como se dice en III *De anima*[203], igual que el sentido en acto es lo sentido en acto. Luego el entendimiento posible no está individuado ni multiplicado por la materia corporal, y así es uno solo en todos.

16. Lo recibido está en lo receptor según la capacidad de lo receptor. Pero las especies inteligibles están en el entendimiento como entendidas en acto y no como individuadas por la materia. Luego el entendimiento posible no es individuado por la materia, y por consiguiente tampoco se multiplica por la multiplicación de la materia corporal.

17. También el entendimiento posible de Sócrates o de Platón entiende su esencia, puesto que el entendimiento se refleja sobre sí mismo, luego la esencia misma del entendimiento posible es entendida en acto. Pero ninguna forma individuada y multiplicada por la materia es entendida en acto. Luego el entendimiento posible no se individualiza ni multiplica por la materia corporal; y así resulta que el entendimiento posible es uno único en todos.

abstrahi aliqua intentio intellecta communis; et eadem ratione, cum illa intentio intellecta multiplicetur secundum multiplicationem intellectus possibilis, erit abstrahere aliam intentionem intellectam in infinitum. Hoc autem est impossibile. Est igitur unus intellectus possibilis in omnibus.

14. Praeterea, omnes homines consentiunt in primis principiis. Sed hoc non esset, nisi id quo cognoscunt prima principia esset unum commune in omnibus hominibus. Huiusmodi autem est intellectus possibilis. Est igitur unus intellectus possibilis in omnibus.

15. Praeterea, nulla forma individuata et multiplicata per materiam est intellecta in actu. Sed intellectus possibilis, cum actu intelligit, est intellectus in actu; et intellectus in actu est intellectum in actu, ut dicitur III de Anima, sicut sensus in actu est sensatum in actu. Ergo intellectus possibilis non est individuatus, neque multiplicatus per materiam corporalem; et ita est unus in omnibus.

16. Praeterea, receptum est in recipiente per modum recipientis. Sed species intelligibilis recipitur in intellectu ut intellecta in actu, et non individuata per materiam. Ergo intellectus possibilis non est individuatus per materiam. Ergo neque multiplicatur per multiplicationem materiae corporalis.

17. Praeterea, intellectus possibilis socratis vel Platonis intelligit essentiam suam, cum intellectus in seipsum reflectatur. Ergo ipsa essentia intellectus possibilis est intellecta in actu. Sed nulla forma individuata et multiplicata per materiam est intellecta in actu. Ergo intellectus possibilis non individuatur et multiplicatur per materiam corporalem; et sic relinquitur quod sit unus intellectus possibilis in omnibus.

---

[203] C.7 (BK 431a1).

PERO EN CONTRA está que se dice en Apoc 7,7: *Después de esto vi una muchedumbre inmensa que nadie podía contar.* Pero esa muchedumbre no era de hombres vivientes corporalmente, sino de almas desligadas del cuerpo. Luego hay muchas almas intelectivas, y no sólo ahora mientras están unidas al cuerpo, sino también desligadas de los cuerpos.

2. Dice Agustín *Contra Feliciano*[204]: *Imaginemos, como quieren muchos, que en el mundo hay un alma común;* y añade a continuación: *Cuando proponemos esas cosas, afirmamos lo que hay que rechazar.* Luego es improbable que haya una alma sola para todos.

3. El alma intelectiva está unida al cuerpo humano más que su motor al cuerpo celeste. Pero el Comentador dice en III *De anima*[205] que, si hubiera muchos cuerpos móviles, habría muchos motores en las esferas celestes. Luego, con más razón, dado que hay muchos cuerpos humanos, habrá muchas almas intelectivas y no sólo un entendimiento posible.

RESPUESTA. Hay que decir que para aclarar esta cuestión es necesario precisar primero qué entendemos por entendimiento posible y agente. Debemos saber que Aristóteles[206] pensó en el entendimiento por semejanza con los sentidos. En el ámbito de los sentidos, como advertimos que unas veces sentimos en potencia y otras en acto, es necesario poner en nosotros una virtud sensitiva por la que llegamos a ser sentientes en potencia, que debe estar en potencia para las especies sensibles y no tener en su esencia ninguna de estas especies en acto; de lo contrario, si los sentidos tuvieran lo sensible en acto, como algunos filósofos antiguos afirmaron, se seguiría que siempre seríamos sentientes en acto. De modo semejante, dado que adver-

SED CONTRA est quod dicitur Apocal. cap. VII: «Post haec vidi turbam magnam quam dinumerare nemo poterat». Turba autem illa non erat hominum corporaliter viventium, sed animarum a corpore absolutarum. Ergo sunt multae animae intellectivae, non solum nunc cum corpori uniuntur, sed etiam a corporibus absolutae.

2. Praeterea, Augustinus dicit contra Felicianum: «Fingamus, sicut plerique volunt, esse in mundo animam generalem»; et postea subdit: «Cum talia proponimus, oppugnanda praedicamus». Est ergo improbabile quod sit una anima omnium.

3. Praeterea, magis est alligata anima intellectiva corpori humano, quam corpori caelesti motor eius. Sed Commentator dicit in III de Anima quod si essent plura corpora mobilia, essent plures motores in orbibus caelestibus. Ergo magis cum sint multa corpora humana, erunt multae animae intellectivae, et non unus tantum intellectus possibilis.

RESPONSIO. Dicendum quod ad evidentiam huius quaestionis, oportet praeintelligere quid intelligatur nomine intellectus possibilis et agentis. Sciendum est autem, quod Aristoteles, processit ad considerandum de intellectu per similitudinem sensus. Ex parte autem sensus, cum inveniamur quandoque sentientes in potentia, quandoque in actu, oportet ponere in nobis aliquam virtutem sensitivam per quam simus sentientes in potentia; quam oportet esse in potentia ad species sensibilium, et nullam earum habere actu in sua essentia; alioquin si sensus haberet in actu sensibilia, sicut antiqui philosophi posuerunt, sequeretur quod semper essemus sentientes in actu. Similiter cum inveniamur quandoque intelligentes in actu, quandoque in potentia, necesse est ponere aliquam virtutem per quam simus intelligentes in potentia, quae

---

[204] C.12: ML 42,1166-1167.
[205] Comm.5, f.166r.
[206] *De anima* 3 c.4 (BK 429a13).

timos que unas veces entendemos en acto y otras en potencia, es necesario poner una virtud por la que seamos inteligentes en potencia, que en su esencia y por naturaleza no tenga ninguna de las naturalezas de las cosas sensibles que podemos entender, sino que esté en potencia para todo. Y por eso lo llamamos entendimiento posible, como los sentidos, cuando están en potencia, podrían llamarse sentidos posibles. Ahora bien, el sentido que está en potencia pasa a estar en acto mediante lo sensible en acto, que está fuera del alma; por eso no hace falta poner un sentido agente. Y así tampoco sería necesario poner un entendimiento agente si los universales, que son los inteligibles en acto, subsistieran de suyo fuera del alma, como afirmó Platón. Pero, puesto que Aristóteles afirmó que sólo subsistían en las cosas sensibles, que no son inteligibles en acto, fue necesario poner una virtud que hiciera inteligibles en acto a los inteligibles en potencia, abstrayendo de la materia y de las condiciones individuantes las especies de las cosas; y esta virtud recibe el nombre de entendimiento agente.

Pues bien, acerca del entendimiento posible afirmó Averroes[207] en *Commentum III De anima* que sería una sustancia entitativamente separada de los cuerpos humanos, pero que se uniría con nosotros mediante los fantasmas, y además que habría un único entendimiento posible para todos. Es fácil ver que esta postura es contraria a la fe, pues suprime los premios y los castigos de la otra vida, pero debemos demostrar que ese planteamiento es de suyo imposible mediante los principios verdaderos de la filosofía. Hemos demostrado más arriba (a.2), cuando tratábamos de la unión de la sustancia espiritual con el cuerpo, que se seguiría, según esa opinión, que ningún hombre particular entendería nada. Pero aunque concedamos, por favorecer la discusión, que algún hombre particular pudiera entender mediante un entendimiento separado así, se seguirían tres inconvenientes, si se acepta que todos tienen un único entendimiento posible, con el que todos entienden.

quidem in sua essentia et natura non habet aliquam de naturis rerum sensibilium, quas intelligere possumus, sed sit in potentia ad omnia; et propter hoc vocatur possibilis intellectus; sicut et sensus, secundum quod est in potentia, posset vocari sensus possibilis. Sensus autem qui est in potentia, reducitur in actum per sensibilia actu, quae sunt extra animam; unde non est necesse ponere sensum agentem. Et similiter non esset necesse ponere intellectum agentem, si universalia quae sunt intelligibilia actu, per se subsisterent extra animam, sicut posuit Plato. Sed quia Aristoteles posuit ea non subsistere nisi in sensibilibus, quae non sunt intelligibilia actu, necesse habuit ponere aliquam virtutem quae faceret intelligibilia in potentia esse intelligibilia actu, abstrahendo species rerum a materia et conditionibus individuantibus; et haec virtus vocatur intellectus agens.

De intellectu ergo possibili Averroes in Commento III de Anima posuit quod esset quaedam substantia separata secundum esse a corporibus hominum, sed quod continuaretur nobiscum per phantasmata; et iterum quod esset unus intellectus possibilis omnium. Quod autem haec positio sit contraria fidei facile est videre: tollit enim praemia et poenas futurae vitae. Sed ostendendum est hanc positionem esse secundum se impossibilem per vera principia philosophiae. Ostensum est autem supra cum de unione substantiae spiritualis ad corpus ageretur, quod secundum hanc positionem sequeretur quod nullus homo particularis intelligeret aliquid. Sed dato, disputationis gratia, quod aliquis homo particularis per intellectum sic separatum intellige-

[207] Comm.5, f.164.

Primero, porque no es posible que una sola virtud tenga simultáneamente y de una vez acciones distintas respecto al mismo objeto. Ahora bien, sucede que dos hombres distintos entienden el mismo inteligible simultáneamente y de una vez. Luego, si ambos entienden mediante un único entendimiento posible, se seguirá que ambos tienen una y numéricamente idéntica operación intelectual, como si dos hombres vieran por un único ojo, se seguiría que ambos tendrían la misma visión; pero esto es claro que es del todo imposible. Y no se puede decir que mi entender es distinto del tuyo por la diversidad de los fantasmas, porque el fantasma no es entendido en acto, sino lo que se abstrae de él, que se llama palabra. Por eso, la diversidad de fantasmas es extrínseca a la operación intelectual y, por tanto, no puede diversificarla.

Segundo, es imposible que sea numéricamente uno en los individuos de la misma especie aquello por lo que reciben la especie, pues si dos caballos coincidieran en algo numéricamente idéntico, por lo cual recibieran la especie de caballo, se seguiría que los dos caballos serían uno solo, y esto es imposible. Por eso se dice en VII de la *Metafísica*[208] que los principios de la especie, cuando están determinados, constituyen al individuo, así si de la razón de hombre es que conste de alma y cuerpo, de la razón de este hombre es que conste de este cuerpo y esta alma. De ahí que sea necesario que los principios de una especie se diversifiquen en muchos individuos de la misma especie. Ahora bien, conocemos aquello de lo que se recibe la especie por la operación propia que acompaña a la especie, así juzga-mos que es oro verdadero lo que tiene el comportamiento propio del oro. Pero la operación propia de la especie humana es entender, de ahí que el Filósofo establezca en esta operación la felicidad última del hombre en X *Ethic.*[209]. Mas el principio de esta operación

re posset, sequuntur tria inconvenientia, si ponatur quod sit unus intellectus possibilis omnium quo omnes intelligant.

Primo quidem, quia non est possibile unius virtutis simul et semel esse plures actiones respectu eiusdem obiecti. Contingit autem duos homines simul et semel unum et idem intelligibile intelligere. Si igitur uterque intelligit per unum intellectum possibilem, sequeretur quod una et eadem numero esset intellectualis operatio utriusque; sicut si duo homines viderent uno oculo, sequeretur quod eadem esset visio utriusque; quod patet esse omnino impossibile. Nec potest dici quod intelligere meum sit aliud ab intelligere tuo per diversitatem phantasmatum; quia phantasma non est intellectum in actu, sed id quod est ab eo abstractum, quod ponitur esse verbum. Unde diversitas phantasmatum est extrinseca ab intellectuali operatione; et sic non potest diversificare ipsam. Secundo, quia impossibile est esse unum numero in individuis eiusdem speciei illud per quod speciem sortiuntur. Si enim duo equi convenirent in eodem secundum numerum quo speciem equi haberent, sequeretur quod duo equi essent unus equus; quod est impossibile. Et propter hoc in VII Metaph. dicitur, quod principia speciei, secundum quod sunt determinata, constituunt individuum; ut si ratio hominis est ut sit ex anima et corpore, de ratione huius hominis est quod sit ex hac anima et ex hoc corpore. Unde principia cuiuslibet speciei oportet plurificari in pluribus individuis eiusdem speciei. A quo autem aliquid speciem sortiatur, cognoscitur a propria operatione speciem consequente. Diiudicamus enim esse verum aurum, quod habet propriam operationem auri. Propria autem operatio humanae speciei est intelligere; unde secundum hanc operationem ponit Philosophus ultimam

[208] C.10 (BK 1035b30).
[209] C.7 (BK 1177a-1178a).

no es el entendimiento pasivo, es decir, la fuerza cogitativa o la fuerza apetitiva sensitiva, que de algún modo participan de la razón, pues estas fuerzas sólo funcionan mediante un órgano corporal, mientras que entender no puede hacerse mediante un órgano corporal, como se demuestra en III *De anima*[210]. Así resulta que el entendimiento posible es aquello con lo que este hombre concreto recibe la especie humana, y no el entendimiento pasivo, como imagina Averroes[211]. Resulta, por tanto, que es imposible que el entendimiento posible sea único en todos los hombres.

Tercero, si el entendimiento posible fuera único para todos los que existen y existieron, este entendimiento no recibiría las especies abstraídas de nuestros fantasmas, porque dado que ya nos han precedido muchos hombres que entendieron muchas cosas, se seguiría que, respecto a todas esas cosas que llegaron a saber, ese entendimiento estaría en acto y no en potencia para recibir, pues nada recibe lo que ya tiene. Y de esto se seguiría además que, si nosotros entendemos y sabemos mediante el entendimiento posible, nuestro saber sería simplemente recordar. Aunque también parece completamente absurdo que el entendimiento posible, si es una sustancia entitativamente separada, pase a estar en acto mediante fantasmas, puesto que los entes superiores no necesitan de los inferiores para su propia perfección; pues lo mismo que sería absurdo decir que los cuerpos celestes se perfeccionan en acto recibiendo algo de los cuerpos inferiores, igual, y mucho más, es imposible que una sustancia separada se perfeccione en acto recibiendo de los fantasmas.

También es claro que esta opinión choca con las palabras de Aristóteles. Cuando comienza a investigar acerca del entendimiento posible, enseguida lo llama parte del alma, cuando dice[212]: *aquella parte del alma,*

hominis felicitatem in X Ethic. Huius autem operationis principium non est intellectus passivus, id est vis cogitativa, vel vis appetitiva sensitiva, quae participat aliqualiter ratione; cum hae vires non habeant operationem nisi per organum corporale. Intelligere autem non potest esse per organum corporale, ut in III de Anima probatur. Et sic relinquitur quod intellectus possibilis sit quo hic homo speciem humanam sortitur; non autem intellectus passivus, ut Averroes fingit. Relinquitur ergo quod impossibile sit unum intellectum possibilem in omnibus hominibus esse.

Tertio sequeretur quod intellectus possibilis non reciperet aliquas species a phantasmatibus nostris abstractas, si sit unus intellectus possibilis omnium qui sunt et qui fuerunt. Quia iam cum multi homines praecesserint multa intelligentes, sequeretur quod respectu omnium illorum quae illi sciverunt, sit in actu et non sit in potentia ad recipiendum; quia nihil recipit quod iam habet. Ex quo ulterius sequeretur quod si nos sumus intelligentes et scientes per intellectum possibilem, quod scire in nobis non sit nisi reminisci. Quamvis et hoc ipsum secundum se inconveniens videatur, quod intellectus possibilis, si sit substantia separata secundum esse, efficiatur in actu per phantasmata, cum superiora in entibus non indigeant inferioribus ad sui perfectionem. Sicut enim inconveniens esset dicere quod corpora caelestia perficiantur in actu accipiendo a corporibus inferioribus; similiter, et multo amplius, est impossibile quod aliqua substantia separata perficiatur in actu, accipiendo a phantasmatibus.

Manifestum est etiam quod haec positio repugnat verbis Aristotelis. Cum enim incipit inquirere de intellectu possibili, statim a principio nominat eum partem ani-

---

[210] C.4 (BK 429a10-430a9).

[211] *In De anima* 3 comm.20.

[212] *De anima* 3 c.4 (BK 429a10).

con la que el alma conoce y sabe. Cuando quiere aclarar su naturaleza, comienza con una duda: si la parte intelectiva se puede separar de las demás partes del alma realmente, como afirmó Platón, o sólo racionalmente; y esto es lo que dice[213]: *Ya sea algo separable, ya sea no separable en cuanto a la magnitud, pero sí en cuanto a la razón.* De lo que se desprende que tanto una alternativa como la otra respetarían su opinión acerca del entendimiento posible. Pero no se sostendría que estuviera separado sólo en cuanto a la razón, si la postura anterior fuera verdadera. Luego esa opinión antedicha no es el parecer de Aristóteles. Incluso un poco después[214] añade que el entendimiento posible es *con lo que el alma opina y entiende,* y muchas cosas semejantes; con lo que claramente da a entender que el entendimiento posible es algo del alma y no una sustancia separada.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS:

1. Agustín piensa que es de risa afirmar que hay muchas almas para los hombres, siempre que éstas difieran en número y en especie y, sobre todo, según la opinión de los platónicos que, por encima de todas las cosas de una misma especie, establecieron algo común subsistente.

2. Los ángeles no tienen materia de la cual procedan ni materia en la que estén, en cambio el alma sí tiene materia en la que estar, y por eso los ángeles no pueden ser varios de la misma especie, mientras que las almas sí pueden ser muchas de la misma especie.

3. El cuerpo se relaciona con el ser del alma como con su propia individuación, porque cada cosa es una y ente según lo mismo. Ahora bien, el ser al alma le viene cuando se une al cuerpo, unida al cual cons-

mae, dicens: «De parte autem animae, qua cognoscit anima et sapit». Volens autem inquirere de natura intellectus possibilis, praemittit quamdam dubitationem, scilicet utrum pars intellectiva sit separabilis ab aliis partibus animae subiecto, ut Plato posuit, vel ratione tantum; et hoc est quod dicit: «Sive separabili existente, sive inseparabili secundum magnitudinem, sed secundum rationem». Ex quo apparet quod si utrumlibet horum ponatur, stabit sententia sua, quam intendit de intellectu possibili. Non autem staret quod esset separata secundum rationem tantum, si praedicta positio vera esset. Unde praedicta opinio non est sententia Aristotelis. Postmodum etiam subdit, quod intellectus possibilis est quo opinatur et intelligit anima; et multa alia huiusmodi. Ex quibus manifeste dat intelligere quod intellectus possibilis sit aliquid animae, et non sit substantia separata.

1. Ad primum ergo dicendum quod Augustinus intelligit derisibile esse quod ponantur diversorum hominum animae multae, tamen ita quod numero et specie differant; et praecipue secundum opinionem Platonicorum, qui supra omnia quae sunt unius speciei, posuerunt unum aliquod commune subsistens.

2. Ad secundum dicendum, quod angeli sicut non habent materiam ex qua sunt, ita non habent materiam in qua sunt; anima vero habet materiam in qua est: et ideo angeli non possunt esse multi in una specie, sed animae possunt esse multae unius speciei.

3. Ad tertium dicendum, quod sicut corpus se habet ad esse animae, ita ad eius individuationem; quia unumquodque secundum idem est unum et ens. Esse autem animae acquiritur ei secundum quod unitur corpori, cum quo simul constituit natu-

[213] (BK 429a11).
[214] (BK 429a23).

tituye una única naturaleza, de la que una y otro son partes. No obstante, por ser el alma intelectiva una forma que transciende la capacidad del cuerpo, tiene su ser elevado sobre el cuerpo, por lo que aunque se destruya el cuerpo, sigue existiendo el alma. E igualmente, las almas se multiplican según los cuerpos, pero siguen siendo muchas aunque se separen de ellos.

4. Aunque el cuerpo no es de la esencia del alma, el alma según su esencia tiene relación al cuerpo, por cuanto le es esencial a ella ser forma del cuerpo; por eso, en la definición del alma entra el cuerpo. Por tanto, lo mismo que de la razón del alma es que sea forma de un cuerpo, de la razón de esta alma, en cuanto es esta alma, es que tenga relación con este cuerpo.

5. Agustín habla ahí suponiendo la opinión de quienes afirman que hay una sola alma universal, como se desprende de lo anterior.

6. Parece que este argumento es el más fuerte para Averroes[215], quien afirma que si el entendimiento posible no fuera único para todos, se seguiría que la cosa entendida se individualizaría y contaría según la individuación y el número de los hombres singulares, y así sería entendida en potencia pero no en acto. Por consiguiente hay que aclarar, en primer lugar, que estos inconvenientes se siguen tanto si se afirma que hay un único entendimiento, como si se establecen muchos. Y, ante todo, es claro que, en cuanto a la individuación, la forma que existe en un individuo se individualiza por ese mismo hecho, tanto si se dan muchos individuos en la misma especie, como las perlas, como si hay uno solo, como el sol: en cada perla y en el sol se da la claridad individualizada. Por otra parte, hay que decir que el entendimiento posible es un individuo singular, pues los actos son de los singulares. En consecuencia, tanto si hay uno solo en una especie, como si hay muchos, la cosa entendida se individualizará en él

ram unam, cuius utrumque est pars. Et tamen quia anima intellectiva est forma transcendens corporis capacitatem, habet esse suum elevatum supra corpus; unde destructo corpore adhuc remanet esse animae. Et similiter secundum corpora multiplicantur animae, et tamen remotis corporibus adhuc remanet multitudo animarum.

4. Ad quartum dicendum quod licet corpus non sit de essentia animae, tamen anima secundum suam essentiam habet habitudinem ad corpus, in quantum hoc est ei essentiale quod sit corporis forma; et ideo in definitione animae ponitur corpus. Sicut igitur de ratione animae est quod sit forma corporis, ita de ratione huius animae, in quantum est haec anima, est quod habeat habitudinem ad hoc corpus.

5. Ad quintum dicendum quod Augustinus ibi loquitur ex suppositione opinionis ponentium esse unam animam universalem, ut ex praecedentibus patet.

6. Ad sextum dicendum quod in hac ratione praecipuam vim videtur Averroes constituere: quia videlicet sequeretur, ut ipse dicit, si intellectus possibilis non esset unus in omnibus hominibus, quod res intellecta individuaretur et numeraretur per individuationem et numerationem singularium hominum; et sic esset intellecta in potentia, et non in actu. Ostendendum est igitur primo quod ista inconvenientia non minus sequuntur ponentibus intellectum possibilem esse unum quam ponentibus ipsum multiplicari in multis. Et primo quidem quantum ad individuationem, manifestum est quod forma existens in aliquo individuo eadem ratione individuatur per ipsum, sive sit unum tantum in una specie, sicut sol, sive multa in una specie, sicut margaritae. In utrisque enim est claritas individuata. Oportet enim dicere quod intellectus possibilis

[215] *In De anima* 3 comm.5, f.166.

por el hecho mismo de estar en él. Ahora bien, en cuanto a la multiplicación, es claro que aunque no haya muchos entendimientos posibles en la especie humana, sí hay muchos entendimientos en el universo, muchos de los cuales entienden una misma cosa. Luego permanece la misma duda: si la cosa entendida es una o muchas en distintos entendimientos; y, por consiguiente, no se puede probar su postura con esto, porque aun admitiendo su planteamiento, permanecen los mismos inconvenientes.

En consecuencia, para hallar la respuesta hay que advertir que, si es conveniente hablar del entendimiento en comparación con los sentidos, como hace Aristóteles en III *De anima*[216], es necesario decir que la cosa entendida no se relaciona con el entendimiento posible como la especie inteligible con la que el entendimiento pasa a acto, sino que la especie se comporta como el principio formal con el que el entendimiento entiende. Lo entendido o cosa entendida se comporta como lo constituido o formado por la operación del entendimiento, tanto si se trata de una entidad simple, como si de la composición y división de proposiciones. Y Aristóteles en el III *De anima*[217] distingue estas dos operaciones: una, a la que llama *inteligencia de lo indivisible,* con la que el entendimiento capta la esencia de una cosa, y los árabes llaman *formación* o *imaginación mediante el entendimiento;* y la otra la composición y división de cosas entendidas, que los árabes llaman *credulidad* o *fe.* Cualquiera de estas dos operaciones presupone la intelección de una especie inteligible, con la que el entendimiento posible pasa a acto, porque el entendimiento posible sólo obra en la medida que está en acto, igual que la vista sólo ve cuando ha pasado a estar en acto mediante una especie visible. Por eso la especie visible no se comporta como lo que se ve, sino como aquello con lo que se ve; e igual ocurre con el entendimiento posible, si bien éste puede reflejarse sobre sí mismo y sobre su especie, y la vista no.

sit quoddam individuum singulare; actus enim singularium sunt. Sive igitur sit unus in una specie, sive multi, eadem ratione individuabitur res intellecta in ipso. Quantum vero ad multiplicationem, manifestum est quod, si non sint multi intellectus possibiles in specie humana, sunt tamen multi intellectus in universo, quorum multi intelligunt unum et idem. Remanebit ergo eadem dubitatio, utrum res intellecta sit una vel plures in diversis. Non ergo potest per hoc probare suam intentionem; quia, sua positione posita, adhuc eadem inconvenientia remanebunt.

Et ideo ad huius solutionem considerandum est quod si de intellectu loqui oporteat secundum similitudinem sensus, ut patet ex processu Aristotelis in III de Anima, oportet dicere quod res intellecta non se habet ad intellectum possibilem ut species intelligibilis, qua intellectus possibilis sit actu; sed illa species se habet ut principium formale quo intellectus intelligit. Intellectum autem, sive res intellecta, se habet ut constitutum vel formatum per operationem intellectus: sive hoc sit quidditas simplex, sive sit compositio et divisio propositionis. Has enim duas operationes intellectus Aristoteles assignat in III de Anima. Unam scilicet quam vocat «intelligentiam indivisibilem», qua videlicet intellectus apprehendit quod quid est alicuius rei, et hanc Arabes vocant 'formationem', vel 'imaginationem per intellectum'. Aliam vero ponit, scilicet compositionem et divisionem intellectuum, quam Arabes vocant 'credulitatem vel fidem'. Utrique autem harum operationum praeintelligitur species intelligibilis, qua fit intellectus possibilis in actu; quia intellectus possibilis non operatur nisi secundum quod est in actu, sicut nec visus videt nisi per hoc quod est factus in actu per

[216] C.4 (BK 429a10-430a9).
[217] C.6 (BK 430a26-431b19).

Por consiguiente, una misma cosa entendida por dos entendimientos es en cierto modo una sola y en cierto modo muchas, porque desde el punto de vista de la cosa conocida es una única, pero desde el punto de vista de su conocimiento son dos distintas. Igual ocurre cuando dos ven una pared, lo visto es una misma cosa en la realidad, mientras que hay dos visiones distintas; y exactamente lo mismo ocurriría por parte del entendimiento, si la cosa entendida subsistiera fuera del alma, igual que con una cosa vista, como afirmaron los platónicos. Pero de acuerdo con la opinión de Aristóteles parece que hay una dificultad mayor, aunque la razón es la misma si se mira correctamente. La única diferencia que hay entre Platón y Aristóteles es que Platón afirmó que la cosa entendida se comporta fuera del alma igual que es entendida, es decir, como abstracta y común, mientras que Aristóteles afirmó que la cosa entendida existe fuera del alma, pero de un modo distinto, es entendida de un modo abstracto mientras que existe de un modo concreto. Y así, tanto para Platón como para Aristóteles la cosa entendida existe fuera del alma, y la prueba es que ninguno de los dos afirmó que las ciencias versaran sobre lo que hay en nuestro entendimiento como si se tratara de sustancias; pero mientras Platón afirmó que las ciencias trataban de formas separadas, Aristóteles dijo que versaban sobre las esencias de las cosas que existen en las cosas mismas. Mas la razón de la universalidad, que consiste en la comunidad y abstracción, es sólo consecuencia del modo de entender, por cuanto entendemos de un modo abstracto y común; de acuerdo con Platón, en cambio, es consecuencia del modo de existir de las formas abstractas y, por eso, Platón sostuvo que los universales subsistían, mientras que Aristóteles no. Así queda claro, por tanto, que la multitud de entendimientos no prejuzga ni la universalidad, ni la comunidad, ni la unidad de la cosa entendida.

speciem visibilem. Unde species visibilis non se habet ut quod videtur, sed ut quo videtur. Et simile est de intellectu possibili; nisi quod intellectus possibilis reflectitur supra seipsum et supra speciem suam, non autem visus.

Res igitur intellecta a duobus intellectibus est quodammodo una et eadem, et quodammodo multae: quia ex parte rei quae cognoscitur est una et eadem, ex parte vero ipsius cognitionis est alia et alia. Sicut si duo videant unum parietem, est eadem res visa ex parte rei quae videtur, alia tamen et alia secundum diversas visiones; et omnino simile esset ex parte intellectus, si res quae intelligitur subsisteret extra animam sicut res quae videtur, ut Platonici posuerunt. Sed secundum opinionem Aristotelis videtur habere maiorem difficultatem, licet sit eadem ratio, si quis recte inspiciat. Non enim est differentia inter Aristotelem et Platonem, nisi in hoc quod Plato posuit quod res quae intelligitur eodem modo habet esse extra animam quo modo eam intellectus intelligit, idest ut abstracta et communis; Aristoteles vero posuit rem quae intelligitur esse extra animam, sed alio modo, quia intelligitur abstracte et habet esse concrete. Et sicut secundum Platonem ipsa res quae intelligitur est extra ipsam animam, ita secundum Aristotelem: quod patet ex hoc quod neuter eorum posuit scientias esse de his quae sunt in intellectu nostro, sicut de substantiis; sed Plato quidem dixit scientias esse de formis separatis, Aristoteles vero de quidditatibus rerum in eis existentibus. Sed ratio universalitatis, quae consistit in communitate et abstractione, sequitur solum modum intelligendi, in quantum intelligimus abstracte et communiter; secundum Platonem vero sequitur etiam modum existendi formarum abstractarum: et ideo Plato posuit universalia subsistere, Aristoteles autem non. Sic igitur patet quomodo multitudo intellectuum non praeiudicat neque universitati, neque communitati, neque unitati rei intellectae.

7. El maestro no causa ciencia en el discípulo como el fuego produce calor en la leña, sino como el médico produce salud en el enfermo, pues el médico causa la salud proporcionando unos remedios de los que se sirve la naturaleza para sanar; por eso, el médico procede, al sanar, del modo adecuado para que la naturaleza sane. Pues igual que quien sana principalmente es la naturaleza interior, el principio que causa principalmente la ciencia es intrínseco, la luz del entendimiento agente, que causa la ciencia en nosotros cuando llegamos mediante la aplicación de principios universales a algo especial que logramos mediante la experiencia cuando investigamos. De un modo semejante, también el maestro lleva los principios universales a conclusiones especiales, por lo que Aristóteles en I *Poster.*[218] afirma que *la demostración es el silogismo que hace saber.*

8. Por ese mismo razonamiento se equivocó Averroes, pues pensó que porque Aristóteles dijo que el entendimiento posible era separado, que lo era según el ser y que, por consiguiente, no se multiplicaba según la multiplicación de los cuerpos. Pero Aristóteles advirtió que el entendimiento posible es una virtud del alma que no es acto de un órgano, de modo que tuviera su operación mediante un órgano corporal, igual que la potencia visiva sí es virtud de un órgano y tiene su operación mediante un órgano corporal. Y puesto que el entendimiento posible no tiene su operación mediante un órgano corporal, no es necesario que conozca únicamente lo que tiene afinidad con todo el cuerpo o con una parte de él.

9. La opinión que afirma que el alma está compuesta de materia y forma es completamente falsa e indemostrable, pues el alma no podría ser forma de un cuerpo si estuviera compuesta de materia y forma. Si el alma fuera forma del cuerpo según su propia forma sólo, se seguiría que una

7. Ad septimum dicendum quod scientia a magistro causatur in discipulo, non sicut calor in lignis ab igne, sed sicut sanitas in infirmo a medico: qui causat sanitatem, in quantum subministrat aliqua adminicula, quibus natura utitur ad sanitatem causandam, et ideo eodem ordine medicus procedit in sanando, sicut natura sanaret. Sicut enim principalius sanans est natura interior, sic principium principaliter causans scientiam est intrinsecum, scilicet lumen intellectus agentis, quo causatur scientia in nobis, dum devenimus per applicationem universalium principiorum ad aliqua specialia, quae per experientiam accipimus in inveniendo. Et similiter magister deducit principia universalia in conclusiones speciales; unde dicit Aristoteles in I Poster., quod «demonstratio est syllogismus faciens scire».

8. Ad octavum dicendum quod ex hac etiam ratione deceptus fuit Averroes: putavit enim quod quia Aristoteles dixit intellectum possibilem esse separatum, quod esset separatus secundum esse, et per consequens quod non multiplicaretur secundum multiplicationem corporum. Sed Aristoteles intendit quod intellectus possibilis est virtus animae, quae non est actus alicuius organi, quasi habeat operationem suam per organum corporale, sicut potentia visiva est virtus organi habens operationem per organum corporale; et quia non habet operationem intellectus possibilis per organum corporale, ideo non oportet quod cognoscat ea tantum quae habent affinitatem vel cum toto corpore, vel cum parte corporis.

9. Ad nonum dicendum quod opinio ponens animam esse compositam ex materia et forma, est omnino falsa et improbabilis. Non enim posset esse corporis forma, si esset ex materia et forma composita. Si enim anima esset forma corporis secundum formam suam tantum, sequeretur quod una et eadem forma perficeret diversas ma-

[218] C.2 (BK 71b).

misma forma perfeccionaría a la vez dos materias de géneros diversos, la materia espiritual del alma y la materia corpórea; pero esto es imposible, pues el acto es propio de una potencia propia. Además, el compuesto de materia y forma no sería el alma, sino sólo su forma; pues, cuando decimos alma, entendemos lo que es forma del cuerpo. Pero si la forma del alma fuera forma del cuerpo mediante la materia propia, como el color es acto del cuerpo mediante la superficie, de modo que se pudiera llamar a toda el alma forma del cuerpo, esto es imposible, porque entendemos por materia lo que está solamente en potencia; y lo que está solamente en potencia no puede ser acto de nada, ser acto de algo es ser forma. En cambio, si alguno entiende por materia un acto, no hay que preocuparse, porque nada impide que lo que nosotros llamamos acto, otro lo llame materia; lo mismo que a lo que nosotros llamamos piedra, otro puede llamar asno.

10. Lo mismo que el río Sena no es este río por el agua que fluye actualmente, sino por su origen y su cauce, por eso lo consideramos siempre el mismo río aunque sea otra el agua que fluye; igual ocurre con un pueblo, que es el mismo no por la identidad del alma o de los hombres, sino por su hábitat o, mejor, por tener las mismas leyes y el mismo modo de vivir, como dice Aristóteles en III *Polit.*[219].

11. El tiempo, como un accidente con el sujeto, se relaciona únicamente con un solo movimiento, con el movimiento del primer móvil que mide todos los demás movimientos. Con los otros movimientos se relaciona como la medida con lo medido, igual que el codo se relaciona con la vara de madera como con el sujeto, y con el paño medido con la vara únicamente como con lo medido; por eso no se sigue que un accidente esté en muchos sujetos.

terias diversorum generum, scilicet materiam spiritualem animae et materiam corporalem; quod est impossibile, cum proprius actus sit propriae potentiae. Et praeterea illud compositum ex materia et forma non esset anima, sed forma eius. Cum enim dicimus animam, intelligimus id quod est corporis forma. Si vero forma animae esset forma corporis mediante materia propria, sicut color est actus corporis mediante superficie, ut sic tota anima possit dici corporis forma, hoc est impossibile: quia per materiam intelligimus id quod est in potentia tantum; quod autem est in potentia tantum, non potest esse alicuius actus, quod est esse formam. Si vero aliquis nomine materiae intelligat aliquem actum, non est curandum: quia nihil prohibet quod id quod vocamus actum, aliquis vocet materiam; sicut quod nos vocamus lapidem, aliquis potest vocare asinum.

10. Ad decimum dicendum quod sicut fluvius Sequana non est hic fluvius propter hanc aquam fluentem, sed propter hanc originem et hunc alveum, unde semper dicitur idem fluvius, licet sit alia aqua defluens; ita est idem populus non propter identitatem animae aut hominum, sed propter eamdem habitationem, vel magis propter easdem leges et eumdem modum vivendi, ut Aristoteles dicit in III Politic.

11. Ad undecimum dicendum quod tempus comparatur ad unum tantum motum, sicut accidens ad subiectum; scilicet ad motum primi mobilis, quo mensurantur omnes alii motus. Ad alios autem motus comparatur sicut mensura ad mensuratum; sicut ulna comparatur ad virgam ligneam sicut ad subiectum, ad pannum autem qui per eam mensuratur, sicut ad mensuratum tantum; et ideo non sequitur quod unum accidens sit in multis subiectis.

---

[219] C.3 (BK 1276a25-b14).

12. En realidad de verdad, la visión no se produce mediante rayos enviados al exterior, sino que Agustín lo dice siguiendo la opinión de otros. No obstante, aceptado eso, el alma no animaría los rayos emitidos al exterior como cuerpos extraños, sino como prolongaciones de su propio cuerpo.

13. La cosa entendida sólo se individualiza y se multiplica por parte de la operación intelectual, como se desprende de lo dicho. No hay, pues, inconveniente en que de una cosa entendida, en cuanto es entendida, aun se extraiga otra cosa entendida sin más, igual que de un inteligente concreto se abstrae el entendimiento sin más. Y esto no perjudica a la razón de universalidad, pues es un accidente del hombre o de la intención de una especie que sean entendidas por mí; por eso no es necesario que de la intelección del hombre o de la intención de la especie proceda que sean entendidas por mí o por otro.

14. El acuerdo en los primeros principios no está producido por la unidad del entendimiento posible, sino por la semejanza de la naturaleza, por la que todos estamos inclinados a lo mismo; igual que todas las ovejas están de acuerdo en considerar al lobo como enemigo y, no obstante, nadie dirá que en ellas hay un alma sola.

15. El ser individual no está en contradicción con ser entendido en acto, porque las sustancias separadas son entendidas en acto y, no obstante, son individuales; de lo contrario no tendrían acciones que son propias de los singulares. El ser material, en cambio, sí está en contradicción con ser entendido en acto, por eso las formas individuales que se individualizan por la materia no son entendidas en acto, sino sólo en potencia. Ahora bien, el alma intelectual no se individualiza por la materia de modo que se convierta en forma material, sobre todo en cuanto al entendimiento por el que transciende la proporción de la materia corporal, sino que,

12. Ad duodecimum dicendum quod visus non fit per radios extra missos secundum veritatem rei; sed Augustinus hoc dicit secundum opinionem aliorum. Hoc tamen posito, anima vegetaret radios quantumcumque extra missos, non quasi extranea corpora, sed in quantum continuantur cum corpore proprio.

13. Ad decimumtertium dicendum quod sicut ex praedictis patet, res intellecta non individuatur nec multiplicatur nisi ex parte operationis intellectualis. Non est autem inconveniens quod a re intellecta, in quantum est intellecta, adhuc abstrahitur res intellecta simpliciter; sicut ab hoc intelligente abstrahitur intellectus simpliciter. Nec hoc praeiudicat rationi universalitatis. Accidit enim homini aut intentioni speciei, quod intelligatur a me. Unde non oportet quod de intellectu hominis aut intentione speciei sit quod intelligatur a me vel ab illo.

14. Ad decimumquartum dicendum quod consensus in prima principia non causatur ex unitate intellectus possibilis, sed ex similitudine naturae, ex qua omnes in idem inclinamur; sicut omnes oves consentiunt in hoc quod existimant lupum inimicum, nullus tamen diceret in eis unam tantum animam esse.

15. Ad decimumquintum dicendum quod esse individuale non repugnat ei quod est esse intellectum in actu: quia substantiae separatae sunt intellectae in actu, cum tamen sint individuae; alioquin non haberent actiones, quae sunt singularium. Sed habere esse materiale, repugnat ei quod est esse intellectum in actu; et ideo formae individuales quae individuantur per materiam, non sunt intellectae in actu, sed in potentia tantum. Anima autem intellectiva non sic individuatur per materiam ut fiat forma materialis, praecipue secundum intellectum, secundum quem transcendit materiae corporalis proportionem; sed eo modo individuatur secundum materiam corporalem ut dictum est, in quantum scilicet habet habitudinem ut sit forma huius

como hemos dicho, se individualiza por la materia corporal en cuanto que tiene inclinación a ser forma de un cuerpo concreto. Y por eso nada impide que el entendimiento posible de un hombre singular sea lo entendido en acto, y lo mismo todo lo que se recibe en él.

16-17. Y con esto queda aclarada la respuesta a los dos argumentos siguientes.

Artículo 10

Si el entendimiento agente es único para todos los hombres[220]

Argumentos por los que parece que sí:

1. Iluminar a los hombres es propio de Dios, según Jn 1,9: *Era la luz verdadera que ilumina,* etc. Pero esto es lo propio del entendimiento agente, como se demuestra en III *De anima*[221]. Luego el entendimiento agente es Dios. Pero Dios es uno, luego el entendimiento agente es sólo uno.

2. Nada que esté separado de cuerpo se multiplica según la multiplicación de los cuerpos. Pero el entendimiento agente está separado del cuerpo, como se dice en III *De anima*[222]. Luego el entendimiento agente no se multiplica según la multiplicación de los cuerpos y, por consiguiente, tampoco según la multiplicación de los hombres.

3. En nuestra alma no hay nada que entienda siempre. Pero esto es lo propio del entendimiento agente, pues se dice en III *De anima*[223] que *no ocurre que entienda unas veces y otras no.* Luego el entendimiento agente no es algo del alma, y así no se multiplica según la multiplicación de las almas y de los hombres.

corporis. Unde per hoc non tollitur quin intellectus possibilis hominis huius sit intellectum in actu, et similiter ea quae recipiuntur in ipso.

16- 17. Et per hoc patet solutio ad duo sequentia.

Articulus 10

Decimo quaeritur utrum intellectus agens sit unus omnium hominum

Et videtur quod sic. Illuminare enim homines est proprium Dei, secundum illud Ioan. I: «Erat lux vera quae illuminat etc». Sed hoc pertinet ad intellectum agentem, ut patet in III de Anima. Ergo intellectus agens est Deus. Deus autem est unus. Ergo intellectus agens est unus tantum.

2. Praeterea, nihil quod est a corpore separatum multiplicatur secundum multiplicationem corporum. Sed intellectus agens est a corpore separatum, ut dicitur in III de Anima. Ergo intellectus agens non multiplicatur secundum multiplicationem corporum; et per consequens neque secundum multiplicationem hominum.

3. Praeterea, nihil est in anima nostra quod semper intelligat. Sed hoc convenit intellectui agenti; dicitur enim in III de Anima quod non aliquando quidem intelligit, aliquando autem non. Ergo intellectus agens non est aliquid animae; et ita non multiplicatur secundum multiplicationem animarum et hominum.

---

[220] Lugares paralelos: *In Sent.* 2 d.17 q.2 a.1; *De ver.* q.10 a.6; *Cont. Gent* 2 c.76-78; *Summa* 1 q.79 a.4-5; *Q. de anima* a.4, 5 y 16; *In De anima* 3 lect.10; *Compend. Theol.* c.86.

[221] Aristóteles, c.5 (BK 430a15).

[222] Aristóteles, c.5 (BK 430a17).

[223] Aristóteles, c.5 (BK 430a22).

4. Nada se conduce a sí mismo de la potencia al acto. Pero el entendimiento posible es conducido a acto por el entendimiento agente, como se demuestra en III *De anima*[224]. Luego el entendimiento agente no radica en la esencia del alma, en la que está radicado el entendimiento posible; y así, igual que antes.

5. Toda multiplicación es consecuencia de una distinción. Pero el entendimiento agente no puede distinguirse por la materia, pues es separado, ni por la forma, porque entonces diferiría en especie. Luego el entendimiento agente no se multiplica en los hombres.

6. La causa de la separación es lo más separado. Pero el entendimiento agente es causa de separación, pues abstrae las especies de la materia. Luego está separado y, así, no se multiplica según la multiplicación de los hombres.

7. Ninguna virtud que puede obrar más cuanto más obra, termina su operación. Pero el entendimiento agente es así, porque *cuando entendemos algo muy inteligible no pasamos a entender menos, sino más,* como se dice en III *De anima*[225]. Luego el entendimiento agente no termina su operación. Ahora bien, el ser creado tiene término de su operación, pues tiene una virtud finita. Luego el entendimiento agente no es algo creado y, por tanto, es uno sólo.

8. Dice Agustín en el *Libro LXXXIII quaest.*[226]: *Todo lo que llega hasta los sentidos corpóreos inmediatamente se transforma... pero no puede ser comprendido lo que sin cesar se transforma. Luego no hay que esperar la verdad sincera de los sentidos del cuerpo.* Y después añade: *No hay nada sensible que no tenga algo parecido a falso, hasta el punto de hacer imposible la distinción... Ahora bien, no puede ser percibido lo que no puede distin-*

4. Praeterea, nihil reducit se de potentia in actum. Sed intellectus possibilis reducitur in actum per intellectum agentem, ut patet III de Anima. Ergo intellectus agens non radicatur in essentia animae, in qua radicatur intellectus possibilis; et sic idem quod prius.

5. Praeterea, omnis multiplicatio consequitur aliquam distinctionem. Sed intellectus agens non potest distingui per materiam, cum sit separatus; neque per formam, quia sic differret specie. Ergo intellectus agens non multiplicatur in hominibus.

6. Praeterea, id quod est causa separationis est maxime separatum. Sed intellectus agens est causa separationis; abstrahit enim species a materia. Ergo est separatus; et ita non multiplicatur secundum multiplicationem hominum.

7. Praeterea, nulla virtus quae tanto magis potest operari quanto magis operatur, habet terminum suae operationis. Sed intellectus agens est huiusmodi; quia cum intelligimus aliquid magnum intelligibile, non minus possumus intelligere, sed magis, ut dicitur III de Anima. Ergo intellectus agens non habet aliquem terminum suae operationis. Esse autem creatum habet terminum suae operationis, cum sit finitae virtutis. Ergo intellectus agens non est aliquid creatum; et sic est unus tantum.

8. Praeterea, Augustinus dicit in libro LXXXIII Quaestionum: «Omne quod corporeos sensus attingit, sine ulla intermissione temporis commutatur... comprehendi autem non potest quod sine ulla intermissione mutatur. Non est expectanda ergo sinceritas veritatis a sensibus corporis». Et postmodum subdit: «Nihil est sensibile, quod non habeat simile falso, ut internosci non possit... Nihil autem percipi potest, quod a falso non discernitur. Non est igitur constitutum iudicium veritatis in sensi-

[224] ARISTÓTELES, c.5 (BK 430a14).
[225] ARISTÓTELES, c.4 (BK 429b2).
[226] Q.9: ML 40,13; *Obras completas,* XL (BAC) 71.

guirse de lo falso. No hay, pues, un criterio seguro de verdad en los sentidos. Por consiguiente, prueba así que no podemos juzgar la verdad mediante lo sensible, porque es mudable o porque tiene algo parecido a falso. Pero esto es propio de toda criatura; luego no podemos juzgar la verdad según nada creado. No obstante, juzgamos la verdad según el entendimiento agente; luego el entendimiento agente no es algo creado, y así como antes.

9. Agustín dice en IV *De Trin.*[227] que los impíos *reprenden y alaban rectamente muchas cosas en la conducta de los hombres. ¿Con qué reglas las juzgan, si no es con las que ven cómo debe vivir cada uno, aunque ellos mismos no las sigan? ¿Dónde las ven? No en sí mismos... pues consta que sus mentes son mutables, mientras que esas reglas son inmutables... ni por la costumbre de su mente, pues esas reglas son justas, mientras que sus mentes es claro que son injustas... ¿dónde, pues, están escritas si no es en el libro de aquella luz que llamamos la verdad?* De lo cual se desprende que tenemos capacidad de juzgar lo justo o lo injusto de acuerdo con una luz que está sobre nuestras mentes. Ahora bien, somos competentes para juzgar, tanto en lo especulativo como en lo práctico, gracias al entendimiento agente. Luego el entendimiento agente es superior a nuestra mente y, en consecuencia, no se multiplica según la multiplicación de las almas y de los hombres.

10. Dice Agustín en el libro *De vera relig.*[228] que de entre dos cosas, ninguna de las cuales es el bien completo, sólo podemos juzgar cuál de las dos es mejor mediante algo que sea mejor que ambas. Ahora bien, juzgamos que el ángel es mejor que el alma, aunque ni uno ni otra es el bien completo. Luego es necesario que este juicio se lleve a cabo con la ayuda de algo mejor que ambos, y no puede ser otra cosa que Dios. Luego, dado que juzgamos con el entendimiento agente, parece que el entendimiento agente es Dios y, así, igual que antes.

bus». Sic ergo probat quod sensibilia de veritate iudicare non possumus, tum propte hoc quod sunt mutabilia, tum propter hoc quod habeant aliquid simile falso. Sed hoc convenit cuilibet creaturae. Ergo secundum nihil creatum possumus iudicare de veritate. Sed secundum intellectum agentem iudicamus de veritate. Ergo intellectus agens non est aliquid creatum; et sic idem quod prius.

9. Praeterea, Augustinus dicit in IV de Trinit. quod «impii multa recte reprehendunt recteque laudant in hominum moribus. Quibus ea tandem regulis iudicant, nisi in quibus vident quemadmodum quisque vivere debeat, etiamsi nec ipsi eodem modo vivant? Ubi eas vident? Non enim in sua natura cum... eorum mentes constet esse mutabiles, has vero regulas immutabiles... Nec in habitu suae mentis, cum illae regulae sint iustitiae, mentes vero eorum constet esse iniustas... Ubi ergo scriptae sunt, nisi in libro lucis illius quae veritas dicitur?» Ex quo videtur quod iudicare de iusto et iniusto, nobis competit secundum lucem quae est supra mentes nostras. Iudicium autem tam in rebus speculativis quam practicis nobis convenit secundum intellectum agentem. Ergo intellectus agens est lux aliqua supra mentem nostram. Non ergo multiplicatur secundum multiplicationem animarum et hominum.

10. Praeterea, Augustinus dicit in libro de vera Religione, quod de aliquibus duobus quorum neutrum est optimum, non possumus iudicare quid eorum sit altero melius, nisi per aliquid quod sit melius utroque. Iudicamus autem quod angelus est melior anima, cum tamen neutrum eorum sit optimum. Ergo oportet quod hoc iudicium fiat per aliquid quod est melius utroque; quod nihil aliud est quam Deus. Cum

---

[227] Libro 14 c.15 n.21: ML 42,1052; *Obras completas,* V (BAC) 812.
[228] C.31-32: ML 34,147-149; *Obras completas,* IV (BAC) 138-144.

11. El Filósofo enseña, III *De anima*[229], que el entendimiento agente se comporta con el posible *como el arte con la materia*. Pero en ninguna clase de artificio el arte y la materia coinciden en lo mismo; ni en general el agente ni la materia coinciden en algo numéricamente uno, como se dice en II de la *Física*[230]. Luego el entendimiento agente no es algo que esté en la esencia del alma, en la que sí está el entendimiento posible y, por tanto, no se multiplica según la multiplicación de las almas y de los hombres.

12. Dice Agustín, III *De libero arb.*[231], que *la razón y la verdad del número son inmediatas a cualquiera que razone*. Pero la razón y la verdad del número son una sola cosa. Luego es necesario que exista una unidad que sea inmediata a todos. Ahora bien, esto es el entendimiento agente, con cuya virtud abstraemos los universales de las cosas. Luego el entendimiento agente es uno en todos.

13. En el mismo libro[232] leemos: *Si el bien supremo es uno para todos, es necesario que también sea una y común para todos la verdad, en la que lo vemos y poseemos, es decir la sabiduría*. Pero nosotros vemos y poseemos el bien supremo mediante el entendimiento, sobre todo con el agente. Luego el entendimiento agente es uno solo en todos.

14. Lo igual por naturaleza hace lo mismo. Pero el universal es único en todos. Luego, dado que es propio del entendimiento agente hacer el universal, parece que también será propio de él ser único en todos.

15. Si el entendimiento agente es algo del alma, es necesario que haya sido creado o vestido y relleno de especies, y así las pone en el

ergo iudicemus per intellectum agentem, videtur quod intellectus agens sit Deus; et sic idem quod prius.

11. Praeterea, Philosophus dicit III de Anima quod intellectus agens se habet ad possibilem sicut ars ad materiam. Sed in nullo genere artificii ars et materia in idem coincidunt; neque universaliter agens et materia incidunt in idem numero, ut dicitur in II Physic. Ergo intellectus agens non est aliquid in essentia animae, in qua est intellectus possibilis; et sic non multiplicatur secundum multiplicationem animarum et hominum.

12. Praeterea, Augustinus dicit II de libero Arbit., quod «ratio et veritas numeri omnibus ratiocinantibus praesto est». Sed ratio et veritas numeri est una. Ergo oportet esse aliquid unum secundum quod praesto sit omnibus. Hoc autem est intellectus agens, cuius virtute rationes universales a rebus abstrahimus. Ergo intellectus agens est unus in omnibus.

13. Praeterea, in eodem libro: «Si summum bonum omnibus unum est, oportet etiam veritatem in qua cernitur et tenetur, id est sapientiam, omnibus unam esse communem». Sed summum bonum cernitur et tenetur a nobis per intellectum, et praecipue per agentem. Ergo intellectus agens est unus in omnibus.

14. Praeterea, idem natum est facere idem. Sed universale est unum in omnibus. Cum ergo intellectus agentis sit universale facere, videtur quod etiam intellectus agens sit unus in omnibus.

15. Praeterea, si intellectus agens est aliquid animae, oportet quod vel sit creatus vestitus seu opulentus speciebus, et sic illas species ponit etiam in intellectum possi-

---

[229] C.5 (BK 430a12).
[230] ARISTÓTELES, c.7 (BK 198a).
[231] Libro 2 c.8 n.20: ML 32,1251; *Obras completas,* III (BAC) 344.
[232] AGUSTÍN, *De libero arbitrio* 2 c.9 n.27: ML 32,1255; *Obras completas,* III (BAC) 354.

entendimiento posible sin necesidad de abstraer especies inteligibles de los fantasmas, o que haya sido creado desunido y desprovisto de especies, y entonces no sería capaz de abstraer especies de los fantasmas, pues no conocería la especie que abstrajera si antes no tuviera alguna noción de ella; como aquel que busca un esclavo fugitivo, no lo conocerá cuando lo encuentre si previamente no tiene alguna referencia de él. Luego el entendimiento agente no es algo del alma y, por tanto, no se multiplica como las almas y los hombres.

16. Una vez puesta una causa suficiente, no hace falta poner otra causa para lograr el mismo efecto. Pero hay una causa extrínseca suficiente para la iluminación de los hombres, Dios. Luego no es necesario afirmar que el entendimiento agente, cuya misión es iluminar, sea algo en el alma humana, y así no se multiplica según las almas y los hombres.

17. Si se dice que el entendimiento agente es algo del alma humana, es necesario que ayude en algo al hombre, porque no hay nada ocioso ni en vano entre las cosas creadas por Dios. Pero el entendimiento agente no ayuda al hombre a conocer por el hecho de iluminar al entendimiento posible, porque éste, una vez puesto en acto por la especie inteligible, es capaz de obrar por sí mismo, igual que cualquier otra cosa que tenga forma. Igualmente tampoco aporta nada para iluminar los fantasmas, abstrayendo de ellos las especies inteligibles, porque toda especie recibida en los sentidos imprime una semejanza de sí misma en la imaginación, y así parece que la forma que está en la imaginación, como es más espiritual y más vigorosa, será capaz de imprimir su semejanza en la potencia siguiente, es decir, en el entendimiento posible. Luego el entendimiento agente no es algo del alma y, por consiguiente, no se multiplica en los hombres.

bilem, et non indigebit abstrahere species intelligibiles a phantasmatibus; aut creatus est nudus et carens speciebus, et sic non erit efficax ad abstrahendum species a phantasmatibus, quia non cognoscet illam quam quaerit, postquam eam abstraxerit, nisi prius aliquam rationem habuerit; sicut ille qui quaerit servum fugitivum, non cognoscit eum cum invenerit, nisi prius aliquam eius notitiam habuerit. Non est ergo aliquid animae intellectus agens; et sic non multiplicatur secundum animas et homines.

16. Praeterea, posita causa sufficienti, superfluum est aliam causam ponere ad eumdem effectum. Sed est aliqua causa extrinseca sufficiens ad illuminationem hominum, scilicet Deus. Ergo non oportet ponere intellectum agentem, cuius officium est illuminare. Non est ergo aliquid in anima hominis; et sic non multiplicatur secundum animas et homines.

17. Praeterea, si intellectus agens ponitur aliquid animae hominis, oportet quod aliquid homini conferat; quia nihil est otiosum et frustra in rebus a Deo creatis. Sed intellectus agens non confert homini ad cognoscendum, quantum ad hoc quod illuminat intellectum possibilem; quia intellectus possibilis, cum fuerit factus in actu per speciem intelligibilem, per se sufficit ad operandum, sicut et quodlibet aliud habens formam. Similiter non confert quantum ad hoc quod illustret phantasmata, abstrahens species intelligibiles ab eis: quia sicut species quae est recepta in sensu, imprimit sui similitudinem in imaginatione; ita videtur quod forma quae est in imaginatione, cum sit spiritualior, ac per hoc virtuosior, possit imprimere suam similitudinem in ulteriorem potentiam, scilicet in intellectum possibilem. Non ergo intellectus agens est aliquid animae; et sic non multiplicatur in hominibus.

PERO EN CONTRA está que el Filósofo dice en III *De anima*[233] que el entendimiento agente es algo del alma. Luego se multiplica según la multiplicación de las almas.

2. Dice Agustín en IV *De Trin.*[234] que *los filósofos mejores que los demás no contemplaron con su entendimiento en las supremas razones eternas lo que dijeron en su tiempo;* y así parece que contemplaron esas cosas en una luz que les era connatural. Ahora bien, la luz en que contemplaron la verdad es el entendimiento agente. Luego el entendimiento agente es algo del alma, y así igual que antes.

3. Dice Agustín en XII *De Trin.*[235]: *Debemos creer que la naturaleza de nuestra alma intelectual ha sido hecha de tal modo que ve estos temas en una peculiar luz incorpórea, igual que el ojo de carne ve estas cosas que están alrededor en esta luz corpórea.* Ahora bien, la luz con la que nuestra mente entiende es el entendimiento agente. Luego el entendimiento agente es algo del género del alma y, así, se multiplica por la multiplicación de las almas y de los hombres.

RESPUESTA. Hay que decir que, como dijimos más arriba (a.9), Aristóteles juzgó necesario poner un entendimiento agente, porque no opinaba que las naturalezas de las cosas sensibles subsistieran sin materia, para ser inteligibles en acto, y por eso fue necesario que hubiera una virtud que las hiciera inteligibles en acto abstrayendo de la materia individual; y esta virtud se llama entendimiento agente. Algunos afirmaron que este entendimiento era una sustancia separada, no multiplicada según la multitud de hombres; otros, en cambio, pensaron que era una virtud del alma y que se multiplicaba en los distintos hombres. Y ciertamente ambas opiniones son de algún modo verdad.

SED CONTRA est quod Philosophus dicit III de Anima, quod intellectus agens est aliquid animae. Ergo multiplicatur secundum multiplicationem animarum.

2. Praeterea, Augustinus dicit IV de Trin. quod «philosophi ceteris meliores non sunt in illis summis aeternisque rationibus intellectu contemplati ea quae historice disseruerunt»; et ita videtur quod in aliqua luce eis connaturali sint ea contemplati. Lux autem in qua contemplamur veritatem est intellectus agens. Ergo intellectus agens est aliquid animae; et sic idem quod prius.

3. Praeterea, Augustinus dicit XII de Trin.: «Credendum est mentis intellectualis ita conditam esse naturam, ut subiuncta ista sic videat in quadam luce sui generis incorporea, quemadmodum oculus carnis videt quae in hac corporea luce circumiacent». Lux autem ista qua mens nostra intelligit, est intellectus agens. Ergo intellectus agens est aliquid de genere animae; et ita multiplicatur per multiplicationem animarum et hominum.

RESPONSIO. Dicendum quod sicut prius dictum fuit, necesse est ponere intellectum agentem Aristoteli: quia non ponebat naturas rerum sensibilium per se subsistere absque materia, ut sint intelligibilia actu; et ideo oportuit esse aliquam virtutem quae faceret eas intelligibiles actu, abstrahendo a materia individuali; et haec virtus vocatur intellectus agens. Quem quidam posuerunt quamdam substantiam separatam, non multiplicatam secundum multitudinem hominum; quidam vero posuerunt ipsum esse quamdam virtutem animae, et multiplicari in multis hominibus; quod quidem utrumque aliqualiter est verum.

---

[233] C.5 (BK 430a13).
[234] C.16 n.21: ML 42,902; *Obras completas,* V (BAC) 366.
[235] C.15 n.24: ML 42,1011; *Obras completas,* V (BAC) 690.

Es necesario, en efecto, que por encima del alma humana haya un entendimiento del que dependa su entender, y esto se puede ver por tres razones. Primera, porque todo lo que se da en alguna cosa por participación es necesario que esté en otra sustancialmente, igual que si el hierro se enciende, es necesario que en la realidad se dé algo que sea fuego según su sustancia y naturaleza. Ahora bien, el alma humana es intelectiva por participación, pues no entiende con cualquiera de sus partes, sino sólo con la más elevada. Luego es necesario que haya algo superior al alma humana, que sea entendimiento según toda su naturaleza, del que proceda la intelectualidad del alma y de cuyo entender dependa. Segunda, es necesario que antes de todo móvil se dé algo inmóvil según aquel movimiento, igual que sobre las cosas alterables hay algo no alterable, el cuerpo celeste; pues todo movimiento es causado por algo inmóvil. Pero el entender del alma humana se parece al movimiento, pues entiende discurriendo de los efectos a las causas, de las causas a los efectos, de lo semejante a lo semejante y de lo opuesto a lo opuesto. Luego es necesario que sobre el alma haya un entendimiento, cuyo entender sea fijo y estable, sin ningún discurrir parecido. Finalmente porque es necesario que, aunque en una misma cosa la potencia sea anterior al acto, de suyo el acto precede a la potencia en otra cosa y, del mismo modo, es necesario que antes de cualquier cosa imperfecta haya algo perfecto. Ahora bien, el alma humana se encuentra al principio en potencia para lo inteligible y se muestra imperfecta al entender, pues nunca conseguirá en esta vida la verdad de todo lo inteligible. Es necesario, por tanto, que por encima del alma haya un entendimiento que esté siempre en acto y sea completamente perfecto en la inteligencia de la verdad.

Oportet enim quod supra animam humanam sit aliquis intellectus a quo dependeat suum intelligere; quod quidem ex tribus potest esse manifestum. Primo quidem, quia omne quod convenit alicui per participationem, prius est in aliquo substantialiter; sicut si ferrum est ignitum, oportet esse in rebus aliquid quod sit ignis secundum suam substantiam et naturam. Anima autem humana est intellectiva per participationem; non enim secundum quamlibet sui partem intelligit, sed secundum supremam tantum. Oportet igitur esse aliquid superius anima quod sit intellectus secundum totam suam naturam, a quo intellectualitas animae derivetur, et a quo eius intelligere dependeat.

Secundo, quia necesse est quod ante omne mobile inveniatur aliquid immobile secundum motum illum: sicut supra alterabilia est aliquid non alterabile, ut corpus caeleste; omnis enim motus causatur ab aliquo immobili. Ipsum autem intelligere animae humanae est per modum motus; intelligit enim anima discurrendo de effectibus in causas, et de causis in effectus, et de similibus in similia, et de oppositis in opposita. Oportet igitur esse supra animam aliquem intellectum cuius intelligere sit fixum et quietum absque huiusmodi discursu.

Tertio, quia necesse est quod, licet in uno et eodem potentia sit prior quam actus, tamen simpliciter actus praecedat potentiam in altero; et similiter ante omne imperfectum necesse est esse aliud perfectum. Anima autem humana invenitur in principio in potentia ad intelligibilia, et invenitur imperfecta in intelligendo; quia nunquam consequetur in hac vita omnem intelligibilium veritatem. Oportet igitur supra animam esse aliquem intellectum semper in actu existentem, et totaliter perfectum intelligentia veritatis.

Non autem potest dici quod iste intellectus superior faciat intelligibilia actu in nobis immediate, absque aliqua virtute quam ab eo anima nostra participet. Hoc

Pero no puede decirse que este entendimiento superior produzca en nosotros los inteligibles en acto inmediatamente, sin que el alma participe de alguna virtud que proceda de él. Esto se encuentra comúnmente también en las cosas corpóreas, porque en las cosas inferiores hay virtudes particulares activas para distintos efectos, además de las virtudes agentes universales; por ejemplo, los animales perfectos no son engendrados sólo por la virtud universal del sol, sino por la virtud particular que hay en el semen y, aunque algunos animales imperfectos son engendrados sin semen por la virtud del sol, incluso en su generación interviene la acción de una virtud particular que altera y dispone la materia. Ahora bien, el alma humana es lo más perfecto que hay entre las cosas inferiores, por eso es necesario que, además de la virtud universal del entendimiento superior, haya en ella una virtud de algún modo particular para lograr el efecto de hacer inteligibles en acto. Y que esto es verdad se ve por experiencia, pues un hombre particular, Sócrates o Platón, cuando quiere hace inteligibles en acto, captando lo universal de lo particular, cuando separa lo que es común de todos los individuos humanos de lo que es peculiar de cada individuo. Así pues, la acción del entendimiento agente, que consiste en abstraer el universal, es una acción de un hombre concreto, igual que el considerar o juzgar la naturaleza común, que es acción del entendimiento posible. Ahora bien, todo agente que ejecuta una acción tiene en sí mismo formalmente la virtud que es principio de esa acción; por tanto, igual que es necesario que el entendimiento posible sea algo formalmente inherente al hombre, como antes demostramos, es también necesario que el entendimiento agente sea algo formalmente inherente al hombre. Y, lo mismo que antes se concluyó a propósito del entendimiento posible, para esto no basta con una prolongación de los fantasmas, como supone Averroes. Y parece claro que esto mismo pensó Aristóteles[236] cuando dice

enim communiter invenitur etiam in rebus corporalibus, quod in rebus inferioribus inveniuntur virtutes particulares activae ad determinatos effectus, praeter virtutes universales agentes; sicut animalia perfecta non generantur ex sola universali virtute solis, sed ex virtute particulari quae est in semine; licet quaedam animalia imperfecta generentur absque semine ex virtute solis: quamvis etiam in horum generatione non desit actio particularis virtutis alterantis et disponentis materiam. Anima autem humana est perfectissima eorum quae sunt in rebus inferioribus. Unde oportet quod praeter virtutem universalem intellectus superioris participetur in ipsa aliqua virtus quasi particularis ad hunc effectum determinatum, ut scilicet fiant intelligibilia actu. Et quod hoc verum fit experimento apparet. Unus enim homo particularis, ut Socrates vel Plato, facit cum vult intelligibilia in actu, apprehendendo scilicet universale a particularibus, dum secernit id quod est commune omnibus individuis hominum, ab his quae sunt propria singulis. Sic igitur actio intellectus agentis, quae est abstrahere universale, est actio huius hominis, sicut et considerare vel iudicare de natura communi, quod est actio intellectus possibilis. Omne autem agens quamcumque actionem, habet formaliter in seipso virtutem quae est talis actionis principium. Unde sicut necessarium est quod intellectus possibilis sit aliquid formaliter inhaerens homini, ut prius ostendimus; ita necessarium est quod intellectus agens sit aliquid formaliter inhaerens homini. Nec ad hoc sufficit continuatio per phantasmata, ut Averroes fingit, sicut etiam supra de intellectu possibili ostensum est. Et hoc manifeste videtur Aristotelem sensisse, cum dicit quod necesse est in anima esse has differentias, scilicet intellectum possibilem et agentem; et iterum dicit quod intellectus agens est sicut

[236] *De anima* 3 c.5 (BK 430a13).

que *es necesario que haya estas diferencias en el alma,* es decir un entendimiento agente y un entendimiento posible; y dice[237] también que el entendimiento agente es *como luz,* porque es luz participada. Platón, en cambio, según atestigua Temistio en *Commentum de anima*[238], fijándose en el entendimiento separado y no en la virtud participada en el alma, lo comparó con el sol.

Ahora hay que aclarar quién es ese entendimiento separado del que depende el entender del alma humana. Unos dijeron que este entendimiento era la sustancia separada inferior que con su luz se prolongaba hasta nuestras almas. Pero esto se opone a la verdad de fe de muchas formas. En primer lugar, porque, dado que esta luz intelectual pertenece a la naturaleza del alma, procede únicamente de quien crea la naturaleza del alma. Ahora bien, sólo Dios es el creador del alma, y no una sustancia separada, que llamamos ángel; por eso, significativamente se dice en Gén (2,7) que Dios *sopló al rostro del hombre un aliento de vida.* Resulta, por eso, que la luz del entendimiento agente no es causada en el alma por ninguna otra sustancia separada, sino inmediatamente por Dios. En segundo lugar, porque la perfección última de cualquier agente es que logre alcanzar su principio. Mas la perfección o bienaventuranza del hombre es según una operación intelectual, como también dice el Filósofo en X *Ethic.*[239]. Si, por consiguiente, el principio y la causa de la intelectualidad de los hombres fuera alguna otra sustancia separada, sería necesario que la última bienaventuranza del hombre consistiera en esa sustancia creada, y esto claramente lo aseguran quienes afirman esta postura, pues afirman que la última felicidad del hombre consiste en unirse a la inteligencia agente. La fe recta, en cambio, asegura que la bienaventuranza última del hombre está sólo en Dios, de acuerdo con

lumen, quod est lux participata. Plato vero, ut Themistius dicit in Commento de Anima, ad intellectum separatum attendens et non ad virtutem animae participatam, comparavit ipsum soli.

Quis autem sit iste intellectus separatus, a quo intelligere animae humanae dependet, considerandum est. Quidam enim dixerunt hunc intellectum esse infimam substantiarum separatarum, quae suo lumine continuatur cum animabus nostris. Sed hoc multipliciter repugnat veritati fidei. —Primo quidem, quia cum istud lumen intellectuale ad naturam animae pertineat, ab illo solo est a quo animae natura creatur. Solus autem Deus est creator animae, non autem aliqua substantia separata, quam angelum dicimus; unde significanter dicitur Gen. Quod ipse Deus in faciem hominis spiravit spiraculum vitae. Unde relinquitur quod lumen intellectus agentis non causatur in anima ab aliqua alia substantia separata, sed immediate a Deo. —Secundo, quia ultima perfectio uniuscuiusque agentis est quod possit pertingere ad suum principium. Ultima autem perfectio sive beatitudo hominis est secundum intellectualem operationem, ut etiam Philosophus dicit x, Ethic. Si igitur principium et causa intellectualitatis hominum esset aliqua alia substantia separata, oporteret quod ultima hominis beatitudo esset constituta in illa substantia creata; et hoc manifeste ponunt ponentes hanc positionem: ponunt enim quod ultima hominis felicitas est continuari intellectui agenti. Fides autem recta ponit ultimam beatitudinem hominis esse in solo Deo, secundum illud Ioan. XVII: «Haec est vita aeterna, ut cognoscant te solum verum Deum»; et in huius beatitudinis participatione homines esse «angelis aequales», ut

[237] *De anima* 3 c.5 (BK 430a15).
[238] 3, c.5.
[239] C.7 (BK 1177a11-18).

Jn 17,3: *Ésta es la vida eterna, que te conozcan a ti, único Dios verdadero;* y que en la participación de esta bienaventuranza los hombres son *iguales a los ángeles,* como se lee en Lc 20,26. En tercer lugar, porque si el hombre participa del ángel la luz inteligible, se seguiría que según la mente el hombre no sería a imagen de Dios, sino a imagen de los ángeles, y esto contradice a Gén 1,26: *Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza,* es decir, a la común imagen de la Trinidad, no a imagen de los ángeles.

En consecuencia, decimos que la luz del entendimiento agente, de que habla Aristóteles, ha sido impresa en nosotros inmediatamente por Dios, y con ella discernimos lo verdadero de lo falso y el bien del mal. A este propósito dice el Sal 4,6-7: *Muchos dicen: ¿quién nos mostrará el bien? La luz de tu rostro ha sido grabada sobre nosotros, Señor,* es decir, lo que nos muestra el bien. Así pues, lo que produce en nosotros inteligibles en acto al modo de luz participada es algo del alma y se multiplica según la multiplicación de las almas y de los hombres; en cambio, lo que hace inteligibles a modo de sol que ilumina, es lo único separado, que es Dios. Por ello dice Agustín en I *Solil.*[240]: *La razón promete... que ella mostrará a Dios a mi mente, como se muestra el sol a los ojos, pues los sentidos del alma son como los ojos de la mente. Las cosas más ciertas de los saberes son como las cosas que ilumina el sol para que puedan ser vistas... y es Dios mismo quien ilumina.* Pero no podemos entender que ese principio de nuestro conocimiento, único y separado, sea el entendimiento agente del que habla el Filósofo, como observa Temistio[241], porque Dios no está en la naturaleza del alma; sino que Aristóteles llama entendimiento agente a la luz que nuestra alma recibe de Dios. Y según esto, resulta que tenemos que decir sencillamente que no hay un único entendimiento agente en todos.

habetur Lucae XX. —Tertio, quia si homo participet lumen intelligibile ab angelo, sequeretur quod homo secundum mentem non esset ad imaginem ipsius Dei, sed ad imaginem angelorum, contra id quod dicitur Gen. I: «Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram», idest ad communem Trinitatis imaginem, non ad imaginem angelorum.

Unde dicimus, quod lumen intellectus agentis, de quo Aristoteles loquitur, est nobis immediate impressum a Deo, et secundum hoc discernimus verum a falso, et bonum a malo. Et de hoc dicitur in Psal.: «Multi dicunt: Quis ostendet nobis bona? signatum est super nos lumen vultus tui, Domine», scilicet per quod nobis bona ostenduntur. Sic igitur id quod facit in nobis intelligibilia actu per modum luminis participati, est aliquid animae, et multiplicatur secundum multitudinem animarum et hominum. Illud vero quod facit intelligibilia per modum solis illuminantis, est unum separatum, quod est Deus. Unde Augustinus dicit in I Soliloquiorum: «Promittit ratio... se demonstraturam Deum meae menti, ut oculis sol demonstratur; nam mentis quasi oculi sunt sensus animae. Disciplinarum autem quaeque certissima talia sunt qualia illa quae sole illustrantur, ut videri possint. Deus autem est ipse qui illustrat». Non autem potest hoc unum separatum nostrae cognitionis principium intelligi per intellectum agentem, de quo Philosophus loquitur, ut Themistius dicit quia Deus non est in natura animae; sed intellectus agens ab Aristotele nominatur lumen receptum in anima nostra a Deo. Et sic relinquitur simpliciter dicendum, quod intellectus agens non est unus in omnibus.

---

[240] C.6 n.12: ML 32,875; *Obras completas,* I (BAC) 522-524.

[241] *In De anima* 3 c.5.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS:

1. Es propio de Dios iluminar a los hombres imprimiendo en ellos la luz natural del entendimiento agente, y además la luz de la gracia y de la gloria. Pero el entendimiento agente ilumina los fantasmas como luz imprimida por Dios.

2. Aristóteles no llama separado al entendimiento agente porque éste sea una sustancia que tenga el ser fuera del cuerpo, sino porque no es acto de una parte del cuerpo y su operación no se lleva a cabo mediante un órgano corpóreo, como hemos dicho también del entendimiento posible.

3. Aristóteles no emplea ese término referido al entendimiento agente, sino al entendimiento en acto. Habló primero del entendimiento posible, después del entendimiento agente, finalmente del entendimiento en acto, y ahí dice[242]: *En acto se identifica con la ciencia de la cosa.* Y distingue el entendimiento en acto del entendimiento en potencia de tres modos. Primero, porque el entendimiento en potencia no es lo entendido en potencia, mientras que el entendimiento en acto o la ciencia en acto se identifica con la cosa entendida o sabida en acto. Igual que había dicho de los sentidos, que el sentido en potencia y lo sensible en potencia son cosas distintas. Segundo, compara el entendimiento en acto con el entendimiento en potencia, porque el entendimiento en potencia es anterior en el tiempo al entendimiento en acto en un mismo sujeto, pues un entendimiento está temporalmente antes en potencia que en acto. Pero según la naturaleza es anterior el acto a la potencia y, hablando con propiedad, es necesario anteponer en el tiempo un entendimiento en acto a un entendimiento en potencia, que pasa a acto por el influjo de un entendimiento en acto. Y es lo que dice a continuación[243]: *El conocimiento en*

1. Ad primum ergo dicendum quod proprium est Dei illuminare homines, imprimendo eis lumen naturale intellectus agentis, et super hoc lumen gratiae et gloriae; sed intellectus agens illustrat phantasmata, sicut lumen a Deo impressum.

2. Ad secundum dicendum quod intellectus agens dicitur ab Aristotele separatus, non quasi sit quaedam substantia habens esse extra corpus; sed quia non est actus alicuius partis corporis, ita quod eius operatio sit per aliquod organum corporale, sicut et de intellectu possibili dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod istud verbum non dicit Aristoteles de intellectu agente, sed de intellectu in actu. Primo enim locutus est de intellectu possibili, et postea de intellectu agente, et tandem incipit loqui de intellectu in actu, ubi dicit: «Idem est autem secundum actum scientia rei», et distinguit intellectum in actu ab intellectu in potentia tripliciter. —Primo quidem, quia intellectus in potentia non est intellectum in potentia; sed intellectus in actu, sive scientia in actu, est res intellecta vel scita in actu. Ita et circa sensum dixerat quod sensus in potentia et sensibile in potentia sunt diversa. —Secundo comparat intellectum in actu ad intellectum in potentia, quia intellectus in potentia est prior tempore in uno et eodem quam intellectus in actu; prius enim tempore aliquis est intellectus in potentia quam in actu. Sed naturaliter est prius actus quam potentia; et simpliciter loquendo, etiam prius tempore oportet ponere aliquem intellectum in actu quam intellectum in potentia, qui reducitur in actum per aliquem intellectum in actu, et hoc est quod subdit: «Quae vero secundum potentiam, tempore prior in uno; omnino autem neque in tempore»; et ista comparatione utitur inter potentiam et actum etiam in IX Metaphysic. et in pluribus aliis locis. —Tertio ostendit differentiam quantum ad hoc quod intellectus

[242] *De anima* 3 c.5 (BK 430a20).
[243] *De anima* 3 c.5 (BK 430a21).

potencia es temporalmente anterior en el mismo sujeto, pero en general, ni en el tiempo. Esta comparación entre la potencia y el acto la hace también en IX de la *Metafísica*[244] y en otros muchos lugares. Tercero, muestra la diferencia que hay en que el entendimiento en potencia o posible unas veces se encuentra entendiendo y otras no. Pero esto no lo podemos decir del entendimiento en acto, pues ocurre como con la potencia visiva, que unas veces ve y otras no, pero la vista en acto es el ver mismo en acto. Y es lo que señala al decir[245]: *No ocurre que entienda unas veces y otras no.* Y a continuación: *Separado es lo único que en realidad es;* lo cual no puede referirse ni al entendimiento agente ni al posible, pues a ambos los llamó antes separados, sino que es necesario aplicarlo a todo lo que se requiere para que se dé entendimiento en acto, es decir, a toda la parte intelectiva. Y más adelante[246]: *Y únicamente esto es inmortal y eterno;* si se aplicara esto al entendimiento agente, se seguiría que el entendimiento posible sería corruptible, como entendió Alejandro, pero esto contradice lo que ha dicho Aristóteles previamente del entendimiento posible. Fue necesario reproducir aquí las palabras de Aristóteles, para que nadie se llame a engaño con ellas.

4. Nada impide que dos cosas distintas comparadas entre sí se comporten de modo que ambas estén como potencia y como acto respecto a otra y según aspectos distintos, así el fuego es frío en potencia, cálido en acto, y el agua al revés; precisamente por eso los agentes naturales padecen a la vez que actúan. Por consiguiente, si comparamos la parte intelectiva con los fantasmas, en algún aspecto estará en potencia y, en otro, en acto respecto a ellos. El fantasma, en efecto, tiene en acto la semejanza de una naturaleza determinada, pero esa semejanza de una especie determinada está en el fantasma en potencia para ser abstraída de las condiciones materiales. En la parte intelectiva, en cambio, ocurre lo contrario: no tiene

in potentia, sive possibilis, quandoque invenitur intelligens, quandoque non intelligens. Sed hoc non potest dici de intellectu in actu; sicut et potentia visiva quandoque videt quandoque non videt. Sed visus in actu est in ipso videre actu; et hoc est quod dicit: «Sed non aliquando quidem intelligit, aliquando autem non». Et postmodum subdit: «Separatum autem hoc solum quod vere est»; quod non potest intelligi nec de intellectu agente, nec de intellectu possibili cum utrumque supra dixerit separatum; sed oportet quod intelligatur de omni eo quod requiritur ad intellectum in actu, idest de tota parte intellectiva. Unde et subdit: «Et hoc solum immortale et perpetuum est»; quod si exponatur de intellectu agente, sequetur quod intellectus possibilis sit corruptibilis, ut Alexander intellexit. Sed hoc est contra ea quae Aristoteles superius dixerat de intellectu possibili. Haec autem verba Aristotelis hic exponere necessarium fuit, ne esset alicui occasio errandi.

4. Ad quartum dicendum quod nihil prohibet aliqua duo ad invicem comparata sic se habere quod utrumque sit et ut potentia et ut actus respectu alterius secundum diversa; sicut ignis est potentia frigidus et actu calidus, aqua vero e converso; et propter hoc agentia naturalia simul patiuntur et agunt. Si igitur comparetur pars intellectiva ad phantasmata; quantum ad aliquid se habebit in potentia, et quantum ad aliquid in actu respectu eorum. Phantasma actu quidem habet similitudinem determinatae naturae; sed illa similitudo determinatae speciei est in phantasmate in potentia abs-

[244] ARISTÓTELES, c.8 (BK 1049).
[245] *De anima* 3 c.5 (BK 430a22).
[246] *De anima* 3 c.5 (BK 430a23).

en acto semejanzas de cosas distintas, pero sí tiene en acto una luz inmaterial que tiene la virtud de abstraer lo que es abstraíble en potencia. Y así nada impide que en la misma esencia del alma se encuentre un entendimiento posible, que está en potencia respecto a las especies que se abstraen de los fantasmas, y un entendimiento agente, que abstrae la especie de los fantasmas. Sería igual que si hubiera un cuerpo que fuera a la vez diáfano, estando en potencia para todos los colores, y que tuviera una luz que le permitiera iluminar colores, como de algún modo se observa en los ojos de los gatos.

5. La luz del entendimiento agente se multiplica inmediatamente por la multiplicación de las almas, que participan de la luz del entendimiento agente. Ahora bien, las almas se multiplican según los cuerpos, como hemos dicho más arriba.

6. El hecho mismo de que la luz del entendimiento agente no sea acto de un órgano corpóreo, con el que obrar, es suficiente para que pueda separar las especies inteligibles de los fantasmas, pues la separación de las especies inteligibles, que se reciben en el entendimiento posible, no es mayor que la separación del entendimiento agente.

7. El argumento concluiría mejor referido al entendimiento posible que al entendimiento agente, pues el Filósofo descubrió acerca del entendimiento posible que, después de haber entendido lo máximo inteligible, con igual capacidad entiende lo mínimo. Pero aunque se aplique a ambos, de esto no se sigue que la virtud del entendimiento con el que entendemos sea infinita sin más, sino que es infinita respecto a algún género, pues nada impide que una virtud, que en sí es finita, no tenga límite en un género determinado, pero lo tenga por no poder extenderse a un género superior. Así, la vista no tiene límite en el género del color, porque aunque se multiplicaran hasta el infinito, la vista los podría conocer a todos, pero, en cambio, no puede conocer lo que es de un género superior, como los universales. De igual modo, nuestro entendimiento no tiene límite

trahibilis a materialibus conditionibus. In parte vero intellectiva est e converso: nam non habet actu similitudines distinctarum rerum; sed tamen actu habet lumen immateriale habens virtutem abstrahendi quae sunt abstrahibilia in potentia. Et sic nihil prohibet in eadem essentia animae inveniri intellectum possibilem, qui est in potentia respectu specierum quae abstrahuntur a phantasmatibus, et intellectum agentem, qui abstrahit speciem a phantasmatibus. Et esset simile, si esset aliquod unum et idem corpus, quod esset diaphanum, existens in potentia ad omnes colores, et cum hoc haberet lucem, qua posset illuminare colores; sicut aliquo modo apparet in oculo cati.

5. Ad quintum dicendum quod lumen intellectus agentis multiplicatur immediate per multiplicationem animarum, quae participant ipsum lumen intellectus agentis. Animae autem multiplicantur secundum corpora, sicut supra dictum est.

6. Ad sextum dicendum quod hoc ipsum quod lumen intellectus agentis non est actus alicuius organi corporei per quod operetur, sufficit ad hoc quod possit separare species intelligibiles a phantasmatibus; cum separatio specierum intelligibilium quae recipiuntur in intellectu possibili, non sit maior quam separatio intellectus agentis.

7. Ad septimum dicendum quod ratio illa magis concluderet de intellectu possibili quam de intellectu agente. Hoc enim Philosophus inducit de intellectu possibili, quod cum intellexerit maximum intelligibile, non minus intelliget minimum. De quocumque tamen intelligatur, non sequitur ex hoc quod virtus intellectus quo intelligimus sit infinita simpliciter, sed quod sit infinita respectu alicuius generis. Nihil enim prohibet aliquam virtutem quae in se finita est, non habere terminum in aliquo genere determinato; sed tamen habet terminum in quantum ad superius genus se

respecto a las cosas inteligibles que le son connaturales, las que se abstraen de los sentidos, pero sí lo tiene porque falla respecto a cosas inteligibles superiores como son las sustancias separadas. Se comporta con las cosas más claras *igual que los ojos de una lechuza con la luz del sol,* como se dice en el II de la *Metafísica*[247].

8. Ese argumento no viene a propósito, pues decimos que se juzga la verdad con algo en dos sentidos. Uno, utilizando un medio, y así juzgamos las conclusiones con los principios, o las cosas reguladas con la regla. En este sentido proceden los argumentos de Agustín, pues ni lo que es mudable ni lo que tiene apariencia de falsedad puede ser regla infalible de verdad. El otro sentido en que decimos que juzgamos con algo la verdad se refiere a la virtud, en este caso la virtud judicativa; y, así, juzgamos la verdad con el entendimiento agente.

Pero, para profundizar más en el pensamiento de Agustín y descubrir la verdad acerca de esto, hay que recordar que algunos filósofos antiguos, que no conocían más fuerza cognoscitiva que los sentidos ni más entes que los sensibles, dijeron que no podíamos tener ninguna certeza acerca de la verdad por dos razones. Primero, porque afirmaban que las cosas sensibles siempre estaban en flujo y nada en ellas era estable. En segundo lugar, porque encontramos acerca de lo mismo opiniones diversas, como si uno estuviera una vez dormido y otra despierto, una vez sano y otra enfermo, y no pudiéramos encontrar algo que nos permita discernir cuál de las opiniones es más verdadera, dado que todas tienen visos de verdad. Y éstas son las dos razones que trata Agustín, por las que los antiguos dijeron que no podíamos conocer la verdad. Por eso Sócrates, desesperan-

extendere non potest: sicut visus non habet terminum in genere coloris, quia si in infinitum multiplicarentur, omnes possent a visu cognosci; non tamen potest cognoscere ea quae sunt superioris generis sicut universalia. Similiter intellectus noster non habet terminum respectu intelligibilium sibi connaturalium, quae a sensibus abstrahuntur; sed tamen terminum habet, quia circa superiora intelligibilia, quae sunt substantiae separatae, deficit: habet enim se ad manifestissima rerum sicut «oculus noctuae ad lucem solis», ut dicitur in II Metaph.

8. Ad octavum dicendum quod ratio illa non est ad propositum. Iudicare enim aliquo de veritate dicimur dupliciter. Uno modo, sicut medio; sicut iudicamus de conclusionibus per principia, et de regulatis per regulam; et sic videntur rationes Augustini procedere. Non enim illud quod est mutabile, vel quod habet similitudinem falsi, potest esse infallibilis regula veritatis. Alio modo dicimur aliquo iudicare de veritate aliqua, sicut virtute iudicativa; et hoc modo per intellectum agentem iudicamus de veritate.

Sed tamen ut profundius intentionem Augustini scrutemur, et quomodo se habeat veritas circa hoc, sciendum est quod quidam antiqui philosophi, non ponentes aliam vim cognoscitivam praeter sensum, neque aliqua entia praeter sensibilia, dixerunt, quod nulla certitudo de veritate a nobis haberi potest; et hoc propter duo. Primo quidem, quia ponebant sensibilia semper esse in fluxu, et nihil in rebus esse stabile. Secundo, quia inveniuntur circa idem aliqui diversimode iudicantes, sicut aliter vigilans et aliter dormiens; et aliter infirmus, aliter sanus. Nec potest accipi aliquid quo discernatur quis horum verius existimet, cum quilibet aliquam similitudinem veritatis habeat. Et hae sunt duae rationes quas Augustinus tangit, propter quas antiqui dixerunt veritatem non posse cognosci a nobis. Unde et Socrates, desperans de veritate rerum capessenda, totum se ad moralem philosophiam contulit. Plato vero

[247] C.1 (BK 993b9).

do de encontrar la verdad de las cosas, se dedicó exclusivamente a la filosofía moral. Su discípulo Platón, en cambio, concediendo a los filósofos antiguos que las cosas sensibles siempre estaban en flujo y que la virtud sensitiva no tiene un juicio cierto acerca de las cosas, para establecer la certeza de la ciencia estableció, por una parte, que las especies de las cosas estaban separadas de lo sensible y eran inmóviles, y de ellas trataban las ciencias; estableció además que en el hombre hay una virtud cognoscitiva superior a los sentidos, es decir la mente o entendimiento, iluminada por un sol superior inteligible, como está la vista iluminada por el sol visible.

Agustín, por su parte, que siguió a Platón en la medida que se lo permitía la fe católica, no afirmó que esas especies de las cosas fueran subsistentes de suyo, sino que había razones de las cosas en la mente divina y que, mediante ellas, juzgamos de todo gracias al entendimiento iluminado por la luz divina; no ciertamente porque veamos las razones mismas, esto es imposible si no vemos la esencia de Dios, sino gracias a lo que esas supremas razones imprimen en nuestras mentes. Así pues, Platón afirmó que las ciencias versaban sobre las especies separadas, no porque las veamos, sino porque nuestra mente adquiere la ciencia de las cosas por participar de esas especies. Por eso, en una glosa sobre *ha mermado la verdad de entre los hijos de los hombres,* se dice[248] que, igual que de un rostro aparecen muchas imágenes en los espejos, de una única verdad primera resultan muchas verdades en nuestras mentes.

Aristóteles, en cambio, siguió otro camino. En primer lugar, mostró mil veces que en lo sensible hay algo estable. En segundo lugar, que el juicio de los sentidos es verdadero acerca de sus sensibles propios, si bien falla acerca de los sensibles comunes y, mucho más, en lo sensible por accidente. En tercer lugar, que por encima de los sentidos hay una

discipulus eius consentiens antiquis philosophis quod sensibilia semper sunt in motu et fluxu, et quod virtus non habet certum iudicium de rebus, ad certitudinem scientiae stabiliendam, posuit quidem ex una parte species rerum separatas a sensibilibus et immobiles, de quibus dixit esse scientias; ex alia parte posuit in homine virtutem cognoscitivam supra sensum scilicet mentem vel intellectum illustratum a quodam superiori sole intelligibili, sicut illustratur visus a sole visibili.

Augustinus autem, Platonem secutus quantum fides catholica patiebatur, non posuit species rerum per se subsistentes; sed loco earum posuit rationes rerum in mente divina, et quod per eas secundum intellectum illustratum a luce divina de omnibus iudicamus: non quidem sic quod ipsas rationes videamus, hoc enim esset impossibile, nisi Dei essentiam videremus; sed secundum quod illae supremae rationes imprimunt in mentes nostras. Sic enim Plato posuit scientias de speciebus separatis esse, non quod ipsae viderentur; sed secundum eas mens nostra participat, de rebus scientiam habet. Unde et in quadam Glossa super illud: «Diminutae sunt veritates a filiis hominum», dicitur, quod sicut ab una facie resplendent multae similitudines in speculis, ita ex una prima veritate resultant multae veritates in mentibus nostris.

Aristoteles autem per aliam viam processit. Primo enim, multipliciter ostendit in sensibilibus esse aliquid stabile. Secundo, quod iudicium sensus verum est de sensibilibus propriis, sed decipitur circa sensibilia communia, magis autem circa sensibilia per accidens. Tertio, quod supra sensum est virtus intellectiva, quae iudicat de veri-

---

[248] AGUSTÍN, *Enarrat. in Psal.* Ps. 11,2: ML 36,138.

virtud intelectiva que juzga la verdad mediante la luz del entendimiento agente que hace las cosas inteligibles, no mediante cosas inteligibles que existan fuera. No hace falta insistir mucho en que las cosas inteligibles participan de Dios o que participa la luz que hace las cosas inteligibles.

9. Esas reglas que advierten los impíos son los primeros principios prácticos, que contemplan mediante la luz del entendimiento agente participado por Dios, igual que ocurre con los primeros principios de las ciencias especulativas.

10. Aquello con lo que juzgamos cuál de dos cosas es mejor, tiene que ser mejor que ambas, si nos servimos de ello como regla o medida, pues así la blancura es la regla y medida de todos los demás colores y Dios de todos los entes, porque cada cosa es mejor cuanto más se aproxima a lo óptimo. Pero, si con lo que juzgamos es la virtud cognoscitiva, no es necesario que sea mejor que ambas cosas, y así juzgamos mediante el entendimiento agente que el ángel es mejor que el alma.

11. La respuesta es clara con lo ya dicho, pues el entendimiento agente se relaciona con el posible como el arte motora con la materia, en cuanto que hace inteligibles en acto y, para estos inteligibles, el entendimiento posible está en potencia. Y ya hemos dicho cómo estos dos entendimientos pueden asentarse en una sola sustancia de alma.

12. Hay una sola razón de los números en todas las mentes, igual que una sola razón de piedra, y esta razón es una por parte de la cosa entendida, pero no lo es por parte del acto de entender, que no es de la razón de la cosa entendida, pues no es de la razón de la piedra que sea entendida. Por eso, la unidad de la razón de los números o de las piedras o de cualquier otra cosa, no tiene nada que ver con la unidad del entendimiento posible con el agente, como más extensamente hemos explicado antes (a.9 ad 6).

tate, non per aliqua intelligibilia extra existentia, sed per lumen intellectus agentis, quod facit intelligibilia. Non multum autem refert dicere, quod ipsa intelligibilia participentur a Deo, vel quod lumen faciens intelligibilia participetur.

9. Ad nonum dicendum quod regulae illae quas impii conspiciunt, sunt prima principia in agendis, quae conspiciuntur per lumen intellectus agentis a Deo participati, sicut etiam prima principia scientiarum speculativarum.

10. Ad decimum dicendum quod illud quo iudicatur de duobus quid sit melius, oportet esse utroque melius, si eo iudicetur ut regula et mensura. Sic enim album est regula et mensura omnium aliorum colorum, et Deus omnium entium: quia unumquodque tanto melius est, quanto magis optimo appropinquat. Illud autem quo iudicamus aliquid esse melius altero ut virtute cognoscitiva, non oportet esse utroque melius. Sic autem per intellectum agentem iudicamus angelum esse anima meliorem.

11. Ad undecimum patet solutio ex dictis. Sic enim intellectus agens comparatur ad possibile ut ars movens ad materiam, in quantum facit intelligibilia in actu, ad quae est intellectus possibilis in potentia. Dictum est autem quomodo haec duo in una substantia animae fundari possint.

12. Ad duodecimum dicendum quod sic est una ratio numerorum in omnibus mentibus, sicut et una ratio lapidis; quae quidem est una ex parte rei intellectae, non autem ex parte actus intelligendi, quod non est de ratione rei intellectae: non enim est de ratione lapidis quod intelligatur. Unde talis unitas rationis numerorum vel lapidum vel cuiuscumque rei, nihil facit ad unitatem intellectus possibilis vel agentis, ut supra magis expositum est.

13. La verdad que contiene al bien supremo es común a todas las mentes por razón de su unidad o por razón de la unidad de la luz primera que influye en todas las mentes.

14. El universal que elabora el entendimiento agente es uno solo en todas las cosas de las que ha sido abstraído, por eso el entendimiento agente no se diversifica con esta diversidad, sino que se diversifica por la diversidad de entendimientos, porque incluso el universal no tiene unidad desde el punto de vista de que ha sido entendido por ti o por mí, pues el ser entendido por ti o por mí es un accidente del universal. Por eso, la diversidad de entendimientos no impide la unidad del universal.

15. No es muy acertado decir que el entendimiento agente está desnudo o vestido, lleno de especies o vacío, pues llenarse de especies es propio del entendimiento posible, lo propio del agente es hacerlas. Ahora bien, no hay que decir que el entendimiento agente entiende con independencia del posible, sino que es el hombre quien entiende con ambos y quien conoce en particular, mediante las potencias sensitivas, las cosas que abstrae el entendimiento agente.

16. El dar virtudes de acción a las cosas creadas no procede de incapacidad de Dios, sino de su perfectísima plenitud, capaz de repartir con todas.

17. La especie que está en la imaginación es del mismo género que la especie que está en los sentidos, porque ambas son individuales y materiales. En cambio, la especie que está en el entendimiento es de un género distinto, porque es universal. Por eso, la especie de la imaginación no puede imprimir una especie inteligible, igual que la especie sensible imprime una especie de la imaginación; por eso es necesaria una virtud intelectiva activa, y no una virtud sensitiva activa.

13. Ad decimumtertium dicendum quod veritas illa in qua tenetur summum bonum, est communis omnibus mentibus vel ratione unitatis rei, vel ratione unitatis primae lucis in omnes mentes influentis.

14. Ad decimumquartum dicendum quod universale quod facit intellectus agens, est unum in omnibus a quibus ipsum abstrahitur; unde intellectus agens non diversificatur secundum eorum diversitatem. Diversificatur autem secundum diversitatem intellectuum: quia et universale non ex ea parte habet unitatem qua est a me et a te intellectum; intelligi enim a me et a te accidit universali. Unde diversitas intellectuum non impedit unitatem universalis.

15. Ad decimumquintum dicendum quod inconvenienter dicitur intellectus agens nudus vel vestitus plenus speciebus vel vacuus. Impleri enim speciebus est intellectus possibilis sed facere eas est intellectus agentis. Non est autem dicendum quod intellectus agens seorsum intelligat ab intellectu possibili: sed homo intelligit per utrumque; qui quidem habet cognitionem in particulari, per sensitivas potentias, eorum quae per intellectum agentem abstrahuntur.

16. Ad decimumsextum dicendum quod non est ex Dei insufficientia quod rebus creatis virtutes actionis attribuit, sed ex eius perfectissima plenitudine, quae sufficit ad omnibus communicandum.

17. Ad decimumseptimum dicendum quod species quae est in imaginatione, est eiusdem generis cum specie quae est in sensu, quia utraque est individualis et materialis; sed species quae est in intellectu, est alterius generis, quia est universalis. Et ideo species imaginaria non potest imprimere speciem intelligibilem, sicut species sensibilis imprimit speciem imaginariam; propter quod necessaria est virtus intellectiva activa, non autem virtus sensitiva activa.

Artículo 11

Si las potencias del alma se identifican con su esencia[249]

Argumentos por los que parece que sí:

1. Dice Agustín IX *De Trin*[250]: *Advertimos que... estas cosas* (mente, noticia y amor) *existen en el alma... sustancial o esencialmente, no como en un sujeto, igual que el color y la figura en un cuerpo, o alguna otra cantidad o cualidad.*

2. En el libro *De spiritu et anima*[251] se dice que *Dios es todas las cosas suyas, el alma, en cambio, algunas cosas suyas,* es decir, las potencias; y no es algunas cosas suyas, las virtudes.

3. Las diferencias sustanciales no se toman de los accidentes. Pero sensible y racional son diferencias sustanciales que se toman de los sentidos y de la razón. Luego los sentidos y la razón no son accidentes y, por la misma razón, las demás potencias del alma; y así parece que son de su esencia.

4. *Uno decía* que las potencias del alma no son ni accidentes ni de su esencia, sino propiedades naturales o sustanciales y, así, son intermedias entre la sustancia y los accidentes. *Por el contrario,* entre las afirmaciones y las negaciones no hay término medio. Mas la sustancia y los accidentes se distinguen como afirmación y negación, porque accidente es lo que está en un sujeto, mientras que sustancia es lo que no está en un sujeto. Luego entre la esencia de la cosa y el accidente no hay nada intermedio.

Articulus 11

Ultimo quaeritur utrum potentiae animae sint idem quod animae essentia

Et videtur quod sic. Dicit enim Augustinus, IX, de Trin.: «Admonemur... haec, (scilicet mentem, notitiam et amorem) in anima existere... substantialiter sive essentialiter; non tamquam in subiecto, ut calor aut figura in corpore, aut ulla alia quantitas aut qualitas».

2. Praeterea, in libro de Spiritu et Anima dicitur quod «Deus est omnia sua; anima vero est quaedam sua», scilicet potentiae, «et quaedam sua non est», scilicet virtutes.

3. Praeterea, differentiae substantiales non sumuntur ab aliquibus accidentalibus. Sed sensibile et rationale sunt differentiae substantiales, quae sumuntur a sensu et ratione. Ergo sensus et ratio non sunt accidentia, et pari ratione neque aliae animae potentiae; et ita videntur esse de essentia animae.

4. Sed dicebat quod potentiae animae neque sunt accidentia, neque sunt de essentia animae, quia sunt proprietates naturales sive substantiales; et ita sunt medium inter subiectum et accidens. —Sed contra, inter affirmationem et negationem non est aliquid medium. Sed substantia et accidens distinguuntur secundum affirmationem et negationem; quia accidens est quod est in subiecto; substantia vero est quae non est in subiecto. Ergo inter essentiam rei et accidens nihil est medium.

---

[249] Lugares paralelos: *In Sent.* 1 d.3 q.4 a.2; *Quodl.* q.7 a.5; *Summa* 1 q.77 a.1; q.79 a.1; *Q. de anima* a.12.

[250] C.4 n.5: ML 42,963; *Obras completas,* V (BAC) 546.

[251] C.13: ML 40,789.

5. Si a las potencias del alma las llamamos propiedades naturales o esenciales, es porque o son partes esenciales o están causadas por los principios de la esencia. Si lo primero, pertenecen a la esencia del alma, porque las partes de la esencia son de la esencia de la cosa. Si lo segundo, también podemos llamarlas accidentes esenciales, porque proceden de los principios del sujeto. Luego es necesario que las potencias del alma pertenezcan a la esencia del alma o que sean accidentes.

6. *Uno decía* que, aunque los accidentes procedan de los principios de la sustancia, no todo lo que procede de los principios de la sustancia es accidente. *Por el contrario*, es necesario que todo lo intermedio se distinga de los dos extremos. Si, por tanto, las potencias del alma son intermedias entre la esencia y el accidente, es necesario que se distingan tanto de una como de otro. Pero una cosa no puede distinguirse de otra por algo que sea común a ambas. Luego, dado que fluir de los principios de la sustancia, por lo que las potencias reciben el calificativo de esenciales, es común también a los accidentes, parece que las potencias del alma no se distinguen de los accidentes y, así, parece que no son intermedias entre la sustancia y el accidente.

7. *Uno decía* que las potencias se distinguen de los accidentes en que el alma puede entenderse sin los accidentes, pero no sin sus potencias. *Por el contrario,* todo es entendido mediante su esencia, porque el objeto propio del entendimiento es lo que es, como se dice en III *De anima*[252]. Ahora bien, aquello sin lo cual una cosa no puede entenderse es de su esencia. Así pues, si el alma no se puede entender sin las potencias, se sigue que son de su esencia y que no son algo intermedio entre la esencia y los accidentes.

5. Praeterea, si potentiae animae dicuntur proprietates naturales vel substantiales; aut hoc est quia sunt partes essentiae, aut quia causantur a principiis essentiae. Si primo modo, pertinent ad essentiam animae, quia partes essentiae sunt de essentia rei. Si secundo modo sic etiam accidentia possunt dici essentialia, quia ex principiis subiecti causantur. Ergo oportet quod potentiae animae vel pertineant ad essentiam animae, vel sint accidentia.

6. Sed dicebat quod, licet accidentia causentur ex principiis substantiae, non tamen omne quod causatur ex principiis substantiae, est accidens. —Sed contra omne medium oportet quod distinguatur ab utroque extremorum. Si ergo potentiae animae sint mediae inter essentiam et accidens, oportet quod distinguantur tam ab essentia quam ab accidente. Sed nihil potest distingui ab aliquo per id quod est commune utrique. Cum ergo fluere a principiis substantiae, propter quod potentiae dicuntur esse essentiales, conveniat etiam accidentibus, videtur quod potentiae animae non distinguantur ab accidentibus; et ita videtur quod non sit medium inter substantiam et accidens.

7. Sed dicebat quod distinguuntur ab accidentibus per hoc quod anima potest intelligi sine accidentibus, non autem potest intelligi sine suis potentiis. —Sed contra unumquodque intelligitur per suam essentiam; quia proprium obiectum intellectus est quod quid est, ut dicitur III de Anima. Quidquid igitur est sine quo res intelligi non potest, est de essentia rei. Si igitur anima sine potentiis non potest intelligi, sequitur quod sint de essentia animae, et quod non sit medium inter essentiam et accidentia.

---

[252] C.4 (BK 429b19).

8. Dice Agustín en X *De Trin.*[253] que la memoria, la inteligencia y la voluntad son *una sola vida, una sola alma y una sola sustancia.* Así parece que las potencias del alma son su misma esencia.

9. Como se relaciona el alma entera con todo el cuerpo, se relaciona una parte del alma con una parte del cuerpo. Pero el alma entera es la forma sustancial del cuerpo. Luego una parte, como la vista, es forma sustancial de una parte del cuerpo, el ojo. Pero el alma es según su esencia forma sustancial de todo el cuerpo y de cada una de sus partes. Luego la potencia visiva es lo mismo que la esencia del alma y, por la misma razón, todas las demás potencias lo son.

10. El alma es más digna que una forma accidental. Pero la forma accidental activa es su propia virtud. Luego mucho más el alma es sus potencias.

11. Anselmo dice en *Monologio*[254] que nada mayor se puede dar al alma que el recordar, el entender y el querer. Pero, entre todas las cosas propias del alma, lo más valioso es su esencia, que le ha sido dada por Dios. Luego las potencias del alma son lo mismo que su esencia.

12. Si las potencias del alma son distintas de su esencia, es necesario que fluyan de la esencia del alma como de su principio. Pero esto es imposible, pues se seguiría que lo principiado era más inmaterial que su principio, pues el entendimiento, que es una potencia, no es acto de un cuerpo, mientras que el alma según su esencia sí es acto del cuerpo. Luego incluso lo primero es improcedente, es decir, que las potencias del alma no son su esencia.

13. Lo más propio de la sustancia es ser receptora de contrarios. Pero las potencias del alma son receptoras de contrarios, así la voluntad

8. Praeterea, Augustinus dicit, X de Trinit., quod memoria, intelligentia et voluntas, sunt una vita, una mens, una substantia; et ita videtur quod potentiae animae sint ipsa eius essentia.

9. Praeterea, sicut se habet tota anima ad totum corpus, ita se habet pars animae ad partem corporis. Sed tota anima est forma substantialis corporis. Ergo pars animae, ut visus, est forma substantialis partis corporis, scilicet oculi. Sed anima secundum suam essentiam est forma substantialis totius corporis et cuiuslibet partium eius. Ergo potentia visiva est idem quod essentia animae; et eadem ratione omnes aliae potentiae.

10. Praeterea, anima est dignior quam forma accidentalis. Sed forma accidentalis activa est sua virtus. Ergo multo magis anima est suae potentiae.

11. Praeterea, Anselmus dicit in Monologio, quod nihil potuit animae maius dari quam reminisci, intelligere et velle. Sed inter omnia quae conveniunt animae, praecipuum est sua essentia, quae a Deo est ei data. Ergo potentiae animae sunt idem quod eius essentia.

12. Praeterea, si potentiae animae sunt aliud quam eius essentia, oportet quod fluant ab essentia animae sicut a principio. Sed hoc est impossibile, quia sequeretur quod principiatum esset immaterialius suo principio: intellectus enim, qui est potentia quaedam, non est actus alicuius corporis; anima autem secundum suam essentiam est actus corporis. Ergo et primum est inconveniens; scilicet quod potentiae animae non sunt essentia eius.

13. Praeterea, maxime proprium substantiae est esse susceptivum contrariorum. Sed potentiae animae sunt susceptivae contrariorum, sicut voluntas virtutis et vitii, et

[253] C.11 n.18: ML 42,983; *Obras completas,* V (BAC) 606.
[254] C.67: ML 158,213; *Obras completas,* I (BAC) 330.

lo es de virtud y de vicio, y el entendimiento de ciencia y de error. Luego las potencias del alma son sustancia. Pero no otra sustancia que la sustancia del alma. Luego son lo mismo que la sustancia del alma.

14. El alma se une inmediatamente al cuerpo como forma, y no mediante alguna potencia. Ahora bien, en cuanto que es forma del cuerpo, le da algún acto al cuerpo, pero no el acto que es ser, porque encontramos este acto también en las cosas que no tienen alma; ni tampoco el acto que es vivir, porque este acto se da en cosas que no tienen alma racional. Luego sólo queda que dé el acto que es entender. Pero este acto lo da la potencia intelectiva. Luego la potencia intelectiva es lo mismo que la esencia del alma.

15. El alma es más noble y más perfecta que la materia prima. Pero la materia prima es lo mismo que su potencia, pues no puede decirse que la potencia de la materia sea su accidente, porque así el accidente preexistiría a la forma sustancial, ya que la potencia en un mismo sujeto es anterior en el tiempo al acto, como se dice en IX de la *Metafísica*[255]; ni puede decirse que la potencia de la materia sea la forma sustancial, porque la forma es acto, lo que se opone a la potencia; y tampoco, que sea la sustancia compuesta, porque entonces la sustancia completa precedería a la forma, lo que es imposible. Así, resulta que la potencia de la materia es la esencia misma de la materia. Luego, mucho más las potencias del alma son su esencia.

16. Un accidente no se prolonga más allá de su sujeto. Pero las potencias del alma se prolongan más allá de ella, porque el alma no sólo se conoce y se quiere a sí misma, sino también a otras cosas. Luego las potencias del alma no son sus accidentes. Resulta, pues, que son la esencia del alma.

intellectus scientiae et erroris. Ergo potentiae animae sunt substantia aliqua. Sed non alia substantia quam substantia animae. Ergo sunt idem quod ipsa animae substantia.

14. Praeterea, anima immediate unitur corpori ut forma, et non mediante aliqua potentia. Sed in quantum est forma corporis, dat aliquem actum corpori. Non autem hunc actum quod est esse, quia hic actus invenitur etiam in quibus non est anima; nec iterum hunc actum qui est vivere, quia hic actus invenitur in quibus non est anima rationalis. Ergo relinquitur quod det hunc actum quod est intelligere. Sed hunc actum dat potentia intellectiva. Ergo potentia intellectiva est idem quod essentia animae.

15. Praeterea, anima est nobilior et perfectior quam materia prima. Sed materia prima est idem quod sua potentia. Non enim potest dici quod potentia materiae sit accidens eius; quia sic accidens praeexisteret formae substantiali, cum potentia in uno et eodem sit prius tempore quam actus, ut dicitur in IX Metaph.: nec iterum est forma substantialis, quia forma est actus qui opponitur potentiae; et similiter nec substantia composita, quia sic substantia composita praecederet formam, quod est impossibile; et ita relinquitur quod potentia materiae sit ipsa essentia materiae. Multo igitur magis potentiae animae sunt eius essentia.

16. Praeterea, accidens non extenditur ultra suum subiectum. Sed potentiae animae extenduntur ultra ipsam animam; quia anima non solum intelligit et vult se, sed etiam alia. Ergo potentiae animae non sunt eius accidentia. Relinquitur ergo quod sint ipsa essentia animae.

---

[255] C.8 (BK 1049b19).

17. Toda sustancia es intelectual por el simple hecho de carecer de materia, como dice Avicena[256]. Pero el ser inmaterial es propio del alma según su esencia, luego también el ser intelectual. El entendimiento, por tanto, es su esencia y, por la misma razón, sus otras potencias lo son.

18. *En las cosas que carecen de materia se identifican el entendimiento y lo entendido,* según el Filósofo[257]. Pero la esencia del alma es la que es entendida. Luego la esencia del alma es el entendimiento que entiende y, por la misma razón, el alma es sus otras potencias.

19. Las partes de una cosa son de su sustancia. Pero a las potencias del alma las llamamos partes suyas. Luego pertenecen a la sustancia del alma.

20. El alma es una sustancia simple, como hemos dicho, y las potencias del alma son muchas. Por tanto, si las potencias del alma no son su esencia, sino simples accidentes, se sigue que en una cosa simple hay muchos accidentes variados, lo que parece absurdo. Luego las potencias del alma no son accidentes suyos, sino su misma esencia.

PERO EN CONTRA está que dice Dionisio en el capítulo 11 del *Angel. hierar.*[258] que las esencias superiores constan de sustancia, virtud y operación. Por consiguiente, en las almas se distinguirán aún más su esencia, su virtud y su potencia.

2. Dice Agustín en el XV *De Trin.*[259] que se llama al alma imagen de Dios como a una tabla, *por la pintura que hay en ella.* Pero la pintura no es la esencia de la tabla. Luego tampoco las potencias del alma, según las cuales recibe el nombre de imagen de Dios, son la sustancia del alma.

17. Praeterea, omnis substantia ex hoc ipso est intellectualis quod est immunis a materia, ut Avicenna dicit. Sed esse immateriale convenit animae secundum suam essentiam; ergo et esse intellectuale. Intellectus ergo est sua essentia, et pari ratione aliae eius potentiae.

18. Praeterea, in his quae sunt sine materia, idem est intellectus et intellectum, secundum Philosophum. Sed ipsa essentia animae est quae intelligitur. Ergo ipsa essentia animae est intellectus intelligens; et pari ratione anima est aliae suae potentiae.

19. Praeterea, partes rei sunt de substantia eius. Sed potentiae animae dicuntur partes eius. Ergo pertinent ad substantiam animae.

20. Praeterea, anima est substantia simplex, ut supra dictum est; potentiae autem animae plures sunt. Si igitur potentiae animae non sunt eius essentia, sed accidentia quaedam, sequitur quod in uno simplici sint plura et diversa accidentia; quod videtur inconveniens. Non ergo potentiae animae sunt eius accidentia, sed ipsa eius essentia.

SED CONTRA est quod Dionysius dicit, XI cap. Angel. Hierar., quod superiores essentiae dividuntur in substantiam, virtutem et operationem. Multo igitur magis in animabus aliud est earum essentia, et aliud virtus, sive potentia.

2. Praeterea, Augustinus dicit, XV de Trinit., quod anima dicitur imago Dei, sicut tabula, «propter picturam quae in ea est». Sed pictura non est ipsa essentia tabulae. Ergo nec potentiae animae, secundum quas imago Dei assignatur in anima, sunt ipsa animae substantia.

---

[256] *Metaph.* tract.8 c.6 (Van Riet, 414, 95).
[257] *De anima* 3 c.4 (BK 430a2).
[258] § 2: MG 3,284D; *Obras completas* (BAC) 165-166.
[259] C.23, 43: ML 42,1090; *Obras completas,* V (BAC) 920.

3. Las cosas que se numeran esencialmente no son una sola esencia. Pero esas tres, según las cuales se aprecia la imagen en el alma, se enumeran esencial y sustancialmente. Luego no son la esencia del alma, que es una sola.

4. La potencia es medio entre la sustancia y la operación. Pero la operación es distinta de la sustancia del alma. Luego la potencia se distingue de ambas, si no, no sería medio, pues coincidiría con un extremo.

5. El agente principal y el instrumental no son la misma cosa. Pero la potencia del alma se relaciona con su esencia como el agente instrumental con el principal, pues dice Anselmo, en el libro *De concordia praescientiae et liberi arbitrii*[260], que la voluntad, que es potencia del alma, es como instrumento. Luego el alma no es sus potencias.

6. El Filósofo dice en *De mem. et remin.*[261] que la memoria es la pasión o el hábito de lo sensitivo o fantástico. Pero la pasión y el hábito son accidentes. Luego la memoria es accidente y, por la misma razón, las otras potencias del alma lo son.

RESPUESTA. Hay que decir que algunos afirmaron que las potencias del alma eran exactamente su misma esencia, de modo que la mismísima esencia recibía el nombre de sentido por ser principio de la operación sensitiva; entendimiento, por ser principio de la operación intelectual, etc. Y parece que les inclinó a ello, señala Avicena[262], la simplicidad del alma, como si no soportara tanta diversidad como suponen las potencias. Pero esta opinión es completamente insostenible.

En primer lugar, porque es imposible que la esencia de alguna sustancia creada sea su potencia operativa. Es claro que diversos actos pertene-

3. Praeterea, quaecumque essentialiter numerantur non sunt una essentia. Sed illa tria, secundum quae attenditur imago in anima, numerantur essentialiter vel substantialiter. Non ergo sunt ipsa essentia animae, quae est una.

4. Praeterea, potentia est medium inter substantiam et operationem. Sed operatio differt a substantia animae. Ergo potentia differt ab utroque; alioquin non esset medium, si esset idem cum extremo.

5. Praeterea, agens principale et instrumentale non sunt unum. Sed potentia animae comparatur ad essentiam eius ut agens instrumentale ad principale; dicit enim Anselmus in libro de Concordia Praescientiae et Liberi Arbitrii quod voluntas quae est potentia animae, est sicut instrumentum. Ergo anima non est suae potentiae.

6. Praeterea, Philosophus dicit, 1 cap. de Mem. et Remin. quod memoria est passio aut habitus sensitivi aut phantastici. Passio autem et habitus est accidens; et eadem ratione aliae potentiae animae.

RESPONSIO. Dicendum quod quidam posuerunt, potentias animae non esse aliud quam ipsam eius essentiam: ita quod una et eadem essentia animae, secundum quod est principium sensitivae operationis, dicitur sensus; secundum vero quod est intellectualis operationis principium, dicitur intellectus; et sic de aliis. Et ad hoc praecipue videntur moti fuisse, ut Avicenna dicit, propter simplicitatem animae; quasi non compateretur tantam diversitatem, quanta apparet in potentiis animae. Sed haec positio est omnino impossibilis.

Primo quidem, quia impossibile est quod alicuius substantiae creatae sua essentia sit sua potentia operativa. Manifestum est enim quod diversi actus diversorum sunt:

---

[260] C.11: ML 158,534; *Obras completas,* II (BAC) 270.
[261] C.1 (BK 451a16).
[262] *De anima* tract.5 c.7 (Van Riet, 167, 15ss).

cen a diversos sujetos, pues el acto siempre es proporcionado a aquel a quien pertenece. Pues bien, el obrar es una actualidad de la potencia o virtud operativa, igual que el ser es una actualidad de la esencia. Según esto, ambas están en acto: la esencia según el ser, la potencia según el obrar. Por consiguiente, dado que en ninguna criatura el obrar se identifica con el ser —esto es exclusivo de Dios—, se sigue que la potencia operativa de ninguna criatura es su esencia, sino que es exclusivo de Dios que su esencia sea su potencia.

En segundo lugar, esto parece especialmente imposible en el alma por tres razones: *a)* La esencia es una única, mientras que en las potencias hay que poner multitud por la diversidad de actos y de objetos, pues es necesario que las potencias se distingan por sus actos, dado que la potencia está orientada al acto. *b)* Se muestra lo mismo por la diferencia de las potencias, algunas de las cuales son actos de algunas partes del cuerpo, por ejemplo, todas las potencias sensitivas y nutritivas, mientras que otras no lo son, como el entendimiento y la voluntad. Y esto no podría ocurrir, si las potencias del alma no fueran distintas de su esencia, pues no se puede decir que una misma cosa sea algo del cuerpo y esté separada, a no ser según diversas consideraciones. *c)* Llegamos a lo mismo por el orden de las potencias del alma y su relación entre ellas. Hallamos que una mueve a otra, como la razón a la irascible y a la concupiscible, y el entendimiento a la voluntad; pero esto no podría ser, si todas las potencias fueran la esencia misma del alma, porque lo mismo según lo mismo no se mueve a sí mismo, como demuestra el Filósofo[263]. Resulta, por tanto, que las potencias del alma no son la esencia misma del alma.

Otros, que admiten esto, dicen que ni siquiera son accidentes del alma, sino que son sus propiedades esenciales o naturales. Y esta opinión

semper enim actus proportionatur ei cuius est actus. Sicut autem ipsum esse est actualitas quaedam essentiae, ita operari est actualitas operativae potentiae seu virtutis. Secundum enim hoc, utrumque eorum est in actu: essentia quidem secundum esse, potentia vero secundum operari. Unde, cum in nulla creatura suum operari sit suum esse, sed hoc sit proprium solius Dei, sequitur quod nullius creaturae operativa potentia sit eius essentia; sed solius Dei proprium est ut sua essentia sit sua potentia.

Secundo, impossibile apparet hoc speciali ratione in anima, propter tria. Primo quidem, quia essentia una est; in potentiis autem oportet ponere multitudinem propter diversitatem actuum et obiectorum. Oportet enim potentias secundum actus diversificari, cum potentia ad actum dicatur. Secundo, idem apparet ex potentiarum differentia; quarum quaedam sunt quarumdam partium corporis actus, ut omnes potentiae sensitivae et nutritivae partis; quaedam vero potentiae non sunt actus alicuius partis corporis, ut intellectus et voluntas: quod non posset esse, si potentiae animae non essent aliud quam eius essentia. Non enim potest dici quod unum et idem possit esse actus corporis et separatum, nisi secundum diversa. Tertio apparet idem ex ordine potentiarum animae, et habitudine earum ad invicem. Invenitur enim quod una aliam movet, sicut ratio irascibilem et concupiscibilem, et intellectus voluntatem; quod esse non posset si omnes potentiae essent ipsa animae essentia: quia idem secundum idem non movet seipsum, ut probat Philosophus. Relinquitur ergo quod potentiae animae non sunt ipsa eius essentia.

Quod quidam concedentes dicunt quod nec etiam sunt animae accidens; sed sunt eius proprietates essentiales, seu naturales. Quae quidem opinio uno modo intellecta,

[263] *Física* 8 c.5 (BK 256a3-258b9).

debidamente entendida puede sostenerse, si no, es inaceptable. Para dilucidarlo, hay que recordar que el accidente en filosofía tiene dos acepciones. Una, según la cual se distingue de la sustancia y contiene en sí los nueve géneros de las cosas. Entendiendo así el accidente, esta postura es insostenible, pues entre la sustancia y el accidente no cabe término medio, pues la sustancia y el accidente dividen el ente por afirmación y negación: dado que lo propio de la sustancia es no estar en un sujeto y lo propio del accidente sí estarlo. Por tanto, si las potencias del alma no son la esencia misma del alma, y es claro que no son sustancias distintas, se sigue que serán accidentes contenidos en alguno de los nueve géneros, y están en la segunda especie de la cualidad, que se llama potencia o impotencia natural. La segunda acepción de accidente es aquella según la cual habla Aristóteles de uno de los cuatro predicamentos, en I *Topic.*[264], y que Porfirio[265] coloca entre los cinco universales, pues así accidente no significa lo que es común a los nueve géneros, sino una relación accidental del predicado con el sujeto o de lo común con lo contenido en eso común. Si esta acepción se identificara con la anterior, dado que el accidente así entendido se distingue del género y de la especie, se seguiría que nada de lo que está en los nueve géneros se podría llamar género o especie; lo que es falso, pues el color es género de la blancura, y el número de binario. Entendiendo accidente en esta segunda acepción, es algo intermedio entre la sustancia y el accidente, es decir, entre el predicado sustancial y el predicado accidental, o, lo que es lo mismo, es propio. El propio coincide con el predicado sustancial en que está causado por los principios esenciales de la especie y, por eso, mediante la definición que indica la esencia se señalan las propiedades del sujeto. Coincide con el predicado acciden-

potest sustineri; alio vero modo est impossibilis. Ad cuius evidentiam considerandum est, quod accidens a philosophis dupliciter accipitur. Uno modo, secundum quod condividitur substantiae, et continet sub se novem rerum genera. Sic autem accipiendo accidens, positio est impossibilis. Non enim inter substantiam et accidens potest esse aliquid medium, cum substantia et accidens dividant ens per affirmationem et negationem; cum proprium substantiae sit non esse in subiecto, accidentis vero sit in subiecto esse. Unde, si potentiae animae non sunt ipsa essentia animae (et manifestum est quod non sunt aliae substantiae), sequitur quod sint accidentia in aliquo novem generum contenta. Sunt enim in secunda specie qualitatis, quae dicitur potentia vel impotentia naturalis. Alio modo accipitur accidens, secundum quod ponitur ab Aristotele unum de quatuor praedicamentis in I Topicorum, et secundum quod a Porphyrio ponitur unum quinque universalium. Sic enim accidens non significat id quod commune est novem generibus, sed habitudinem accidentalem praedicati ad subiectum, vel communis ad ea quae sub communi continentur. Si enim haec esset eadem acceptio cum prima, cum accidens sic acceptum dividatur contra genus et speciem, sequeretur quod nihil quod sit in novem generibus posset dici vel genus vel species; quod patet esse falsum, cum color sit genus albedinis, et numerus binarii. Sic igitur accipiendo accidens, est aliquid medium inter substantiam et accidens, id est inter substantiale praedicatum et accidentale; et hoc est proprium. Quod quidem convenit cum substantiali praedicato, in quantum causatur ex principiis essentialibus speciei; et ideo per definitionem significantem essentiam demonstratur proprietas de subiecto. Cum accidentali vero praedicato convenit in hoc quod nec est essentia rei, nec pars essentiae, sed aliquid praeter ipsam. Differt autem ab accidentali praedicato,

[264] C.4 (BK 101b17).
[265] *Isagoge* c.4.

tal en que no es la esencia de la cosa, ni parte de ella, sino algo distinto de la esencia; pero difiere del predicado accidental en que éste no está causado por los principios esenciales de la esencia, mientras que él sobreviene al sujeto como propio de la especie, unas veces de modo separable y otras inseparable. Así pues, las potencias del alma son algo intermedio entre la esencia del alma y el accidente, son como propiedades naturales y esenciales, es decir, son secuelas naturales de la esencia del alma.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS:

1. Se diga lo que se diga de las potencias del alma, sólo a un loco se le ocurre opinar que los actos y los hábitos del alma son su misma esencia. Es claro que la noticia y el amor, de que habla ahí Agustín, no designan potencias, sino actos o hábitos. Por eso Agustín no pretende decir que la noticia y el amor sean la esencia misma del alma, sino que se dan en ella y de un modo sustancial o esencial. Para entender esto, hay que recordar que Agustín está hablando de la mente que se conoce a sí misma y se ama; así, por tanto, la noticia y el amor pueden relacionarse con la mente tanto como con la que ama y conoce, como con la que es amada y conocida. Pues bien, Agustín está hablando de acuerdo con esta segunda acepción, y dice con ese argumento que la noticia y el amor están sustancial o esencialmente en la mente o alma, porque la mente ama la esencia o conoce la sustancia. Por eso a continuación añade[266]: *No veo cómo esas tres cosas no sean de la misma esencia, puesto que es la mente misma quien se ama y se conoce a sí misma.*

2. El libro *De spiritu et anima* es apócrifo, pues desconocemos el autor, y hay en él muchas cosas falsas o no muy bien dichas, porque quien lo escribió no entendió bien las opiniones de los santos que decidió emplear. Si, no obstante, hubiera que apoyarle, hay que recor-

quia accidentale praedicatum non causatur ex principiis essentialibus speciei, sed accidit individuo sicut proprium speciei; quandoque tamen separabiliter, quandoque inseparabiliter. Sic igitur potentiae animae sunt medium inter essentiam animae et accidens, quasi proprietates naturales vel essentiales, idest essentiam animae naturaliter consequentes.

1. Ad primum ergo dicendum quod quidquid dicatur de potentiis animae, tamen nullus unquam opinatur, nisi insanus, quod habitus et actus animae sint ipsa eius essentia. Manifestum autem est quod notitia et amor, de quibus ibi Augustinus loquitur, non nominant potentias, sed actus aut habitus. Unde non intendit Augustinus dicere, quod notitia et amor sint ipsa essentia animae; sed quod insint ei substantialiter vel essentialiter. Ad cuius intellectum sciendum est, quod Augustinus ibi loquitur de mente, secundum quod novit se et amat se. Sic igitur notitia et amor possunt comparari ad mentem, aut sicut ad amantem et cognoscentem, aut sicut ad amatam et cognitam. Et hoc secundo modo loquitur hic Augustinus: ea enim ratione dicit notitiam et amorem substantialiter vel essentialiter in mente vel in anima existere, quia mens amat ipsam essentiam, vel substantiam novit. Unde postea, subdit: «Quomodo illa tria non sint eiusdem essentiae, non video, cum mens ipsa se amet, atque ipsa se noverit».

2. Ad secundum dicendum quod liber de Spiritu et Anima est apocryphus, cum enim auctor ignoretur, et sunt ibi multa vel falsa vel improprie dicta: quia ille qui librum composuit, non intellexit dicta sanctorum, a quibus accipere conatus fuit. Si

[266] *De Trinitate* 9 c.4 n.7: ML 42,964; *Obras completas,* V (BAC) 550.

dar que hay tres clases de totalidad o todo. Una universal, que va a unida a cualquier parte según toda su esencia y virtud, por eso se dice correctamente de sus partes, como cuando decimos que el hombre es animal. Otra es la totalidad integral, que no acompaña a las partes que integran el todo ni según la totalidad de la esencia ni según la de la virtud, y de ningún modo se predica de las partes; no se dice: la pared es la casa. La tercera es el todo potencial, que es medio entre las otras dos, pues acompaña a la parte según toda su esencia, pero no según toda su virtud; por eso, en el predicado se encuentra de un modo intermedio, pues se predica a veces de las partes, pero no de un modo propio, y con esta acepción impropia se dice a veces que el alma es sus partes o al revés.

3. Las formas sustanciales de suyo nos son desconocidas y se nos manifiestan mediante los accidentes propios, pues con frecuencia tomamos de los accidentes las diferencias sustanciales, en lugar de las formas sustanciales que nos muestran estos accidentes; por ejemplo, bípedo, capaz de andar, etc.; y así también sensible y racional se ponen como diferencias sustanciales. También puede decirse que las diferencias sensible y racional no se toman de la razón y de los sentidos en cuanto que designan potencias, sino del alma racional y del alma sensitiva.

4. Este argumento procede si se refiere al accidente que es común a los nueve géneros, pues así no hay nada intermedio entre la sustancia y el accidente; pero en la otra acepción, como hemos dicho.

5. A las potencias del alma las podemos llamar propiedades esenciales porque proceden de la esencia, no porque sean partes de ella; y así no se distinguen del accidente que es común a los nueve géneros, sino que se distinguen del accidente que es predicado accidental, no causado por la naturaleza de la especie.

tamen sustineri debeat, sciendum est triplex esse totum. Unum universale, quod adest cuilibet parti secundum totam suam essentiam et virtutem; unde proprie praedicatur de suis partibus, ut cum dicitur: Homo est animal. Aliud vero est totum integrale, quod non adest alicui suae parti neque secundum totam essentiam neque secundum totam suam virtutem; et ideo nullo modo praedicatur de parte, ut dicatur: Paries est domus. Tertium est totum potentiale, quod est medium inter haec duo: adest enim suae parti secundum totam suam essentiam, sed non secundum totam suam virtutem. Unde medio modo se habet in praedicando: praedicatur enim quandoque de partibus, sed non proprie. Et hoc modo quandoque dicitur, quod anima est suae potentiae, vel e converso.

3. Ad tertium dicendum quod formae substantiales per seipsas sunt ignotae; sed innotescunt nobis per accidentia propria. Frequenter enim differentiae substantiales ab accidentibus sumuntur, loco formarum substantialium, quae per huiusmodi accidentia innotescunt; sicut bipes et gressibile et huiusmodi; et sic etiam sensibile et rationale ponuntur differentiae substantiales. Vel potest dici, quod sensibile et rationale, prout sunt differentiae, non sumuntur a ratione et a sensu secundum quod nominant potentias, sed ab anima rationali, et ab anima sensitiva.

4. Ad quartum dicendum quod ratio illa procedit de accidente secundum quod est commune ad novem genera, et sic nihil est medium inter substantiam et accidens; sed alio modo, ut dictum est.

5. Ad quintum dicendum quod potentiae animae dici possunt proprietates essentiales, non quia sint partes essentiae, sed quia causantur ab essentia; et sic non distinguuntur ab accidente quod est commune novem generibus: sed distinguuntur ab accidente, quod est accidentale praedicatum et non causatur a natura speciei.

6. Con esto queda resuelto el 6.

7. Como se dice en III *De anima*[267], el entendimiento tiene dos acepciones. Una, con la que entiende qué es algo, y mediante esta operación puede entender la esencia de una cosa sin propiedades ni accidentes, pues ninguno de éstos integra la esencia de la cosa; y así procede el argumento. La otra es la operación del entendimiento que compone y divide, y así puede ser entendida la sustancia sin un predicado accidental, aunque se trate de algo realmente inseparable; por ejemplo, puede entenderse que un cuervo sea blanco, pues no hay en ello conflicto de entendimientos, ya que lo opuesto al predicado no depende de los principios de la especie, que se nombra en el sujeto. Pero con esta operación del entendimiento no puede entenderse la sustancia sin el propio, pues no puede entenderse que el hombre no sea capaz de reír, o que el triángulo no tenga tres ángulos iguales a dos rectos: aquí sí hay conflicto de entendimientos, porque lo opuesto al predicado depende de la naturaleza del sujeto. Así pues, se puede entender la esencia del alma, es decir, qué es sin potencias, con la primera operación del entendimiento, pero no con la segunda operación, es decir, entendiendo que no tiene potencias.

8. Dice que esas tres cosas son una vida, una esencia, bien porque las relaciona con la esencia como su objeto, o bien al modo como se predica el todo potencial de las partes.

9. El alma entera es forma sustancial de todo el cuerpo por la esencia misma del alma, no por razón de la totalidad de las potencias, como hemos dicho antes (a.4). Por eso no se sigue que la potencia visiva sea forma sustancial del ojo, sino que lo es la esencia misma del alma en cuanto que es sujeto o principio de esa potencia.

6. Unde patet solutio ad sextum.

7. Ad septimum dicendum quod duplex est operatio intellectus, sicut dicitur in III de Anima. Una qua intelligit quod quid est, et tali operatione intellectus potest intelligi essentia rei et sine proprio et sine accidente, cum neutrum eorum ingrediatur rei essentiam; et sic procedit ratio. Alia est operatio intellectus componentis et dividentis; et sic potest substantia intelligi sine accidentali praedicato, etiamsi secundum rem sit inseparabile: sicut potest intelligi corvus esse albus. Non enim est ibi repugnantia intellectuum, cum oppositum praedicati non dependeat ex principiis speciei, quae signatur nomine in subiecto posito. Hac vero operatione intellectus non potest intelligi substantia sine proprio: non enim potest intelligi quod homo non sit risibilis, vel triangulus non habeat tres angulos aequales duobus rectis: hic enim est repugnantia intellectuum, quia oppositum praedicati dependet ex natura subiecti. Sic igitur potest intelligi prima operatione intellectus essentia animae, ut scilicet intelligatur quod quid est absque potentiis; non autem secunda operatione, ita scilicet quod intelligatur non habere potentias.

8. Ad octavum dicendum quod illa tria dicuntur esse una vita, una essentia, vel secundum quod comparantur ad essentiam ut ad obiectum, vel eo modo quo totum potentiale praedicatur de partibus.

9. Ad nonum dicendum quod tota anima est forma substantialis totius corporis, non ratione totalitatis potentiarum, sed per ipsam essentiam animae, ut supra dictum est. Unde non sequitur quod ipsa potentia visiva sit forma substantialis oculi, sed ipsa essentia animae, secundum quod est subiectum vel principium talis potentiae.

---

[267] ARISTÓTELES, *De anima* 3 c.6 (BK 430a26).

10. La forma accidental, que es forma de la acción, es ella misma potencia o virtud de la sustancia que actúa, pero no se da un proceso al infinito de modo que cada virtud tenga otra virtud.

11. La esencia es, en cierto modo, un don mayor que la potencia, como la causa es mejor que el efecto. También las potencias son de algún modo superiores, pues están más cerca de los actos con los que el alma se adhiere a su fin.

12. Sucede que puede fluir de la esencia del alma alguna potencia que no sea acto del cuerpo, porque la esencia del alma desborda la proporción del cuerpo, como se ha dicho más arriba (a.2 y 9 ad 15). Pero de eso no se sigue que la potencia sea más inmaterial que la esencia, sino que la inmaterialidad de la potencia deriva de la inmaterialidad de la esencia.

13. Un accidente está más próximo a la sustancia que otro, igual que la cantidad está más próxima a la sustancia que la cualidad; y así la sustancia recibe un accidente mediante otro, igual que recibe un color mediante la superficie, y la ciencia mediante la potencia intelectiva. Por consiguiente, una potencia del alma puede recibir contrarios igual que una superficie puede recibir lo blanco y lo negro, es decir, en la medida en que la sustancia recibe los contrarios, según acabamos de decir.

14. El alma, en cuanto que es forma del cuerpo según su esencia, le da el ser al cuerpo, por cuanto es su forma sustancial; le da el ser determinado, que es vivir, por ser una forma determinada, alma; le da un vivir determinado, es decir, en una naturaleza intelectual, por cuanto el alma es así, intelectiva. Ahora bien, a veces se toma el entender como la operación, y así su principio es la potencia o el hábito; otras veces, en cambio, se toma por el ser mismo de la naturaleza intelectual, y así el principio de este entender es la esencia del alma intelectiva.

10. Ad decimum dicendum quod forma accidentalis, quae est principium actionis, ipsamet est potentia vel virtus substantiae agentis; non autem proceditur in infinitum, ut cuiuslibet virtutis sit alia virtus.

11. Ad undecimum dicendum quod essentia est maius donum quodammodo quam potentia, sicut causa est potior effectu. Potentiae etiam sunt quodammodo potiores, in quantum sunt propinquiores actibus, quibus anima suo fini inhaeret.

12. Ad duodecimum dicendum quod ex hoc contingit quod ab essentia animae aliqua potentia fluat quae non est actus corporis, quia essentia animae excedit corporis proportionem, ut supra dictum est. Unde non sequitur quod potentia sit immaterialior quam essentia; sed ex immaterialitate essentiae sequitur immaterialitas potentiae.

13. Ad decimumtertium dicendum quod accidentium unum est alio subiecto propinquius, sicut quantitas est propinquior substantiae quam qualitas; et ita substantia recipit unum accidens alio mediante; sicut colorem mediante superficie, et scientiam mediante potentia intellectiva. Eo igitur modo potentia animae est susceptiva contrariorum sicut superficies albi et nigri, in quantum scilicet substantia suscipit contraria secundum praedicta.

14. Ad decimumquartum dicendum quod anima, in quantum est forma corporis secundum suam essentiam, dat esse corpori, in quantum est forma substantialis; et dat sibi huiusmodi esse quod est vivere, in quantum est talis forma, scilicet anima; et dat ei huiusmodi vivere, scilicet intellectuali natura, in quantum est talis anima, scilicet intellectiva. Intelligere autem quandoque sumitur pro operatione, et sic principium eius est potentia vel habitus; quandoque vero pro ipso esse intellectualis naturae, et sic principium eius quod est intelligere, est ipsa essentia animae intellectivae.

15. La potencia de la materia no está ordenada a obrar, sino al ser sustancial; por eso la potencia de la materia puede estar en el género de la sustancia, pero no lo está la potencia que está ordenada a obrar.

16. Como acabamos de decir (ad 1), Agustín relaciona la noticia y el amor con la mente, por cuanto es conocida y amada y si, según esta relación, la noticia y el amor estuvieran en la mente o alma como en el sujeto, se seguiría, por la misma razón, que estarían como en el sujeto en todas las cosas conocidas y amadas, y así el accidente transcendería su sujeto, lo que es imposible. Por el contrario, si Agustín intentara probar que estas cosas son la esencia misma del alma, su prueba carecería de valor, pues tan verdad es que pertenece a la esencia de una cosa no estar fuera de ella, como que pertenece al accidente no estar fuera del sujeto.

17. Del hecho de que el alma está libre de materia según su sustancia, se sigue que tiene virtud intelectiva, pero no que su virtud sea su sustancia.

18. El entendimiento no sólo es potencia intelectiva, sino mucho más sustancia por la potencia; por eso se entiende no sólo la potencia, sino también la sustancia.

19. A las potencias del alma las llamamos partes de la virtud del alma, no partes de su esencia, como si se dijera que la potencia de un gobernador es una parte de la potestad plena del rey.

20. Muchas de las potencias del alma están en el compuesto como en el sujeto, no en el alma, y a esta multiplicidad de potencias corresponde la variada forma de las partes del cuerpo. Pero las potencias que están sólo en la sustancia del alma como en su sujeto, son los entendimientos agente y posible y la voluntad. Y para esta multiplicación de potencias basta que en el alma haya una composición de acto y potencia, como se ha dicho (a.1).

15. Ad decimumquintum dicendum quod potentia materiae non est ad operari, sed ad esse substantiale; et ideo potentia materiae potest esse in genere substantiae, non autem potentia animae quae est ad operari.

16. Ad decimumsextum dicendum quod, sicut supra dictum est, Augustinus comparat notitiam et amorem ad mentem, secundum quod cognoscitur et amatur; et si secundum hanc habitudinem notitia et amor essent in mente vel in anima sicut in subiecto, sequeretur quod pari ratione essent sicut in subiecto in omnibus cognitis et amatis: et sic accidens transcenderet suum subiectum; quod est impossibile. Alioquin, si Augustinus intenderet probare quod haec essent ipsa essentia animae, nulla esset eius probatio. Non enim minus verum est de essentia rei quod non est extra rem; quam de accidente quod non est extra subiectum.

17. Ad decimumseptimum dicendum quod ex hoc ipso quod anima est immunis a materia secundum suam substantiam, sequitur quod habeat virtutem intellectivam; non autem ita quod eius virtus sit sua substantia.

18. Ad decimumoctavum dicendum quod intellectus non solum est potentia intellectiva, sed multo magis substantia per potentiam; unde intelligitur non solum potentia, sed etiam substantia.

19. Ad decimumnonum dicendum quod potentiae animae dicuntur partes non essentiae animae, sed totalis virtutis eius; sicut si diceretur quod potentia ballivi est pars totius potestatis regiae.

20. Ad vicesimum dicendum quod potentiarum animae plures non sunt in anima sicut in subiecto, sed in composito; et huic multiplicitati potentiarum competit multiformitas partium corporis. Potentiae vero quae sunt in sola substantia animae sicut in subiecto, sunt intellectus agens et possibilis et voluntas. Et ad hanc multiplicitatem potentiarum sufficit quod in substantia animae est aliqua compositio actus et potentiae, ut supra dictum est.

APÉNDICE I

SOBRE LA INMORTALIDAD DEL ALMA

TRADUCCIÓN E INTRODUCCIÓN DE

DONATO GONZÁLEZ-REVIRIEGO, O.P.

Introducción

Como ya indicamos en la introducción a las *Cuestiones disputadas* de Santo Tomás, se añaden en forma de apéndice dos cuestiones que algunos atribuyen al mismo Santo Tomás, pero cuya autenticidad no está resuelta definitivamente.

La primera de ellas trata sobre la inmortalidad del alma. Es un tema del que el Doctor Angélico se ocupó en diversos lugares: *In Sent.* 2 d.19 q.1 a.1; *Contra Gentes* l.2 c.79-82; *Summa* 1 q.75 a.6; *Quaestiones disputatae De anima,* q.14.

La presente cuestión la publicó por primera vez en 1935 el P. Eusebio Gómez, O.P., quien la halló en la universidad de Oxford. El manuscrito hasta entonces inédito no era único. Existían otros dos códices: uno en la catedral de Valencia y el tercero en el Vaticano.

Tanto el estilo como la doctrina de esta cuestión muestran una gran afinidad con algunas obras de Santo Tomás. Hay que subrayar, por lo que se refiere a la doctrina, que el Doctor Angélico expuso aquí puntos de vista doctrinales que no coincidían con el sentir de sus contemporáneos. Tales, por ejemplo, la posibilidad de la eternidad del mundo, la carencia de materia prima de las sustancias intelectuales, la unicidad de la forma sustancial en todo compuesto de materia y forma, la imposibilidad de una multitud infinita en acto *per se* o *per accidens* y la distinción real entre la esencia y la existencia.

Por otra parte, esta cuestión debió de redactarse con *posterioridad* al tratado *De anima,* pues ella está desarrollada más científica y ampliamente que la cuestión 14 *De anima,* donde expone el tema de la inmortalidad del alma.

Apéndice I

Sobre la inmortalidad del alma

Argumentos por los que parece que el alma no es inmortal.

1. La diferencia que divide un género superior es participada uniformemente por todos los inferiores. Ahora bien, lo corruptible y lo incorruptible son una diferencia que divide al ente, pues el ente se divide por lo corruptible y lo incorruptible. Luego todas las cosas corruptibles son uniformemente corruptibles. Pero la piedra, la planta y el bruto son corruptibles, de modo que corrompiéndose ellos, sus formas dejan de existir. Luego también corrompiéndose el hombre, su forma, es decir, el alma humana, deja de existir. Luego el alma humana no es inmortal.

2. Al alma le conviene ser forma esencialmente; pues si existiera en el hombre accidentalmente, el hombre no sería una esencia sino una cualidad. Y suprimido aquello que es esencial a alguna cosa, ésta no puede existir. Así pues, como corrompiéndose el cuerpo, el alma deja de ser forma, parece que después de la corrupción del cuerpo, el alma no puede existir. Y, por tanto, el alma no es inmortal.

3. El primer defecto de la criatura es proceder de la nada, y de éste se siguen otros, como la mutabilidad, la corruptibilidad y cosas semejantes. Es así que el alma procede de la nada, pues es una criatura. Luego es corruptible.

4. El alma según su naturaleza no es superior al ángel. Ahora bien, el ángel según Agustín recibe la inmortalidad por la gracia, no por naturaleza. Luego tampoco el alma es inmortal por su naturaleza.

Appendix I

De immortalitate animae

I. Quaestio est de immortalitate animae. Et videtur quod non sit immortalis. Differentia enim superioris generis divisiva, uniformiter participatur ab omnibus inferioribus. Corruptibile autem et incorrumptibile sunt differentia divisiva entis; ens enim dividitur per corruptibile et incorruptibile. Ergo omnia corruptibilia uniformiter corruptibilia sunt. Sed lapis, planta et brutum sic corruptibilia sunt, quod eis corruptis, eorum formae desinunt esse. Ergo et homine corrupto, eius forma scilicet humana, desinit esse: non est ergo anima humana immortalis.

II. Praeterea. Esse formam essentialiter convenit animae; si enim per accidens homini inesset, homo non esset quid sed quale. Remoto autem eo, quod est alicui essentiale, res illa esse non potest. Cum igitur corrupto corpore, anima desinit esse forma, videtur quod post corporis corruptionem, anima esse non possit. Et ideo anima non est immortalis.

III. Praeterea. Primus defectus creaturae est esse de nihilo, et ex hoc, alii consequentur, ut mutabilitas, corruptibilitas et huiusmodi. Sed anima est de nihilo cum sit creatura quaedam. Ergo est corruptibilis.

IV. Praeterea. Anima secundum suam naturam non est superior angelo. Angelus autem secundum Augustinum est gratia, non natura, immortalitatem suscipiens. Ergo nec anima per suam naturam est immortalis.

5. Dondequiera que hay alguna composición, allí hay posibilidad para la disolución. Es así que en el alma hay alguna composición, al menos de aquello por lo que existe y lo que existe. Luego es disoluble y no incorruptible.

6. Pero podría decirse que solos aquellos de los compuestos que constan de contrarios son disolubles. —En contra está lo que dice Platón en el *Timeo,* que los cuerpos celestes por su naturaleza son disolubles y por voluntad divina son indisolubles; y, sin embargo, los cuerpos celestes no son compuestos de contrarios. Así pues, no son solamente disolubles las cosas que se componen de contrarios.

7. Lo que conviene a una cosa en sí misma, le conviene primeramente y más que lo que le conviene por relación a otra cosa. Ahora bien, la inmortalidad le conviene al alma humana en cuanto se relaciona con otra cosa, es decir, en cuanto se ordena a la bienaventuranza; pero considerada en sí, parece ser corruptible, porque procede de la nada. Luego el alma humana se dice más bien corruptible que inmortal.

8. El alma según la fe se considera inmortal, para que pueda ser partícipe de la bienaventuranza eterna. Ahora bien, esto podría suceder si corrompiéndose el cuerpo, se corrompiese ella, porque también el cuerpo, aunque se corrompa, no obstante, por la resurrección se restaura para la gloria de la inmortalidad. Luego nada impide, según parece, llamar al alma mortal.

9. El alma es como una luz, por la que Dios ilumina al cuerpo. Pero nada impide que algo iluminado por el sol, después que deja de ser iluminado, ya por su corrupción, ya de cualquier otro modo, reiterada la misma luz, se ilumine. Luego nada impide que, si corrompiéndose el cuerpo, el alma deja de existir, de nuevo, restaurado el cuerpo, vuelva la misma alma.

V. Praetereea. Ubicumque est aliqua compositio, ibi est possibilitas ad dissolutionem. In anima est aliqua compositio, saltem ex quo et quod est. Ergo est dissolubilis et non incorruptibilis.

VI. Sed dicebat quod illa soli compositorum dissolubilia sunt quae ex contrariis componuntut. —Contra est, quod dicit Plato in Tymaeo, quod corpora coelestia sua natura dissolubilia sunt, voluntate autem divina indissolubilia; et tamen corpora coelestia non sunt ex contrariiis composita. Non igitur illa sola dissolubilia sunt, quae ex contrariis componuntur.

VII. Praeterea. Quod convenit alicui secundum se, per prius et magis convenit ei, quam quod convenit ei per comparationem ad aliud. Immortalitas autem animae humanae convenit inquantum ad aliud comparatur, prout scilicet ordinatur ad beatitudinem; in se autem considerata, corruptibilis esse videtur, per hoc quod est ex nihilo. Magis ergo dicitur quod humana sit corruptibilis quam immortalis.

VIII. Praeterea. Anima secundum fidem immortalis ponitur, ut particeps aeternae beatitudinis esse possit. Hoc autem posset accidere si corrupto corpore, corrumperetur, quia et corpus licet corrumpatur, tamen per resurrectionem reparatur ad gloriam immortalitatis. Ergo nihil prohibet, ut videtur, dicere animam mortalem.

IX. Praeterea. Anima est sicut quoddam lumen, quo corpus illuminatur a Deo. Sed nihil prohibet aliquid illuminatum a sole, postquam desinit illuminari, vel per eius corruptionem, vel quocumque alio modo, iterato eodem lumine, illuminari. Ergo nihil prohibet, si corrupto corpore, anima esse desinit; iterum corpore reparato, animam eandem redire.

10. Pero podría decirse que no es similar el caso de la luz y el del alma, porque el alma es algo concreto, pero no la luz. —Mas el Filósofo, por el contrario, en el segundo *De anima* divide la sustancia en tres géneros: en materia, forma y algo concreto, y muestra que el alma ni es materia ni algo concreto, sino la forma que da el ser al cuerpo. Luego siendo la luz también la forma del cuerpo iluminado, ni habrá en cuanto a esto diferencia entre el alma y la luz.

11. Como dice el Filósofo en el primero *De anima,* si ninguna operación del alma puede darse sin el cuerpo, es imposible que el alma se separe del cuerpo. Pero ninguna operación del alma parece darse sin el cuerpo. Esto es manifiesto respecto de las operaciones de la parte nutritiva y sensitiva. Mas como no sucede entender sin el fantasma, y los fantasmas no pueden darse sin instrumentos corporales, el alma no puede separarse del cuerpo. Y así corrompiéndose el cuerpo se extingue y no es inmortal.

12. Supuesto lo posible, no se sigue lo imposible. Ahora bien, es posible que el mundo haya existido siempre, pues esto lo mantuvieron muchos. Pero si el mundo existió siempre y el alma es inmortal, se sigue necesariamente que se dan infinitos en acto. Porque si el mundo existió siempre, han muerto infinitos hombres, cuyas almas permanecen, si el alma es inmortal. Mas es imposible que existan infinitos en acto. Luego no siendo imposible que el mundo haya existido siempre, como se ha dicho, se concluye, por tanto, que es imposible que el alma sea inmortal.

13. Como prueba el Filósofo en el primero del *Coeli et mundi* (c.12), todo lo que comienza a existir en el tiempo, también deja de existir en e tiempo. Ahora bien, el alma humana comienza a existir en el tiempo, pue no existió siempre. Luego deja de existir y no es inmortal.

X. Sed dicebat, quod non est simile de lumine et de anima, quia anima est hoc aliquid, non autem lumen. —Sed contra Philosophus in secundo *De anima* dividit substantiam in tria genera: in materiam, formam et hoc aliquid, et ostendit quod anima neque est materia, neque hoc aliquid, sed forma dans esse corpori. Ergo cum lumen sit etiam forma corporis illuminati, non erit quantum ad hoc differentia inter animam et lumen.

XI. Praeterea. Sicut dicit Philosophus in primo De anima si nulla operatio animae esse potest sine corpore, impossibile est animam a corpore separari. Sed nulla operatio animae videtur esse sine corpore. Quod de operationibus nutritivae et sensitivae partis planum est. Cum autem non contingat intelligere sine phantasmate, phantasmata autem esse non possunt sine corporeis instrumentis, anima non potest a corpore separari. Et sic deficit corpore corrupto et non est immortalis.

XII. Praeterea. Posito possibili, non sequitur impossibile. Possibile autem est mundum semper fuisse, nam et hoc plures posuerunt. Si autem mundus semper fuit et anima est immortalis, necessario sequitur quod sint infinita actu. Si enim mundus fuit semper, infiniti homines sunt mortui, quorum animae permanent, si est anima immortalis. Esse autem infinita actu est impossibile. Ergo cum non sit impossibile semper mundum fuisse, ut dictum est, relinquitur ergo esse impossibile quod anima sit immortalis.

XIII. Praeterea. Sicut probat Philosophus in primo Coeli et mundi, omne quod incipit esse in tempore, etiam in tempore esse desinit. Sed anima humana esse ex tempore incepit, non enim fuit semper. Ergo desinit esse et non est immortalis.

14. El Apóstol dice (1 Tim 6,16) sobre Dios que sólo él tiene la inmortalidad. Por consiguiente, el alma humana no es inmortal.

15. Pero podría decirse que la inmortalidad que posee Dios, la posee de suyo y la comunica a otros, como dice allí la Glosa. —En contra está que de los que el ser es contrario, es contrario el modo de existir. Ahora bien, el ser del alma es contrario al ser divino, como lo increado a lo creado. Luego siendo el modo de existir divino que Dios es inmortal, el modo del alma será que es mortal.

16. La enfermedad del cuerpo impide a nuestro entendimiento también en cuanto a la parte superior, por la que contempla las cosas divinas, para que no pase al acto de buen grado, como es manifiesto en los locos y semejantes. Luego la muerte del cuerpo reduce el alma totalmente al no ser.

17. La definición del alma en común es que es la forma del cuerpo natural orgánico, que tiene la vida en potencia, y así es preciso que esta definición convenga uniformemente a cualquier alma. Pero el alma vegetal es forma del cuerpo de tal modo que, corrompiéndose el cuerpo, ella se corrompe. Luego el alma humana también se corrompe, corrompido el cuerpo.

18. En el libro *De causis* se dice que toda sustancia que es de contrarios o se presenta sobre contrarios es corruptible. Ahora bien, el alma humana, aunque no está compuesta de contrarios, se presenta, sin embargo, sobre contrarios, pues es la forma del cuerpo compuesto de contrarios. Luego es corruptible.

19. En el hombre es lo mismo según la sustancia el alma sensible y la racional. Si, pues, el alma racional fuera incorruptible, también sería incorruptible el alma sensible, y asimismo sería incorruptible el alma del caballo. Así pues, no siendo lo corruptible y lo incorruptible de un solo género, como dice el Filósofo (X *Metaph.* com.36), se sigue que el alma

XIV. Praeterea. Apostolus dicit I Tim de Deo, quod solus habet immortalitatem. Non igitur anima humana est immortalis.

XV. Sed dicebat, quod immortalitatem quam habet Deus, habet de se, aliis autem commnicat, ut Glossa ibidem dicit. —Sed contra. Quorum est esse contrarium, contrarius est existendi modus. Sed esse animae contrariatur divino esse, sicut increatum creato. Ergo cum modus divini esse sit quod Deus est immortalis, modus animae erit quod sit mortalis.

XVI. Praeterea. Infirmitas corporis impedit intellectum nostrum etiam quantum ad superiorem partem, qua contemplatur divina, ne libenter in actum procedat, sicut patet in freneticis et huiusmodi. Mors ergo corporis totaliter animam ad non esse deducit.

XVII. Praeterea. Definitio animae in communi est, quod sit forma corporis physici organici, potentia vitam habentis; et sic oportet quod haec deffinitio uniformiter cuilibet animae conveniat. Sed anima vegetalis est hoc modo forma corporis quod corrupto corpore, ipsa corrumpitur. Ergo et anima humana corrumpitur, corrupto corpore.

XVIII. Praeterea. In libro De causis dicitur, quod omnis substantia quae est ex contrariis vel super contraria delata, est corruptibilis. Anima autem humana quamvis non sit ex contrariis composita, est tamen super contrariis delata; est enim forma corporis compositi ex contrariis. Ergo est corruptibilis.

XIX. Praeterea. In homine est idem secundum substantiam, anima sensibilis et rationalis. Si igitur anima rationalis erit incorruptibilis, et anima sensibilis incorruptibilis erit: anima autem equi incorruptibilis erit. Cum igitur corruptibile et incorruptibile non unius generis sint, ut dicit Philosophus X Metaph., sequitur, quod anima

en el hombre y en el caballo son de un solo género. Luego el hombre y el caballo no convienen en el género de animal, ya que cada cosa se pone en un género o especie por su forma. Ahora bien, esto es manifiestamente falso. Por consiguiente, el alma racional no es incorruptible.

20. Dice Agustín (X *De civitate Dei)* que Dios administra las cosas que creó de modo que las deja obrar sus movimientos propios. El movimiento propio del alma y de cada criatura es tender a la nada. Toda criatura, pues, en cuanto es de sí, tiende a la nada. Luego por la administración divina no se impide al alma que tienda a la nada. Por consiguiente, no es inmortal.

21. Siendo el alma el principio de las operaciones de la vida, es preciso que por sus operaciones se dé a conocer el modo de su sustancia. Ahora bien, entre las operaciones del alma humana no se halla operación alguna de la sustancia separada, porque aun en cuanto al mismo entender aparece una gran diferencia entre el alma y la sustancia separada, puesto que el ángel entiende de muy distinto modo que el alma humana. Luego el alma humana no es una sustancia separable del cuerpo; luego falta si falta el cuerpo.

22. El alma recibe de Dios la vida, como la luna recibe la luz del sol. Pero interpuesto un obstáculo entre la luna y el sol, la luna pierde su luz, como es evidente en un eclipse de luna, que tiene lugar por la interposición de la tierra. Siendo, pues, el pecado un obstáculo que se pone entre el alma y Dios, según aquello de Isaías (59,2): *Nuestros pecados han puesto separación entre nosotros y nuestro Dios,* parece que el alma se priva de la vida por el pecado y así no es inmortal.

EN CONTRA está lo que dice el Filósofo en el segundo *De anima,* que el entendimiento se separa de las otras partes del alma como lo perpetuo de lo corruptible.

sensibilis in homine et equo sunt unius generis. Ergo homo et equus non conveniunt in genere animalis, cum unumquodque ponatur in genere vel specie per suam formam. Hoc autem est manifeste falsum. Non igitur anima rationalis est incorruptibilis.

XX. Praetera. Augustinus dicit X De civitate Dei, quod Deus res quas condidit, sic administrat, ut proprios motus eas agere sinat. Proprius motus animae et cuiuslibet creaturae est tendere in nihilum. Omnis enim creatura, quantum de se est, tendit in nihilum. Ergo per divinam administrationem non prohibetur animae quin tendat in nihilum. Non igitur est immortalis.

XXI. Praeterea. Cum anima sit principium operationum vitae, oportet quod ex eius operationibus, modus suae substantiae demonstretur. Non autem invenitur inter opera animae humanae aliqua operatio substantiae separatae, quia etiam quantum ad ipsum intelligere magna apparet differentia inter animam et substantiam separatam, cum angelus multo aliter intelligat quam anima humana. Ergo anima humana non est substantia separabilis a corpore; deficit ergo deficiente corpore.

XXII. Praeterea. Anima vitam a Deo recipit, sicut luna recipit lumen a sole. Sed posito obstaculo inter lunam et solem, luna lumen suum amittit, ut patet in eclipsi lunae, quae fit per terrae interpositionem. Cum igitur peccatum sit quoddam obstaculum, quod ponitur inter animam et Deum, secundum illud Isaiae, LIX: Peccata nostra diviserunt internos et Deum nostrum, videtur quod anima per peccatum vita privetur et ita non sit immortalis.

SED CONTRA est, quod dicit Philosophus in secundo De anima, quod intellectus separatur ab aliis partibus animae sicut perpetuum a corruptibile.

2. Más aún: Sobre aquello del salmo 38,7: *Sin embargo, como sombra pasa el hombre,* dice Casiodoro que el alma no sería imagen de Dios, si se acabara con el término de la muerte. Ahora bien, el alma por su naturaleza es imagen [de Dios], porque tiene naturalmente memoria, inteligencia y voluntad según las cuales se considera en ella la imagen de Dios. Luego es naturalmente inmortal.

3. Y también: Debe haber alguna proporción entre el cognoscente y lo conocido. Pero el alma humana conoce la verdad que es perpetua e incorruptible. Luego también el alma humana es incorruptible.

NUEVAS CUESTIONES. Mas, además de esto, se preguntaba si alguna criatura podía subsistir un solo momento, si Dios no la conservara en el ser. Y si Dios puede conceder a alguna criatura que por los principios por los que se constituye se conserve en el ser, sustraída la operación de Dios. Y parece que sí. Porque el artífice creado, que es de menor virtud, puede conferir a su obra artesanal que, cesando su operación, permanezca aquella obra artesanal. Como cesando la operación del constructor permanece la casa. Por consiguiente, parece mucho más que Dios pueda conceder esto a sus criaturas.

SOLUCIÓN. Hay que decir que en el orden de las cosas el alma se halla intermedia entre las criaturas corruptibles y las incorruptibles, por lo cual no se duda irrazonablemente de su inmortalidad. Pues como se dice en el segundo *Ethicorum,* los extremos litigan sobre la región intermedia. Conviene, en efecto, con las sustancias incorruptibles en que es inteligente, y por esto parece ser incorruptible. Conviene con las sustancias corruptibles, por lo cual también ella parece ser corruptible. Debe saberse, sin embargo, que para mostrar la inmortalidad del alma, aunque se proceda por ciertos signos de la inmortalidad, como por ciertas vías, sin

Praeterea. Super illud Ps. 38: Veruntamen in imagine pertransiit homo, dicit Cassiodorus, quod anima non esset imago Dei, si mortis termino clauderetur. Est autem anima per suam naturam imago [Dei], quia naturaliter habet memoriam, intelligentiam et voluntatem secundum quae in ipsa imago Dei attenditur. Ergo naturaliter est immortalis.

Praeterea. Cognoscentis et cogniti debet esse aliqua proportio. Sed anima humana cognoscit veritatem quae est perpetua et incorruptibilis. Ergo et anima humana est incorruptibilis.

Iuxta haec autem quaerebatur, utrum aliqua creatura possit vel ad momentum subsistere, si a Deo non conservaretur in esse. Et utrum Deus alicui creaturae conferre possit, quod per principia quibus constituitur, conservaretur in esse, substracta Dei operatione. Et videtur quod sic. Quia artifex creatus, qui est minoris virtutis potest hoc conferre suo artificiato, ut sua operatione cessante, artificiatum illud permaneat. Sicut cessante operatione aedificatoris permanet domus. Multo igitur magis videtur quod Deus suae creaturae hoc possint conferre.

SOLUTIO. Dicendum quod in rerum ordine invenitur anima media inter corruptibiles et incorruptibiles creaturas, unde non irrationabiliter de ipsius immortalitate dubitatur. Ut enim dicitur in secundo Ethicorum, extremi litigant de media regione. Convenit cum substantiis incorruptibilibus in hoc quod est intelligens; et ex hoc videtur incorruptibilis esse. Convenit cum substantiis corruptibilibus ex hoc quod est corruptibilis corporis forma; ex quo videtur et ipsa corruptibilis esse. Sciendum tamen est, quod ad immortalitatem animae ostendendam, et si per quaedam immortalitatis signa procedatur, quasi quibusdam viis, una est tamen vis demonstrans immor-

embargo, una es la fuerza que demuestra su inmortalidad, y que da a conocer por qué razón es inmortal. Platón muestra, ciertamente, que el alma es inmortal porque es semoviente.

Puesto que en esto parecen diferir los vivientes de los no vivientes, en que los vivientes se mueven a sí mismos, como los animales, y los no vivientes no se mueven sino movidos por otros, en tal moverse establecieron la vida de los vivientes. De ahí que el cuerpo, que es movido por el alma, muere porque se separa el alma que mueve al mismo. Siendo, pues, el alma el primer moviente de sí misma, no puede separarse de su motor, ya que nada se separa de sí mismo. Por lo cual, tampoco puede faltar en ella el movimiento de la vida. Y de esto concluía Platón que el alma es inmortal. Mas como según Platón el moverse a sí mismo no sólo convenga al alma humana, sino también a los brutos que se mueven localmente por el alma, por la misma razón se seguirá que, así como el alma del hombre, también las de los brutos son inmortales. Y esto lo establecía el mismo Platón. Lo cual, ciertamente, no sólo repugna a la fe, como se evidencia en el libro *De Ecclesiasticis dogmatibus,* sino también es contrario a la razón. Incluso la razón de Platón, es decir, que el alma es motor de sí misma, muestra Aristóteles que es falsa en el primero *De anima.*

Siendo, pues, la inmortalidad propia del alma humana, es preciso que las razones de la inmortalidad se tomen de aquello que es propio del alma humana entre las demás almas, lo cual es el entender. Pues por lo mismo que el alma humana entiende las cosas necesarias y perpetuas, como la misma verdad, los principios universales y las conclusiones de las ciencias, aparece manifiesto que es incorruptible. Lo entendido es, en efecto, perfección del que entiende. Es preciso, pues, que tanto la perfección como lo perfectible se contengan bajo un solo género. De ahí que si aquellas cosas que son entendidas por el alma humana son incorruptibles en cuanto tales, es necesario que el alma humana esté en el género de los incorruptibles. Ni es una objeción que el ojo corruptible

talitatem ipsius, et propter quid immortalis sit ostendens. Ostendit siquidem Plato animam esse immortalem ex hoc quod est movens seipsam.

Cum enim in hoc videantur viventia a non viventibus differre, quod viventia moveant seipsa, ut animalia; non viventia vero non moventur nisi ab aliis mota, in huiusmodi moveri, vitam viventium constituerunt. Unde corpus, quod movetur ab anima, per hoc moritur, quod anima separatur, quae ipsum movet. Cum igitur anima sit primum movens seipsam non potest a suo motore separari, cum nihil a seipso separetur. Unde nec in in ipsa potest motus deficere. Et ex hoc concludebat Plato, animam esse immortalem. Sed cum movere seipsam secundum Platonem, non tantum animae humanae conveniat, sed et brutorum, quae localiter moventur ab anima, ex eadem ratione sequetur, quod sicut anima hominis, ita et brutorum sint immortales. Et hoc ipse Plato ponebat. Quod quidem et fidei repugnat, ut patet in libro De Ecclesiasticis Dogmatibus, et rationi contrariatur. Ratio etiam Platonis, scilicet quod anima sit movens seipsam, ostenditur esse falsa ab Aristotele in primo De anima.

Cum ergo immortalitas sit propria animae humanae, oportet quod rationes immortalitatis sumantur ex eo quod est proprium animae humanae inter ceteras animas, quod est intelligere. Ex hoc enim ipso quod anima humana intelligit necessaria et perpetua, sicut veritatem ipsam, et universalia principia, et conclusiones scientiarum, manifeste apparet, quod incorruptibilis est. Intellectum enim est perfectio intelligentis. Oportet autem, et perfectionem et perfectibile sub uno generi contineri. Unde si ea quae sunt intellecta ab humana anima sunt incorruptibilia inquantum huiusmodi, oportet animam humanam in genere incorruptibilium esse. Nec est instantia quod

puede ver el cuerpo incorruptible del sol y de la luna. El ojo, en efecto, no conoce la cosa incorruptible, en cuanto es incorruptible, sino según algo que es común a lo incorruptible y a lo corruptible, es decir, según la luz. Ahora bien, el alma humana entiende las cosas incorruptibles según aquello que son incorruptibles, en tanto que incluso las cosas corruptibles no las entiende sino en cuanto son incorruptibles, es decir, cuando entiende lo universal de ellas. De donde aparece evidente que el alma humana está ordenada naturalmente a perfeccionarse por las cosas incorruptibles, como por perfecciones propias; lo cual no sucedería, a no ser que ella fuera incorruptible.

Asimismo. Por lo mismo que el alma humana es inteligente se muestra que es en cierto modo de capacidad infinita, en cuanto que entiende el universal, que es virtualmente infinito. Ahora bien, en la sustancia corruptible no puede darse una virtud infinita, porque la capacidad de la sustancia se halla proporcionada a sus principios y en ellos se funda. De donde se concluye que la sustancia del alma intelectiva no puede ser corruptible.

Asimismo. Cada cosa desea naturalmente ser y permanecer en su ser. Pero este deseo no conviene a todos de modo similar. Porque las cosas que carecen de conocimiento desean el ser y el bien no como por sí mismas sino como teniendo por otro la inclinación al fin deseado naturalmente. Mas en las cosas que tienen conocimiento el deseo o apetito sigue al conocimiento como al que dirige. De donde es preciso que según el modo del conocimiento sea también el modo del deseo. Ahora bien, los animales brutos, que sólo tienen conocimiento sensitivo, no conocen el ser y el bien sino como aquí y ahora. Por lo cual, tampoco se dirige su deseo al ser y al bien de modo distinto que al aquí y ahora. Pero el alma humana entiende el ser y el bien de modo absoluto. Por consiguiente, su deseo natural es en orden al ser y al bien, no como aquí y ahora, sino

oculus corruptibilis incorruptibile corpus solis et lunae potest videre. Non enim oculus cognoscit rem incorruptibilem secundum id quod incorruptibilis est, sed secundum aliquid quod est commune incorruptibilibus et corruptibilibus, scilicet secundum lumen. Anima autem humana intelligit incorruptibilia secundum id quod incorruptibilia sunt, intantum quod etiam res corruptibiles non intelligit nisi secundum quod incorruptibiles sunt, scilicet dum universale eorum intelligit. Ex quo evidenter apparet quod anima humana nata est perfici incorruptibilibus sicut propriis perfectionibus; quod non esset, nisi ipsa incorruptibilis esset.

Item. Ex hoc ipso quod anima humana est intelligens ostenditur quodammodo esse infinitae virtutis, prout intelligit universale, quod est virtualiter infinitum. Virtus autem infinita non potest esse in substantia corruptibilis, eo quod virtus substantiae proportionatur et super principia eius fundatur. Unde relinquitur quod substantia animae intellectivae non possit esse corruptibilis.

Item. Unumquodque naturaliter esse desiderat et perseverare in suo esse. Hoc autem desiderium non similiter omnibus convenit. Nam ea quae cognitione carent, desiderant esse et bonum, non quasi ex seipsis sed quasi ab alio inclinationem habentia in finem naturaliter desideratum. In his vero quae cognitionem habent desiderium sive appetitum consequitur cognitionem, sicut dirigentem. Unde oportet, quod secudum modum cognitionis sit et desiderii modus. Animalia autem bruta, quae tantum cognitionem sensitivam habent, non cognoscunt esse et bonum, nisi ut hic et nunc. Unde nec aliter fertur eorum desiderium ad esse et bonum nisi ad hic et nunc. Anima vero humana intelligit esse et bonum absolute. Desiderium igitur eius naturale est ad esse et bonum, non ut hic et nunc, sed ut simpliciter et per omne tempus. Cum igitur

como de manera absoluta y por todo el tiempo. Así pues, no pudiendo ser en vano el deseo natural, es necesario que el alma humana sea inmortal.

Asimismo. El fin último del alma humana parece ser que conozca la causa primera de las cosas, lo cual se evidencia porque los hombres viendo los efectos e ignorando las causas se admiran, y esa admiración mueve a investigar el conocimiento de la causa, como se dice al principio *Metaphysicorum* (c.2), y así no descansa el deseo natural hasta que se halla la causa de cualquier efecto. Así pues, puesto que el fin último es en el que se aquieta totalmente el deseo natural, es manifiesto que el fin último del alma humana está en el conocimiento de la primera causa. De ahí lo que dice Jn 17,3: *Ésta es la vida eterna, que te conozcan a ti, el único Dios verdadero.* Ahora bien, el alma no llega a este fin mientras está unida al cuerpo, como se probó en otro lugar. Luego es necesario que ella permanezca después del cuerpo; de otra suerte existiría en vano, como no pudiendo llegar al fin propio.

Todas estas cosas y las semejantes a ésta se toman de ciertos signos de la inmortalidad. Mas la razón que muestra por qué el alma humana es inmortal, es necesario que se tome del modo de la sustancia del alma. Pero la sustancia del alma no se conoce sino por su operación. Y entre las operaciones del alma, excluidas las operaciones del alma vegetal, de la que no puede tomarse la razón de incorrupción, la primera operación y la raíz de las otras es el conocimiento. Es evidente que el apetito sigue al conocimiento y al apetito sigue el movimiento local. De ahí que es preciso investigar cuál es la sustancia del alma por razón del conocimiento.

Es concepción común de todas las cosas, que el conocimiento se realiza por una cierta semejanza del que conoce con la cosa conocida. Así pues, los antiguos filósofos naturales juzgaron que era necesario que en el alma que conocía estuvieran las cosas conocidas según el mismo modo de exis-

naturale desiderium inane esse non possit, necessarium est, quod anima humana sit immortalis.

Item. Ultimus finis animae humanae esse videtur ut primam rerum causam cognoscat; quod patet ex hoc quod homines videntes effectus et ignorantes causas admirantur, et ipsa admiratio est movens ad inquirendum causae cognitionem, ut dicitur in principio Metaphysicorum; et sic non quiescit naturale desideriun quousque invenitur aliquis effectus habens causam. Cum igitur ultimus finis sit in quo totaliter naturale desiderium quietatur, manifestum est quod in cognitione primae causae est ultimus aimae humanae finis. Unde Ioannes 17,3: *Haec est vita aeterna ut cognoscant te, unum Deum verum.* Ad hunc autem finem non pervenit anima dum est corpori coniuncta ut alibi probatum est. Oportet ergo quod ipsa post corpus remaneat; aliter inanem esset quasi non potens ad finem proprium pervenire.

Haec igitur et his similes ex quibusdam immortalitatis signis sumuntur. Sed ratio ostendens propter quid anima humana sit immortalis, oportet quod sumatur ex modo substantiae ipsius. Substantia autem animae non cognoscitur nisi ex eius operatione. Inter operationes autem animae remotis operationibus animae vegetalis, ex quibus incorruptionis ratio sumi non potest, prima operatio et radix aliarum est cognitio. Patet enim quod cognitionem sequitur appetitus, appetitum autem consequitur motus localis. Unde ex ratione cognitionis oportet investigare qualis sit substantia animae.

Est autem communis omnium conceptio, quod cognitio fiat per quandam similitudinem cognoscentis ad cognitum. Existimaverunt igitur antiqui naturales, quod oporteret in anima cognoscente esse res cognitas secundum eundem modum existendi. Sed (quia?) cum anima cognoscat omnia, ex hoc sequi videbatur, quod oporteret

tir. Pero [porque] conociendo el alma todas las cosas, parecía seguirse de esto que era necesario que el alma estuviese compuesta de todas las cosas, lo cual parecía absurdo, eligieron esta vía de manera que decían que el alma estaba compuesta de los principios de todas las cosas, y así el alma por lo mismo que era de los principios se hallaría semejante a estas cosas que son de los principios. Y, por eso, según la opinión que cada uno tuvo de los principios de las cosas, tal fue la opinión escogida sobre el alma. Los que admitieron que el fuego era el principio de todas las cosas, dijeron que el alma era fuego. De manera semejante los que dijeron que era aire o agua o también los cuatro elementos, y con éstos la afinidad y la lucha, concibieron una opinión semejante sobre el alma. Esta postura, ciertamente, no fue suficiente, porque en los principios comunes materiales no se hallan todas las cosas sino en potencia. Por esto, pues, el alma compuesta de semejantes principios, no tendría semejanza con todas las cosas sino en potencia. Ahora bien, cada cosa se conoce porque está en acto, no porque está en potencia, como se manifiesta en IX *Metaph.*, lect.III. Por consiguiente, tal modo de semejanza no basta para el conocimiento. Y además, cada cosa se conoce más por su forma, que por la materia. Puesta antes la semejanza según la materia solamente, entonces la forma, que es lo más principal en la cosa, quedaría ignorada según esto.

Y de nuevo. Si para tener conocimiento de las cosas le bastara al alma el estar compuesta de los principios de las cosas, no sería en potencia cognoscente de las cosas, sino en acto, puesto que el conocimiento le convendría por la composición de su sustancia. Pero vemos que esto es falso. El alma, en efecto, se hace cognoscente de potencia en acto tanto según el sentido como según el entendimiento. De donde se muestra que el alma es más cognoscitiva de las cosas por hallarse en potencia para todas las cosas, que por estar en acto compuesta de todas las cosas. Y el alma no es cognoscente de las cosas por estar en potencia para las cosas conocidas según aquel modo por el que la materia corporal está en poten-

animam ex omnibus esse compositam, quod videbatur absurdum, elegerunt hanc viam, ut dicerent animam esse compositam ex principiis omnium, et sic anima per hoc quod est ex principiis his quae sunt ex principiis, similis inveniretur. Et ideo qualem unusquisque eorum opinatus est de rerum principiis, talem et de anima sortitus est. Qui enim posuerunt ignem esse omnium rerum principium, dixerunt animam esse ignem: similiter qui dixerunt aerem aut aquam vel etiam quattuor elementa, et cum his amicitiam et litem, similem opinionem de anima conceperunt. Quae quidem positio non fuit sufficiens, quia in principiis communibus materialibus non sunt omnia nisi in potentia. Per hoc ergo anima huiusmodi principiis composita, non haberet similitudinem cum omnibus nisi in potentia. Unumquodque autem cognoscitur per hoc quod est in actu, non per hoc quod est in potentia, ut ostenditur in IX Metaph. Unde talis modus similitudinis ad cognitionem non sufficit. Et praeterea, unumquodque cognoscitur magis per suam formam, quam per materiam. Praemissa autem similitudo secundum materiam tantum: unde forma, potissimum ens in re, ignota remaneret secundum hoc.

Et iterum. Si hoc sufficiret animae ad habendam cognitionem de rebus, quod ex principiis rerum esset composita, non esset in potentia cognoscens res, sed actu, cum cognitio conveniret ei ex compositione suae substantiae. Hoc autem videmus esse falsum. Fit enim anima de potentia cognoscente in actu cognoscens tam secundum sensum quam intellectum. Unde ostenditur quod magis anima sit cognoscitiva rerum ex eo quod sit in potentia ad omnia, quam ex eo quod sit actu composita ex omnibus.

cia para las formas. Porque la materia corporal se saca de la potencia al acto con transmutación y pasión, en cuanto que una potencia se elimina y otra se introduce. Esto no aparece en el alma, ya que es cognoscente en acto; pues no se sustrae nada de ella, sino que adquiere solamente conocimiento de la cosa y, a la vez, de ambos contrarios, pues por el uno conoce al otro. De donde se concluye que la facultad cognoscitiva está por encima de toda potencia corporal. Por consiguiente, no se sigue de la composición o mezcla de algunas cosas o de cualquier propiedad de alguna de ellas, sino que dependen de un principio más elevado. Y aunque ninguna potencia cognoscitiva consiga la propiedad de algún cuerpo, originalmente, sin embargo, hay alguna potencia cognoscitiva de ellos en esto en cierto modo corporal, porque se sirve de un instrumento corporal, por lo mismo que es acto de un instrumento corpóreo, es decir, la potencia sensitiva, ya que el conocimiento sensitivo es de los singulares que existen aquí y ahora. Y, por eso, la recepción de las formas correspondientes a este conocimiento puede hacerse en un instrumento corporal, el cual por su virtud sensitiva como por su forma puede conocer aquellas cosas cuyas formas recibe. Pero por lo mismo que el conocimiento se realiza por la recepción de unas formas sin la eliminación de otras, es preciso que el órgano que recibe las formas de los sensibles de algún género carezca, considerado en su naturaleza, de toda forma de aquel género, para así poder recibir todas, como la pupila carece de todo color, y lo mismo se diga de otros instrumentos sensibles. Así pues, si por el entendimiento estamos en potencia para conocer las naturalezas de todas las cosas sensibles, es necesario que aquello por lo que se completa el conocimiento intelectual se halle despojado de toda naturaleza de las cosas sensibles. Ahora bien, ningún cuerpo es de esta suerte. Luego es imposible que el conocimiento intelectual se realice en nosotros por algún órgano corporal. El entendimiento, pues, es algo que actúa por sí, esto es,

Non autem invenitur anima cognoscens res ex hoc quod sit in potentia ad formas. Nam materia corporalis de potentia educitur in actum cum transmutatione et passione, secundum quod una potentia abicitur et alia introducitur. Hoc autem non apparet in anima, cum sit actu cognoscens: non enim aliquid ab ea abicitur, sed cognitionem tantum rei adquirit, et simul utriusque contrariorum, nam per unum alium cognoscit. Unde relinquitur quod vis cognoscitiva sit supra omnem virtutem corpoream. Unde non sequitur quod vis cognoscitiva sit supra omnem virtutem corpoream. Unde non sequitur ex compositione vel mixtione aliquorum vel ex quacumque proprietate alicuius eorum, sed ab altiori principio dependent. Et licet nulla vis cognoscitiva proprietatem alicuius corporis consequatur, originaliter est tamen eorum aliqua vis cognoscitiva in hoc quodammodo corporalis, quia corporeo utitur instrumento, eo quod est actus corporei instrumenti, scilicet vis sensitiva: eo quod cognitio sensitiva sit singularium qui sunt hic et nunc. Et ideo receptio formarum huic cognitioni competentium potest fieri in corporeo instrumento, quod quantum per virtutem sensitivam sicut per suam formam cognoscere potest ea quorum suscipit formas. Oportet autem ex quo cognitio sensitiva fit per receptonem formarum absque aliarum abiectione, ut organum quod recipit formas sensibilium alicuius generis careat in sua natura consideratum omni forma illius generis ut sic omnes suscipere possit, sicut pupilla caret omni colore et sic de aliis sensibus instrumentis. Si igitur per intellectum sumus in potentia ad cognoscendas naturas omnium rerum sensibilium, necessarium est id per quod completur intellectiva cognitio in nobis denudatun esse ab omni natura sensibilium rerum: nullum autem corpus est huiusmodi. Impossibile est igitur, quod per aliquod organum corporeum intellectiva cognitio fiat in nobis. Intellectus igitur est

que tiene una operación que solamente procede [sale] de él. Porque la visión no es una operación de la vista solamente, que sale únicamente de la vista, sino del ojo que se compone de la vista y de la pupila. Ahora bien, se sabe que cada uno obra de aquel modo como es. El entendimiento, pues, es algo subsistente por sí, así como obra por sí, lo cual no se encuentra en las formas corporales, que, ciertamente, no subsisten por sí, pero los compuestos subsisten y tienen el ser por las formas. Y lo que es subsistente por sí, es incorruptible necesariamente. En efecto, no puede corromperse por sí, puesto que no se mueve por sí. Pues nada se mueve sino el cuerpo, ni algo se corrompe por sí, a no ser que se mueva, ya que la corrupción es el término de un movimiento. Mas lo que es subsistente no se corrompe accidentalmente. Se concluye, pues, que aquello por lo que el hombre entiende es completamente incorruptible.

Pero, suponiendo esto, dicen algunos que aquello por lo que entiende, por una parte, es en potencia todas las cosas, y, por otra, se llama entendimiento posible, el cual es una sustancia separada y no es algo del alma, que es la forma de nuestro cuerpo. Esto, en verdad, no puede ser. Consta, en efecto, que el hombre mismo es inteligente, pues no hablaríamos del entendimiento sino porque percibimos que nosotros entendemos. Pero es imposible que una cosa obre formalmente algo que es diverso de ella en la sustancia. Es necesario, pues, que aquello por lo que algo obra, sea en acto la forma del mismo por la que está en acto, ya que nada se obra sino en cuanto está en acto. Por consiguiente, si el hombre es inteligente, es imposible que aquello por lo que formalmente entiende, sea una sustancia que existe separada de él. Y no es suficiente aquel modo de continuación, que algunos imaginaron, diciendo que los fantasmas, que hay en nosotros, son objetos del entendimiento posible separado, y por ellos el entendimiento posible se continúa con nosotros. Pues por el hecho de que el objeto de alguna potencia cognoscitiva está en alguna cosa, se hace aquélla cognoscible, mas

aliquid per se operans, id est, habens operationem quae ab ipso tantum procedit [egreditur], non per aliquod organum corporale, sicut est in sensu. Nam visio non est operatio visus tantum, egrediens a visu tantum, sed ab oculi qui componitur ex visu et pupilla. Unumquodque autem invenitur eo modo agere quo modo est. Intellectus igitur est aliquid per se subsistens, sicut est per se agens, quod non invenitur in corporalibus formis, quae quidem per se non subsistunt, sed composita subsistunt et habent esse per formas. Quod autem est per se subsistens et incorporeum, de necessitate est incorruptibile. Non enim potest corrumpi per se, cum per se non moveatur. Nihil enim movetur nisi corpus, nec aliquid per se corrumpitur nisi moveatur, cum corruptio sit terminus motus. Quod autem est subsistens non corrumpitur per accidens. Relinquitur ergo, id quo homo intelligit omnino incorruptibile ese.

Sed hoc supposito, dicunt quidam, quod id quo intelligit et est in potentia omnia et dicitur possibilis intellectus, qui est quaedam substantia separata, nec est aliquid animae, quae est forma corporis nostri. Quod quidem esse non potest. Constat enim quod ipse homo est intelligens; non enim loqueremur de intellectu, nisi per hoc quod percipimus nos intelligere. Impossibile est autem quod aliquid formaliter operetur aliquid, quod est diversum ab eo in substantia. Oportet enim id quo aliquid operatur esse actu formam ipsius per quam est in actu, cum nihil agatur nisi secundum quod est in actu. Si igitur homo est intelligens, impossibile est, quod id quo formaliter intelligit, sit substantia separata ab ipso existens. Nec sufficit ille modus continuationis, quem quidam invenerunt, dicentes phantasmata quae sunt in nobis, esse obiecta intellectus possibilis separati et per ea intellectus possibilis continuatur nobiscum. Per hoc enim quod obiectum alicuius potentiae cognoscitivae est in aliqua re, fit res illa

no cognoscente, como la pared no ve sino que es vista porque en ella está el color. Por tanto, si los fantasmas están en nosotros, el entendimiento no se continuará en nosotros como inteligentes, sino como entendidos; lo cual es manifiestamente falso. Luego se concluye que aquello por lo que se entiende, es decir, el entendimiento posible, es algo del alma o de nuestra naturaleza. De donde también Aristóteles, comenzando a tratar del entendimiento posible, dice así: *Mas de parte del alma por la que conoce, anima y sabe,* etc. Y después: *Pero digo que el entendimiento, por el que entiende el alma.* Por lo cual, es evidente que dice que el entendimiento posible está separado porque tiene una operación separada del cuerpo, no porque sea una sustancia separada del hombre. Se concluye, pues, que el alma humana es enteramente incorruptible.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. Al primero hay que decir que lo que por sí se corrompe y se genera es compuesto. La forma no se genera ni se corrompe sino accidentalmente. Pero por estas cosas que son accidentalmente no se cambia la razón de la cosa. De ahí que no se cambie la razón de corruptible porque la forma se corrompa accidentalmente o sea absolutamente incorruptible. Debe saberse que el ente y lo que es del ente, se predican de las cosas no unívocamente sino analógicamente; y, por eso, en estas cosas no es preciso buscar una razón completamente idéntica.

2. Al segundo hay que decir que el alma por su esencia es la forma del hombre. Y una vez corrompido el cuerpo, la forma en cuanto informando en acto, no permanece de este modo; permanece, sin embargo, la forma en cuanto que tiene la virtud formativa. Pues no hay corrupción del hombre sino por defecto del cuerpo, que se hace indispuesto para recibir el ser del alma.

3. Al tercero hay que decir que el hecho de ser de la nada no es la causa de los otros defectos, como de la que se siguen necesariamente, sino

cognoscibilis, non autem cognoscens: sicut paries non est videns, sed visus, ex hoc quod in ipso est color. Si igitur phantasmata in nobis sunt, intellectus non continuatur nobis sicut intelligentibus, sed sicut intellectis; quod est manifeste falsum. Relinquitur ego, quod id quo intelligitur, scilicet intellectus possibilis, sit aliquid animae vel nostrae naturae. Unde et Aristoteles incipiens tractare de intellectu possibili, sic dicit: «De parte autem animae qua cognoscit, animat et sapit, etc.». Et post: «Dico autem intellectum, quo intelligit anima». Unde patet quod intellectum possibilem dicit esse separatum per hoc quod habet operationem separatam a corpore, non propter hoc quod sit substantia quaedam separata ab homine. Relinquitur igitur quod anima humana sit omnino incorruptibilis.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod id quod per se corrumpitur et generatur est compositum. Forma non generatur neque corrumpitur nisi per accidens. Ex his autem quae sunt per accidens, non variatur ratio rei, unde non variatur ratio corruptibilis, ex hoc quod forma per accidens corrumpatur vel est omnino incorruptibilis. Est autem sciendum, quod ens et ea quae sunt entis, non univoce sed analogice praedicantur de rebus; et ideo in huismodi non oportet quaerere rationem omnino eamdem.

AD SECUNDUM dicendum, quod anima per suam essentiam est forma hominis. Corrupto autem corpore, forma ut formans in actu, sic non remanet, remanet tamen forma ut formativam virtutem habentem. Non enim corruptio hominis est nisi ex defectu corporis, quod fit indispositum ad hoc quod recipiat esse ab anima.

AD TERTIUM dicendum, quod per hoc quod est esse ex nihilo, non est causa aliorum defectuum, ut ex qua necessario consequantur; sed ex hoc quod est ex nihilo

que por el hecho de ser de la nada es una criatura apta para otros defectos; cada una, sin embargo, según el modo de su género y especie. Pero por el hecho de ser la criatura de la nada y decirse convertible en la nada si se deja a sí misma, no se designa potencia alguna en la criatura sino en el Creador, por cuyo poder ha sido producida la criatura en el ser y es conservada en el ser, y por cuya potestad la sustancia está sujeta a tener su operación, por la que conserve la cosa en el ser, puesto que el hombre obra voluntariamente. Ahora bien, una cosa no se dice corruptible o mudable sino por la potencia que hay en ella. Por consiguiente, no habiendo en el alma una potencia para la corrupción, no puede decirse corruptible por la razón antedicha.

4. Al cuarto hay que decir que según Agustín, en cada mutación hay alguna muerte y corrupción, ya que se pierde algo; como cuando se cambia de blanco a negro, se corrompe lo blanco. Y, por eso, la verdadera inmortalidad es verdadera inmutabilidad, la que no tiene ninguna criatura si no es por la gracia. Porque el ángel y el alma, que según la sustancia son incorruptibles, por su naturaleza son mudables según la elección; y si se afirma inmutablemente en el bien, esto no es sino por un don de la gracia.

5. Al quinto hay que decir que la composición que hay en el alma no puede ser razón de corruptibilidad, pues no es compuesta de materia y forma, sino es de aquello por lo que es y de lo que es, o de la existencia y de lo que existe; pues la existencia es por lo que cada cosa existe. Y esta composición es necesario que se halle en todas las cosas excepto Dios, en sólo el cual es lo mismo su sustancia y su existencia. Sin embargo, en las sustancias inmateriales, pero creadas, es distinta la existencia y la sustancia de la cosa. La sustancia, empero, subsistente en el ser es la forma misma, y la existencia es por sí consiguiente a la forma. Por tanto, la sustancia material no [deja] de existir sino porque la materia se separa de la forma. Esta separación, en verdad, no puede entenderse en la sustancia que es forma

creatura apta est aliis defectibus: unaquaeque tamen secundum modum sui generis et speciei. Per hoc autem quod creatura est ex nihilo et dicitur vertibilis in nihilum si sibi relinquatur, non designatur potentia aliqua in creatura sed in creatore, cuius potentia creatura in esse producta est, et conservatur in esse, et cuius potestate subest substantia habere operationem suam, qua rem in esse conservat, cum homo agat voluntarie. Corruptibile autem non dicitur aliquid vel mutabile nisi propter potentiam quae in ipso est. Unde cum in anima non sit potentia ad corruptionem, non potest dici corruptibilis ratione praedicta.

AD QUARTUM dicendum, quod secundum Augustinum, in qualibet mutatione est aliqua mors et corruptio, cum aliquid abiiciatur; sicut cum mutatur ex albo in nigrum, corrumpitur album. Et ideo vera immortalitas est vera immutabilitas, quam nulla creatura habet nisi per gratiam. Nam angelus et anima, quae secundum substantiam incorruptibiles sunt, ex natura sua sunt secundum electionem vertibiles: et si immobiliter fundentur in bono, hoc non nisi per gratiae donum.

AD QUINTUM dicendum, quod compositio quae est in anima, non potest esse ratio corruptibilitatis; non enim est composita ex materia et forma, sed ex quo est et quod est, sive ex esse et quod est; nam ipsum esse est quo unumquodque est. Hanc autem compositionem inveniri oportet in omnibus prater Deum, in quo solo idem est sua substantia et suum esse. In substantiis autem immaterialibus, sed creatis, aliud est esse et substantia rei. Sed substantia subsistens in esse est ipsa forma; esse autem est per se consequens formam. Unde substantia materialis non [desinit] esse nisi per hoc quod materia separatur a forma. Quae quidem separatio nec intelligi potest in subs-

solamente. Nada, en efecto, puede separarse de sí mismo. Luego es imposible que la sustancia que es forma solamente sea corruptible.

6. Al sexto hay que decir que donde no hay contrariedad no puede haber corrupción, puesto que toda corrupción no se lleva a cabo sino por la separación de la forma de la materia, como se ha dicho. Y lo que separa la forma de la materia no puede ser sino algo que introduce la forma, pues nada obra tendiendo al no ser, sino a algún ser bueno. Y así se concluye que la corrupción no se hace sino por el hecho de que introducida una forma se excluye otra, lo cual no se daría si no existiera la contrariedad entre las formas; pues las cosas que carecen de contrariedad, no se excluyen mutuamente. Y, por tanto, la sola composición, que es de los contrarios, es la causa de la corruptibilidad. La razón en favor del sentido opuesto procedía de las opiniones contrarias. Pues Platón, que dijo que los cuerpos celestes eran corruptibles según su naturaleza, afirma que ellos se componen de contrarios; pero Aristóteles, que admite que no son compuestos de contrarios, por eso mismo muestra que según su naturaleza son incorruptibles.

7. Al séptimo hay que decir que en las cosas que son por el fin, es necesario que el modo de la sustancia sea según lo que corresponde a tal fin, como la sierra tiene dientes de hierro y agudos para serrar, y no yo. Por consiguiente, puesto que el alma intelectiva ha sido hecha por causa de la bienaventuranza, es necesario que sea tal su naturaleza, que pueda alcanzar la bienaventuranza. Pero esto es ser incorruptible. Por tanto, no es verdad que es corruptible según su naturaleza e incorruptible con relación a la bienaventuranza.

8. Al octavo hay que decir que en la última renovación del mundo nada se conseguirá en la corrupción, que no tenga algún orden a la incorrupción, por lo cual en aquel estado, en el que cesará toda corrupción, no permanecerán los animales, ni las plantas, ni los minerales. En cambio,

tantia quae est forma tantum. Nihil enim potest a seipso separari. Unde imposibile est quod substantia quae est forma tantum sit corruptibilis.

AD SEXTUM dicendum quod ubi non est contrarietas, non potest esse corruptio. Cum enim omnis corruptio non fit nisi per separationem formae a materia, ut dictum est. Separans autem forma a materia non potest esse aliquid inducens formam: nihil enim agit intendens ad non esse sed ad aliquid esse bonum. Et sic relinquitur quod corruptio non fiat nisi per hoc quod inducta una forma, excluditur alia, quod non esset si inter formas contrarietas non esset. Nam ea quae contrarietate carent, se invicem non excludunt. Et ideo sola compositio, quae est ex contrariis, causa est corruptibilitatis. Ratio autem in oppositum ex contrariis opinionibus procedebat. Nam Plato, qui dixit quod corpora coelestia erant secundum naturam suam corruptibilia, ea ponit ex contrariis componi: Aristoteles vero, qui ponit quod non sunt ex contrariis, ex hoc ipso ostendit, quod secundum suam naturam, incorruptibilia sunt.

AD SEPTIMUM dicendum, quod in his quae sunt propter finem, oportet quod modus substantiae sit secundum quod competit tali fini, sicut serra habet dentes ferreos et acutos ut secet, et non ego. Unde cum anima intellectiva facta sit propter beatitudinem, oportet quod sit talis sua natura, quae possit beatitudinem adipisci. Hoc autem est incorruptibilem esse. Non igitur verum est quod secundum suam naturam sit corruptibilis et per relationem ad beatitudinem incorruptibilis.

AD OCTAVUM dicendum, quod in ultima mundi reformatione nihil in corruptione consequetur, quod non habeat aliquem ordinem ad incorruptionem: propter quod in illo statu, in quo cessabit omnis corruptio, non remanebunt animalia neque plantae,

permanecerán los cuerpos celestes, porque son incorruptibles en cuanto al todo, aunque se corrompan en cuanto a una parte. De ahí que por causa de esto, todo el hombre pueda conseguir la incorrupción, porque algo de él es incorruptible por naturaleza, es decir, el alma. Pero si el alma fuera corruptible, no quedaría orden alguno en el cuerpo para conseguir la incorruptibilidad.

9. Al nono hay que decir que si se hace una interrupción de la iluminación, no parece la misma luz numéricamente, la que aparece de nuevo y la que había primeramente, como tampoco ocurre en las otras formas. Pues la salud ni es numéricamente la misma, la que se recobra por la convalecencia y la que se tenía antes de la enfermedad, puesto que no es uno numéricamente el movimiento que se termina en uno y otro caso.

Y la misma razón es la de la numeración del movimiento y de la terminación del movimiento. Sin embargo, si se admite que la luz es numéricamente la misma, no es la misma razón con respecto a la luz y al alma intelectiva, pues la luz no es algo subsistente como lo es el alma intelectiva, según se ha demostrado.

10. Al décimo hay que decir que si por algo concreto se entiende un individuo completo en alguna especie, el alma no es algo concreto. Como tampoco una naturaleza perfecta según los que admiten que la naturaleza de la especie humana no es el alma solamente, sino algo compuesto del alma y del cuerpo. De otra suerte sería según la opinión de Platón, quien afirmó que el hombre es el alma que usa del cuerpo y no algo compuesto del alma y del cuerpo. Pero si por algo concreto se entiende todo lo subsistente, de este modo nada impide que el alma intelectiva se diga algo concreto.

11. Al undécimo hay que decir que una potencia cognoscitiva necesita del cuerpo de dos modos: uno, como instrumento, como la vista necesita de la pupila; otro modo, como objeto, como la vista necesita de la piedra o del espejo. Del primer modo el entendimiento no necesita del cuerpo, como

neque mineralia. Corpora coelestia vero remanebunt, quia sunt incorruptibilia secundum totum, etsi secundum partem corrumpantur. Unde propter hoc homo totus incorruptionem adipisci poterit, quia aliquid eius est incorruptibile per naturam, scilicet anima. Si autem anima esset corruptibilis, non remaneret aliquis ordo in corpore ad incorruptibilitatem consequendam.

AD NONUM dicendum, quod si fiat intermissio illuminationis, non videtur idem lumen numero, quod secundo est et quod primo fuit; sicut nec in aliis formis est. Nam sanitas non est eadem numero, quae recuperatur per convalescentiam et quae habetur ante infirmitatem, cum non sit unus numero motus, qui ad utrumque terminatur.

Et eadem ratio sit numerationis motus et terminationis motus. Si tamen detur quod idem sit numero lumen, non est eadem ratio de lumine et de anima intellectiva: nam lumen non est aliquid subsistens ut et anima intellectiva, ut ostensum est.

AD DECIMUM dicendum, quod si per hoc aliquid intelligatur individuum completum in aliqua specie, anima non est hoc aliquid. Sicut nec perfecta natura secundum ponentes naturam speciei humanae non esse animam tantum sed aliquid ex anima et corpore compositum. Secus autem esset secundum opinionem Platonis, qui posuit quod homo est anima utens corpore et non aliquid ex anima et corpore compositum. Si autem per hoc aliquid intelligatur quodcumque subsistens, sic nihil prohibet animam intellectivam hoc aliquid dici.

AD UNDECIMUM dicendum, quod dupliciter aliqua vis cognitiva indiget corpore: uno modo, sicut instrumento, ut visus indiget pupilla: alio modo sicut obiecto, sicut visus indiget lapide vel speculo. Primo modo, intellectus non indiget corpore, ut ostensum est, et ex hoc habitum est, quod sit per se agens et subsistens et incorrup-

se ha probado, y por esto se ha considerado que es causa activa por sí y subsistente e incorruptible. Y del segundo modo necesita del cuerpo, pues los fantasmas que son objetos del entendimiento, se hallan en órganos corporales, y esto no repugna a la incorrupción del alma.

12. Al duodécimo hay que decir que los que mantienen la eternidad del mundo y la incorruptibilidad de las almas evitaron esta objeción de tres modos. Unos diciendo que lo que es perpetuo e incorruptible de las cosas pertenecientes al alma, es uno para todos los hombres, es decir, el entendimiento agente o posible. Otros afirmando la multitud de almas incorruptibles con la eternidad del mundo, para no verse obligados a poner el infinito en acto, admitieron la transmigración de las almas, de manera que las almas que habían sido desligadas del cuerpo antes, después de algunos siglos volvieran a los cuerpos. Y ésta fue la opinión de los platónicos. Otros, en cambio, como Avicena y Algazel, dijeron que no hay inconveniente en poner el infinito en acto no por sí sino accidentalmente. Pues se dice infinito por sí en aquellos cuya multitud es según algún orden de uno que depende de otro, como cuando la mano mueve el bastón, el bastón la piedra, lo cual no puede proceder al infinito, ni hacia arriba ni hacia abajo, porque sería necesario que algo dependiera de infinitos y nunca se cumpliera su generación. Accidentalmente, sin embargo, el infinito se halla en aquellas cosas cuya multitud no tienen orden entre sí, como el que un artesano trabaje con muchos martillos, porque roto uno, otro lo sustituye. Pues no difiere por medio de qué instrumento se trabaje de esa manera, si por finitos o infinitos, si durase por tiempo infinito, y que un martillo no depende de otro. Y así dicen que no dependiendo un alma de otra, nada impide poner almas infinitas en acto. Pero la fe católica, que no admite que el mundo es eterno, se ve libre de estas dificultades.

13. Al decimotercero hay que decir que el Filósofo prueba en el primero del *Coeli et mundi,* que lo que es incorruptible es también ingé-

tibilis: secundo autem modo, indiget corpore, nam phantasmata quae sunt intellectus obiecta, in organis corporeis sunt, et hoc non repugnat incorruptioni animae.

AD DUODECIMUM dicendum, quod ponentes aeternitatem mundi et incorruptibilitatem animarum, tripliciter obiectionem evaserunt. Quidam dicentes, quod id quod est perpetuum et incorruptibile de pertinentibus ad animam, est unum tantum omnium hominum, scilicet intellectus possibilis vel agens. Quidam vero ponentes multitudinem incorruptibilium animarum cum aeternitate mundi, ne cogerentur ponere infinitum actu, posuerunt revolutiones animarum, ita quod animae quae prius fuerant a corporibus absolutae, post aliqua saecula iterum redirent ad corpora. Et haec fuit positio Platonicorum. Alii vero ut Avicenna et Algazel, dixerunt quod non est inconveniens ponere infinitum in actu non per se sed per accidens. Dicitur enim esse infinitum per se in illis quorum multitudo est secundum aliquem ordinem unius ab altero dependentis: sicut cum manus movet baculum, baculus lapidem, quod non potest in infinitum procedere, neque in sursum neque deorsum, quia oporteret quod aliquid dependeret ab infinitis et numquam eius generatio compleretur. Per accidens autem infinitum est in illis quorum multitudo ad invicem ordinem non habent, sicut quod unus faber multis martellis operetur, per hoc quod uno fracto substituitur alter. Non enim differt per quod taliter operetur, an utrum per finitos vel infinitos, si infinito tempore duraret, cum unus martellus ab altero non dependeat. Et ita dicunt quod cum una anima non dependeat ab altera, quod nihil prohibet ponere animas infinitas actu. Fides autem catholica quae mundum non ponit aeternum ab his angustiis liberatur.

AD DECIMUM TERTIUM dicendum, quod Philosophus probat in primo Coeli et mundi, id quod est incorruptibile esse etiam ingenitum per hoc quod id est

nito, porque el hecho de que lo incorruptible tiene virtud para existir en tiempo infinito, y de este modo no puede terminarse el tiempo para él por parte del principio, para que no existiera antes. Por lo cual se da a entender que lo que es incorruptible no tiene por defecto de su virtud que existiera desde este tiempo y no antes. De ahí que a las almas que son incorruptibles, el no haber existido siempre les sucede porque no recibieron siempre la virtud por la que existieran. Pero una vez recibida esta virtud, existen siempre y en ellas no se disminuye esta virtud después de una larga duración de tiempo.

14. Al decimocuarto hay que decir que la inmortalidad que compete a solo Dios, es una inmutabilidad total, la cual corresponde a Dios por sí mismo, y a los otros por don divino.

15. Al decimoquinto hay que decir que el efecto no es contrario a la causa. De ahí que el ser de la criatura no es contrario al ser divino. Y la oposición de creado e increado no es según la contrariedad, sino según la afirmación y negación.

16. Al decimosexto hay que decir que la infinitud del cuerpo impide la operación del entendimiento accidentalmente, en cuanto se impiden las potencias inferiores de las que recibe el entendimiento, es decir, la imaginación, la cogitativa y la memoria.

Pero corrompido el cuerpo totalmente, el alma recibe ya el modo de existir por el que existen las sustancias separadas y, por tanto, obtienen el mismo modo de entender, es decir, entienden por influjo de un entendimiento superior, o sea, divino, cuyo signo es que incluso mientras se halla en el cuerpo, cuando se enajena de los sentidos, percibe algo por influencia de un entendimiento superior, para que pueda prever cosas futuras.

17. Al decimoséptimo hay que decir que, como se dijo más arriba [al primero], la forma no es corruptible sino accidentalmente. De ahí que porque el alma vegetal es corruptible y no racional, no se sigue que ambas

incorruptibile habet virtutem ut sit tempore infinito: et sic non potest finiri tempus ei ex parte principii, ut ante non fuerit. Ex quo datur intelligi, quod id quod est incorruptibile, non habet propter defectum sui virtutis quod fuerit ab hoc tempore et non antea. Unde animae quae sunt incorruptibiles, quod non fuerint semper accidit eis quia non semper acceperunt virtutem qua essent. Hac autem virtute accepta, semper sunt nec in eis virtus huiusmodi diminuitur post temporis diuturnitatem.

AD DECIMUM QUARTUM dicendum, quod immortalitas quae soli Deo competit, est omnimoda immutabilitas, quae quidem Deo ex seipso competit, aliis autem divino munere.

AD DECIMUM QUINTUM dicendum, quod effectus non contrariatur causae: unde esse creaturae non contrariatur divino esse. Oppositio autem creati et increati non est secundum contrarietatem, sed secundum affirmationem et negationem.

AD DECIMUM SEXTUM dicendum, quod infinitas corporis impedit operationem intellectus per accidens, in quantum impediuntur virtutes inferiores a quibus intellectus accipit, scilicet imaginativa, cogitativa, et memorativa.

Corrupto autem totaliter corpore, iam anima accipit modum essendi quo sunt substantiae separatae. Et ideo ad eumdem modum pertingunt intelligendi, scilicet divini: cuius signum est quod etiam dum est in corpore quando alienatur a sensibus, percipit aliquid ex influentia superioris intellectus, ut possit futura praevidere.

AD DECIMUM SEPTIMUM dicendum, quod sicut supra dictum est [ad primum], forma non est corruptibilis nisi per accidens. Unde ex hoc quod anima vegetalis est corruptibilis, non autem rationalis, non sequitur quod aequivoce dicatur utraque: nec

se digan equívocamente; pero tampoco es necesario que se digan completamente unívocas, pues la forma, el acto y cosas semejantes son respecto de aquello que se predica analógicamente de diversas cosas.

18. Al decimoctavo hay que decir que una forma se entiende presentada sobre los contrarios, que necesita de un cuerpo compuesto de contrarios para la sustentación de su ser; de ahí que por esto se prueba que el alma es incorruptible, porque ni está compuesta de contrarios, y así no es corruptible por sí; ni se presenta sobre los contrarios, y así no es corruptible accidentalmente.

19. Al decimonono hay que decir que las formas y cualesquiera partes no se hallan en una especie o en un género directamente, sino sólo por reducción; como los principios. Por lo cual, el alma humana y el alma del caballo ni son de una especie o de un género, ni de diversos, sino que el hombre y el caballo están en un género. Y si al alma humana se le asignase un género por sí, estaría en un género distinto de aquel en el cual estuviera el alma del caballo.

20. Al vigésimo hay que decir que Dios no deja que las criaturas operen sus propios movimientos de modo que se excluya su operación, pues de otra manera no las gobernaría. Y por la operación de aquél se conservan en el ser y, por tanto, por esta razón las cosas no tienden al no ser. Sin embargo, tampoco hay que decir que el tender al no ser es un movimiento propio de la criatura, ya que todo movimiento de la criatura es al ser y al bien; pero es una locución metafórica cuando se dice que la criatura de suyo tiende al no ser, a saber, porque si Dios la abandonara a sí misma, dejaría de existir.

21. Al vigésimo primero hay que decir que el alma tiene algún acto segundo según el género de la sustancia separada, es decir, el entender, aunque no entienda según el mismo modo. Por esto se muestra que es separable, pero no existe del mismo modo como existen las sustancias separadas.

tamen oportet quod omnino univoce, nam forma est actus et huiusmodi sunt de his, quae analogice praedicantur de diversis.

AD DECIMUM OCTAVUM dicendum, quod forma intelligitur super contraria delata, quae indiget corpore ex contrariis composito ad sustentationem sui esse; unde per hoc ostenditur, quod anima humana est incorruptibilis per se, neque super contraria delata, et sic non est corruptibilis per accidens.

AD DECIMUM NONUM dicendum, quod formae, et quaecumque partes non sunt in specie vel in genere directe, sed tantum per reductionem; sicut principia. Unde anima humana et anima equi, neque sunt unius speciei aut generis, neque diversorum, sed homo et equuus in uno genere sunt. Si autem animae humanae deputarentur genus secundum se, esset in alio genere ab eo in quo esset anima equi.

AD VIGESIMUM dicendum, quod Deus non sic proprios motus creaturas agere desinit quod sua operatio excludatur, alias eas non regeret. Eius autem operatione res conservantur in esse, et ideo res non propter hoc ad non esse tendunt. Nec tamen dicendum est, quod tendere in non esse sit motus proprius creaturae, cum omnis motus creaturae sit ad esse et bonum; sed est quaedam metaphorica locutio cum dicitur quod creatura de se tendit in non esse, quia scilicet si a Deo sibi desereretur, esse desineret.

AD VIGESIMUM PRIMUM dicendum, quod anima habet aliquem actum secundum genus substantiae separatae, scilicet intelligere, licet non secundum eundem modum intelligat; et ex hoc ostenditur, quod est separabilis, sed non eodem modo est, quo sunt substantiae separatae.

22. Al vigésimo segundo hay que decir que el pecado es un obstáculo entre el alma y Dios que impide la influencia de la gracia, mas no la influencia del ser natural.

A LAS CUESTIONES PROPUESTAS EN ÚLTIMO LUGAR hay que decir que, puesto que quitada la causa se quita el efecto, es necesario que retirada la operación divina se suprima el ser de las cosas que es causado por ella. Porque la operación de Dios no es sólo la causa de que las cosas sean hechas como el constructor es la causa de la casa, sino que es causa de que las cosas existan; y como Dios no puede conferir a una criatura que no sea efecto suyo, no le puede conferir que sin su operación se conserve en el ser.

FIN

AD VIGESIMUM SECUNDUM dicendum, quod peccatum est obstaculum inter animam et Deum impediens influentiam gratiae, non autem influentiam esse naturalis.

AD QUAESTIONES ULTIMO PROPOSITAS dicendum est, quod cum remota causa tollatur effectus, oportet quod, remota operatione divina, tollatur esse rerum quod ex ipsa causatur. Non enim operatio Dei est tantum causa quod res fiant sicut aedificator est causa domus, sed est causa quod sint res; et quia Deus non potest alicui creaturae conferre quod non sit eius effectus, non potest ei conferre quod absque eius operatione conservetur in esse.

EXPLICIT

APÉNDICE II

¿EN EL ESTADO DE UNIÓN SE CONOCE EL ALMA A SÍ MISMA POR SU ESENCIA?

TRADUCCIÓN E INTRODUCCIÓN DE

DONATO GONZÁLEZ-REVIRIEGO, O.P.

Introducción

Ésta es la segunda cuestión inédita atribuida a Santo Tomás, aunque su autenticidad no está completamente garantizada.

El célebre investigador Pelster la dio a conocer en 1955. Merece la pena consignar que el manuscrito de esta cuestión se hallaba en la colección donde también se encontró la cuestión del Apéndice I sobre la inmortalidad del alma. Es decir, en la biblioteca bodleiana de la Universidad de Oxford. No se conocen más códices de esta cuestión.

Esta segunda cuestión trata del conocimiento del alma por sí misma, tema que Santo Tomás expuso en *Contra Gent.* III c.46, en *Summa* 1 q.87 a.1 y en *De Veritate* VIII, 6 y X, 8.

Se ha hecho notar la coincidencia de la terminología, las distinciones filosóficas y las mismas citas de Aristóteles. También se observa que algunas objeciones se formulan y se resuelven de manera idéntica. En la solución se pretende reconciliar las diferentes opiniones que sobre esta cuestión expresan San Agustín y Aristóteles. En ocasiones se advierte un tono coloquial, inusitado en otros escritos del Doctor Angélico. Asimismo es un tanto peculiar la estructuración de la cuestión, dejando para la última parte la formulación de las objeciones con la solución respectiva inmediata. Finalmente, no hace falta insistir en lo deficiente del texto que nos ha llegado. Esperamos tener alguna vez una edición crítica del mismo.

El texto latino que hemos transcrito, lo publicó L. A. KENNEDY en *Vivarium* XV 1 (1977) bajo el título: *The Soul's Knowledge of Itself. An unpublished Work attributed to St. Thomas Aquinas* (p.35-45).

Apéndice II

¿En el estado de unión se conoce el alma a sí misma por su esencia?

Argumentos por los que parece que el alma humana en estado de unión se conoce a sí misma por su esencia.

1. Dice Agustín en 9 *De Trinitate* que «la mente se conoce a sí misma, etc.».

Más aún. «El ángel y el alma humana», etc.

2. Lo contrario aparece en el Filósofo, que en III *De anima* dice que el entendimiento entiende, etc., como aparece claro en la *Suma de Teología* [1 q.87 a.1 y 3].

Solución. Hay que decir que a esta cuestión ya se dio una buena respuesta al consignar que la cuestión indaga dos cosas. Primeramente, si el alma es aquello que se conoce. En segundo lugar, si es aquello por lo que se conoce. La cuestión no se ocupa del primer modo, sino del segundo modo. Y en este sentido el alma no se conoce a sí misma por su esencia. La razón de esto es la siguiente: pues así como se halla la materia prima en relación con el género de los posibles o de la naturaleza sensible, así está nuestro entendimiento con respecto a la naturaleza intelectual, como dice El Comentador en III *De anima*. Ahora bien, la materia prima de lo sensible se halla de tal manera que está en pura potencia y nada obra sino por la forma que le sobreviene; así nuestro entendimiento en el estado de viadores no entendiendo nada, ni a sí ni algo acerca del mundo, sino por la forma o la especie inteligible que le sobreviene, etc.

Acerca de la verdad de esta cuestión hay dos opiniones principales. Una es de los que dicen que en el estado de viadores el alma se entiende a sí misma por sí misma y de ningún modo por una especie inteligible recibida

Appendix II

Quaeritur utrum anima coniuncta cognoscat seipsam per essentiam

Et videtur quod sic. Dicit Augustinus 9 De Trinitate quod «mens seipsam, etc.»

Praeterea, angelus et anima, etc.

In oppositum est Philosophus in tertio De anima qui dicit quod intellectus intelligit, etc, sicut patet in Summa.

Ad quaestionem istam responsum fuit, et bene, quod quaestio quaerit duo. Primo, utrum anima sit illud quod cognoscitur. Secundo, utrum sit illud quo cognoscitur. Primo modo non quaerit quaestio sed secundo modo. Et sic anima non cognoscit seipsam per essentiam. Huius assignat talem rationem: sicut se habet materia prima in genere possibilium sive sensibilis naturae, sic se habet intellectus noster in genere intellectualis naturae, prout dicit Commentator 3 De anima; sed materia prima sensibilis sic se habet quod ipsa in pura est potentia et nihil agit nisi per formam supervenientem; sic intellectus noster in statu viae nihil intelligens, nec se nec aliqua de mundo, nisi per formam vel per speciem intelligibilem supervenientem, etc.

Circa veritatem huius quaestionis sunt duae sollemnes opiniones. Una est dicentium quod anima in statu viae directe seipsam per seipsam intelligit et nullo modo per speciem intelligibilem ab aliis acceptam. Horum fuit ratio ista: unumquodque cog-

de otras cosas. La razón dada por éstos es como sigue: Cada cosa es conocida por el alma según que está presente al alma misma, y, por consiguiente, las cosas materiales y sensibles no las entiende sino por sus especies y semejanzas. Ahora bien, las cosas espirituales las entiende sin tales especies, pues el alma es una cosa inmaterial y se halla presente al entendimiento por su esencia. Luego se entiende directamente a sí misma por su esencia.

Pero la razón aducida no es válida. Por lo cual, debe señalarse que el entender dice una cierta acción pero no cualquiera, porque hay una doble acción. Se da una acción que pasa a la cosa exterior, como la acción de calentar pasa a la cosa y a la sustancia sometida al calentamiento. Hay otra acción que no pasa a la cosa exterior sino que permanece dentro, como ver, según dice el Filósofo: *Pues vemos recibiendo dentro, sin producir nada afuera.* Estas acciones en cierto modo difieren, y en cierto modo convienen. Difieren porque la acción de calentar es algo distinto del que calienta y de la materia sometida al calentamiento, pero la cosa vista se une al que ve según la especie. No obstante, convienen en que el principio de ambas acciones es forma del mismo agente. Y a causa de esto digo en relación con el tema presente que entender es una acción no transeúnte y que el principio de semejante acción es como forma que informa al entendimiento. Luego el alma en el estado de viadores no puede de ningún modo entender directamente a sí misma por su esencia.

Y la razón de esto es que cada día pensamos una y otra vez cómo el alma no puede ser informada sino por una especie inteligible abstraída de las cosas sensibles, pues el alma o la sustancia no entiende nada por el entendimiento sino lo que ha sido presentado. En efecto, el sentido abstrae primeramente la especie sensible. Después, esa especie sensible se guarda en la fantasía. Entonces sobreviene la luz del entendimiento agente y abstrae de las condiciones individuantes aquella especie sensible guardada en la fantasía. Y de esta manera abstracta e inmaterial, antes sensible

noscitur ab anima secundum quod praesens est ipsi animae; et ideo res materiales et sensibiles non intelligit nisi per species et similitudines eorum; sed res spirituales intelligit sine talibus speciebus; anima est res immaterialis et per suam essentiam est praesens intellectui; ergo directe intelligit seipsam per essentiam suam.

Istorum ratio non valet. Propter quod notandum est quod intelligere dicit quamdam actionem, sed non quamcumque, quia duplex est actio. Quaedam est actio quae transit in rem exteriorem, ut calefactio transit in rem et substantiam calefactioni subiectam. Alia est actio quae non transit in rem exteriorem sed manet intra, ut videre, prout dicit Philosophus: Videmus enim intus suscipientes, nihil extra mittentes. Istae actiones aliquo modo differunt, aliquo modo conveniunt. Differunt quia calefactio est quid distinctum a calefaciente et a materia subiecta igni calefacienti, sed res visa secundum speciem coniungitur videnti. Sed tamen conveniunt in hoc quod principium utriusque actionis est forma ipsius agentis. Et ex hoc ad propositum dico quod intelligere est actio non transiens, et principium huiumodi actionis est forma intellectum informans. Sed essentia animae nullo modo potest informare intellectum. Ergo anima in statu viae nullo modo directe intelligere potest seipsam per essentiam suam.

Et huius ratio est quia cotidie ruminamus quia anima non potest informari nisi specie intelligibili a rebus sensibilibus abstracta, quia anima sive substantia per intellectum nihil intelligit nisi quod praesentatum est. Primo enim sensus abstrahit speciem sensibilem. Et tunc illa species sensibilis reponitur in phantasia. Tunc supervenit lumen intellectus agentis, et illam speciem sensibilem in phantasia repositam abstrahit a conditionibus individuantibus. Et eam sic abstractam, immaterialem, prius sensibilem modo intelligibilem, reponit in intellectum possibilem. Tunc intellecta erit spe-

y ahora inteligible, la guarda en el entendimiento posible. Entonces aquella especie, que antes fue sensible, será entendida. Ahora bien, la esencia de la misma alma no es una forma sensible. Y así es evidente, por la primera razón que se toma del acto de entender, que el alma no se entiende a sí misma ni a las demás cosas por su esencia.

Esto mismo puede declararse por aquella razón que se toma de la certeza del entender. La esencia de una cosa es conocimiento certísimo de la misma. Ahora bien, el alma no conoce la esencia de la cosa porque la misma es material, sino que conoce su especie y semejanza. Luego, etc.

Es evidente, pues, por dos razones que el alma no se conoce a sí misma por su esencia. La primera razón es por el acto de entender, y la segunda por la certeza del entender.

Después viene la segunda opinión de los que dicen que el alma en el estado de viadores se conoce no por sí misma ni por su esencia, sino por cierta reflexión, y esto indirectamente. Por lo cual, debe observarse que hay un cuádruple conocimiento. El primero es ciertamente de la quididad y naturaleza de la cosa. El segundo es [...], y éste es el conocimiento actual de la cosa. El tercero es el conocimiento habitual, según el cual puede conocer la cosa y proceder rápidamente en el conocimiento de la cosa. El cuarto conocimiento es el conocimiento del juicio y del examen. En efecto, el acto del alma es doble, a saber, conocer y juzgar, porque ella primero conoce y después juzga. Yo tengo el juicio y el examen de cada cosa mediante la luz del entendimiento agente, que es una imitación de la luz eterna. *Ha sido siempre sobre nosotros la luz de tu rostro, Señor* (Sal 4,7). Y de esta manera se conoce a sí.

Por consiguiente, el conocimiento del alma es triple. Conocimiento de la quididad y naturaleza del alma. Esto es indagar qué es. El segundo conocimiento es el conocimiento actual de la existencia de la misma. El tercero es un conocimiento habitual mediante el cual procede el acto de conocer.

cies illa quae prius fuit sensibilis. Sed essentia ipsius animae non est forma sensibilis. Ergo nec seipsam nec aliquam rem de mundo intelligit per essentiam suam. Et ita patet per primam rationem quae sumitur ex actu intelligendi quod anima nec se nec alia intelligit per essentiam suam.

Idem potest declarari ex illa ratione quae sumitur ex certitudine intelligendi. Essentia rei est certissima cognitio ipsius. Sed anima non cognoscit essentiam rei quia ipsa est materialis, sed cognoscit speciem et similitudinem eius. Ergo etc.

Patet ergo duabus rationibus, quarum prima fuit ex actu intelligendi, secunda ex certitudine intelligendi, quod anima non cognoscit seipsam per essentiam suam.

Tunc venit secunda opinio dicentium quod anima in statu viae cognoscitur non per seipsam nec per essentiam suam sed per quandam reflexionem, et hoc indirecte. Propter quod notandum est quod quadruplex est cognitio. Prima quidem est quae est de quidditate et natura rei. Secunda autem est [...], et haec est actualis cognitio rei. Tertia est habitualis cognitio secundum quam possum res cognoscere et prompte exire in cognitione rei. Quarta cognitio est cognitio iudicii et examinis. Actus enim animae duplex est, scilicet cognoscere et iudicare, quia primo ipsa aliud cognoscit et postea de cognito iudicat. Iudicium enim et examen cuilibet rei habeo per lumen intellectus agentis, et illud exemplatum est a lumine aeterno. Unde dicitur in Psalmis: Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine. Et sic cognoscit se.

De quidditate animae, non cognoscitur nisi per speciem intelligibilem a phantasmatibus abstractam. Et hoc indirecte. De secunda cognitione dico quod anima cognoscitur per suos actus sicut, si aliud calefacit, cognosco actum calefaciendi. De cognitione habituali sic cognoscitur per suam essentiam.

En cuanto a la quididad del alma, no se conoce sino por la especie inteligible abstraída de los fantasmas. Y esto de modo indirecto. En cuanto al segundo conocimiento, digo que el alma se conoce por sus actos como, si otra cosa calienta, conozco el acto de calentar. En cuanto al conocimiento habitual, así se conoce por su esencia.

Se prueba la primera parte, porque el entendimiento posible se halla respecto a las formas inteligibles como la materia prima con relación a las formas materiales sensibles. Ahora bien, la materia prima no puede estar en acto ni obrar algo sino por la forma existente actualmente en ella. Así el entendimiento, para ser inteligente en acto, no entiende sino por la especie inteligible abstraída de los fantasmas. Y la razón de esto es porque todo nuestro conocimiento tiene su origen en los sentidos. Y de ahí que dice bien el Filósofo en el tercero *De anima* que el entendimiento se entiende a sí como también las demás cosas, porque así como las otras cosas las conoce por la especie intencional existente actualmente en él, así se entiende a sí mismo o a sí misma por la especie intencional existente actualmente en él y esa especie inteligible abstraída de los fantasmas es objeto del mismo entendimiento. Y así el entendimiento conoce antes un objeto inmaterial, es decir, la quididad de la cosa. Y después por el objeto se conoce el acto de entender. Y este acto entonces me lleva a mí al conocimiento de la potencia y después a la esencia. Y así aparece claro de qué modo el entendimiento o el alma por el entendimiento se conoce a sí por cierta reflexión.

La segunda razón de esto puede ser la siguiente: Porque la virtud de la potencia no se extiende sino a aquellas cosas que están sometidas a ella, como la arquitectura edifica, porque es propio del constructor disponer solamente la madera para la construcción de la casa y no pulirla, en cuanto constructor. Considera todavía otra cosa ordinaria semejante en el orden natural. La potencia sensitiva se conoce por la especie sensible, como la vista por el color, porque nada veo sino por lo coloreado. Pero la vista, sin embargo, indirectamente se extiende a aquellas cosas que están unidas, al modo que dices: Mira qué dulce es esto. Y esa potencia

Probatio primo membri quia intellectus possibilis habet se ad formas intelligibiles sicut materia prima ad formas naturales sensibiles. Sed materia prima non potest esse in actu nec aliquid agere nisi per formam actualiter existentem. Et illa forma non nisi species intelligibilis phantasmatibus abstracta. Et huius ratio est quia tota nostra cognitio ortum habet a sensibus. Et inde bene dicit Philosophus in tertio De anima quod intellectus intelligit se sicut et alia, quia sicut alia cognoscit per speciem intentionalem in eo actualiter exsistentem sic intelligit seipsum vel seipsam per speciem intentionalem in eo actualiter existentem. Et ista species intelligibilis a phantasmatibus abstracta est obiectum ipsius intellectus. Et ita intellectus prius cognoscit obiectum eius, scilicet quidditatem rei, immateriale. Et tunc per obiectum cognoscitur actus intelligendi. Et iste actus tunc ducit me in cognitionem potentiae et postea in essentiam. Et sic patet quomodo intellectus sive anima per intellectum cognoscit se per quandam reflexionem.

Secunda ratio huius potest esse ista, quia virtus potentiae non extendit se nisi ad ea quae sibi subiciuntur, sicut ars aedificatoria aedificat, quia aedificatoris vel domificatoris est tantum componere ligna in constitutionem domus et non dolare inquantum domificator. Accipe adhuc aliud grossum simile in naturalibus. Potentia sensitiva cognoscitur per speciem sensibilem, sicut visus per colorem quia nihil video nisi colorata. Sed tamen visus indirecte extendit se ad ea quae coniuncta sunt, sicut dicis: Vide quam dulce est hoc. Et illa potentia sensitiva directe sentit propria obiecta, sed

sensitiva directamente siente los objetos propios, pero indirectamente siente las cosas que están unidas a tales objetos, como cuando se dice: «Ve lo dulce, toca lo dulce», porque están unidos a una cosa visible, como la blancura en la leche. De este modo la potencia del alma conoce primero su objeto propio, y después se conoce a sí misma por reflexión. Y de ahí veis la necesidad y el modo de entenderse el alma a sí misma, porque indirecta y remotamente entiende su esencia.

Y, por tanto, aquello que se dice de que las potencias del alma fluyen del alma no por generación ni por transmutación sino como aquello que resulta y se sigue de otra cosa. Así las potencias fluyen del alma por su natural receptividad. Y el dicho del Filósofo que se expresa en el *De anima* se entiende de este modo, a saber: «Nosotros sentimos porque sentimos, y entendemos porque entendemos». *Nosotros sentimos,* esto es, sabemos que nosotros tenemos alma sensitiva, porque sentimos, esto es, vemos, oímos, olfateamos, tocamos, olemos, gustamos. *Y entendemos,* esto es, sabemos que nosotros tenemos alma intelectiva, porque entendemos, esto es, consideramos.

Pero sobre el conocimiento habitual, por el que alguien puede conocer pronta y fácilmente, digo que el alma se conoce a sí misma por su esencia, como si un hombre tiene el hábito de la gramática perfecciona su entendimiento en cuanto al hablar gramaticalmente, es decir, convenientemente y con propiedad, porque el hábito es un principio o cualidad difícilmente mudable por el que alguien obra fácilmente y pasa al acto de conocer, y así habla gramaticalmente, porque tiene actualmente presente el hábito de la gramática. Y en este sentido hablo del conocimiento habitual. Como el alma está presente a sí misma, esta sola presencia basta para que el alma se conozca a sí misma con conocimiento habitual. ¿Y de qué modo basta la presencia del alma? Porque del alma fluyen los actos por los que se llega al conocimiento de la potencia, y del conocimiento de la potencia se llega al conocimiento de la esencia. Pero hablando de

indirecte sentit quae illis obiectis sunt coniuncta, ut cum dicitur: «Vide dulce, tange dulce», quia sunt coniuncta rei visibili, sicut albedini in lacte. Sic virtus animae primo cognoscit proprium eius obiectum, et tunc per reflexionem cognoscit seipsam. Et sic videtis necessitatem et modum intelligendi animae seipsam quia indirecte et remote intelligit essentiam suam.

Et ideo illud quod dicitur quod potentiae animae fluunt ab anima non per generationem nec per transmutationem sed sicut illud quod resultat et consequitur ab alio. Sic potentiae fluunt ab anima ex naturali receptibilitate. Et dictum Philosophi quod dicitur in De anima sic intelligitur, scilicet illud: «Nos sentimus quoniam sentimus, et intelligimus quoniam intelligimus». Nos sentimus, id est scimus nos habere animam sensitivam, quoniam sentimus, id est videmus, audimus, olfacimus, tangimus, odoramus, gustamus. Et intelligimus, id est, scimus nos habere animam intellectivam, quoniam intelligimus, id est, consideramus.

Sed de cognitione habituali, qua aliquis potest cognoscere prompte et faciliter, dico quod anima cognoscit se per essentiam suam, sicut si homo habet habitum grammaticae tunc grammatica perficit intellectum eius quantum ad loquendum grammatice, scilicet congrue et proprie, quia habitus est principium vel qualitas difficile mobilis quo aliquis faciliter operatur et exit in actum cognoscendi, et sic quia habitum grammaticae presentialiter habet loquitur grammatice. Sic dico de cognitione habituali. Quia anima est sibi ipsi praesens, ista sola praesentia sufficit quod cognoscit se cognitione habituali. Et quomodo sufficit praesentia animae? Quia ex anima fluunt actus per quos devenitur in cognitionem potentiae et de cognitione

conocimiento de la existencia actual, en ese caso se conoce a sí misma por sus actos. Esto es lo que hay que decir en esta cuestión.

RESPUESTA A ALGUNOS ARGUMENTOS. Seguidamente debe responderse a los argumentos por orden. Y en la solución de todos ellos atenderemos solamente las dos soluciones principales que citamos al principio.

1. El primero procede cuando se arguye con la autoridad de Agustín, al decir que el alma siempre se conoce —y hay que decirlo al segundo—. Ha de responderse que se debe entender del conocimiento tanto habitual como actual. Y Agustín toma allí *conocer* por *saber y entender en hábito*. Porque sabemos muchas cosas que no las entendemos en acto. Por eso dice el Filósofo en los *Tópicos* que al saber le conviene entender muchas cosa por una sola. O es mejor de este modo: Cuando se dice: «La mente se conoce a sí misma por sí misma», esta preposición *per* puede decir una doble relación. O dice la relación del medio del conocimiento, en este sentido es la especie inteligible, o dice la relación del principio del conocimiento. Entonces se dice que el principio es doble: Uno es principio inmediato, y otro mediato. El principio inmediato es el entendimiento posible, informado por la especie inteligible abstraída de los fantasmas, y éste es el principio primero. Y de este modo se conoce a sí mismo y la existencia actual de sí mismo por su potencia y naturaleza, y esto remota e indirectamente. Y así es verdadero el dicho de Agustín. Mas el principio mediato es la esencia misma del alma.

2. A lo otro que se argüía primeramente contra lo dicho por el contestante. Dijo, en efecto, que el alma de ningún modo puede conocer su esencia sino por alguna especie o forma sobreviniente. —Pero en contra está que la especie inteligible sobreviniente es un medio entre el entendimiento inteligente, o la esencia del alma, y la cosa entendida. Ahora bien, entre el entendimiento del alma y su esencia no cabe nada interme-

potentiae devenitur in cognitionem essentiae. Sed loquendo de cognitione actualis exsistentiae sic cognoscit se per suos actus. Ista sunt dicenda in hac quaestione.

Deinde respondendum est ad argumenta per ordinem. Et iudicabitis in solutione omnium argumentorum tantum duas principales solutiones.

1. Ad primum quando arguitur auctoritate Augustini quando dicitur quod anima semper se novit —et est dicendum ad secundum—, dicendum est quod debet intelligi de cognitione habituali et actuali. Et accipit ibi Augustinus noscere pro scire et intelligere in habitu. Multa enim scimus quae in actu non intelligimus. Unde Philosophus dicit un Thopicis quod scire convenit plura intelligere per unum. Vel sic est melius: quando dicitur: «Mens novit seipsam per seipsam», ista praepositio «per» potest dicere duplicem habitudinem. Vel dicit habitudinem medii cognitionis et sic est species intelligibilis, vel dicit habitudinem principii cognitionis. Tunc dicitur quod duplex est principium. Quoddam est principium immediatum, et quoddam mediatum. Principium immediatum est intellectus possibilis, specie intelligibili a phantasmatibus abstracta informatus, et hoc est principium primum. Et hoc modo cognoscit seipsam et sui ipsius actualem exsistentiam per suam potentiam et naturam, et hoc remote et indirecte. Et sic verum est dictum Augustini. Principium vero mediatum est ipsa essentia animae.

2. Ad aliud quod arguebatur primo contra dictum respondentis. Dixit enim quod anima nullo modo potest cognoscere essentiam suam nisi per aliquam speciem vel formam supervenientem. —Contra, species intelligibilis superveniens, illa est medium inter intellectum intelligentem, sive essentiam animae, et rem intellectam. Sed

dio, porque son inmediatísimos. Luego el alma se entiende a sí misma por su esencia.

SOLUCIÓN. Es verdad que aquella especie es un medio. Y es un medio próximo, y no remoto, porque no es la semejanza de un objeto remoto. Por eso, no es un medio de este modo.

3. En cuanto a aquello que se dice: «Si el alma se conoce por la especie, o aquella especie será su especie o especie del objeto. Si fuera su especie, entonces o sería una especie abstracta o infusa o concreada, o naturalmente impresa. No es abstracta, porque así sería abstracta por sí misma, lo cual es imposible, porque la abstracción es una cosa material para que se haga inmaterial. Ni es una especie infusa, porque de ésas no hablamos en el estado de viadores. Ni es una especie concreada o impresa naturalmente, porque con tal especie entiende el ángel. Luego no es especie suya. Ni es especie del objeto, porque el objeto propio del alma intelectiva es la quididad de la cosa inmaterial, y por tal especie se conoce más bien el objeto mismo que la esencia del alma. Luego el alma no se entiende a sí misma por la especie o forma que sobreviene».

SOLUCIÓN. Hay que decir que se entiende a sí misma por la especie del objeto no directa sino indirectamente y por la reflexión y representación de la proporción, como se ha declarado.

4. En cuanto a aquello, cuando se dice: «Lo que se entiende a sí mismo mediante la definición, se entiende a sí mismo por su esencia», porque según el Filósofo en VII *Metaphysicae,* la definición es la expresión que indica la esencia de la cosa. Ahora bien, el alma se conoce mediante la definición, porque ella conoce la definición de sí misma, tanto aquella que da el Filósofo hacia el principio de II *De anima,* que el alma es el acto del cuerpo, etc., como aquella que da Agustín, que el alma es una sustancia incorpórea, intelectual, que recibe en la última percepción la iluminación del Primero. Luego se conoce a sí misma por su esencia.

inter intellectum animae et suam essentiam nihil cadit medium quia sunt immediatissima. Ergo anima intelligit se per essentiam suam.

Solutio. Verum est, illa species est medium. Et propinquum, et non remotum, quia non est similitudo obiecti remoti. Propter hoc, hoc modo non cadit medium.

3. Ad illud: «Si anima cognoscit se per speciem, aut illa species erit species sua aut species obiecti. Si erit species sua tunc aut esset abstracta aut infusa aut concreta, sive naturaliter indita. Non est abstracta quia sic abstracta haberet se a seipsa, quod est impossibile quia abstractio est rei materialis ut fiat immaterialis. Nec est species infusa quia de talibus non loquimur in statu viae. Nec est species concreata vel naturaliter indita quia tali specie intelligit angelus. Ergo non est species sua. Nec est species obiecti, quia proprium obiectum animae intellectivae est quidditas rei immaterialis, et per talem speciem cognoscitur magis ipsum obiectum quam essentia animae. Ergo anima non intelligit se per speciem vel formam supervenientem».

Solutio. Dicendum quod intelligit se per speciem obiecti non directe sed indirecte et per reflexionem et repraesentationem proportionis, ut declaratum est.

4. Ad aliud, quando dicitur: «Illud quod intelligit se mediante diffinitione intellegit se per essentiam suam, quia secundum Philosophum 7 Metaphysicae, diffinitio est sermo indicans essentiam rei. Sed anima cognoscitur mediante diffinitione, quia ipsa cognoscit diffinitionem sui ipsius, tam illam quae datur a Philosopho circa principium secundi De anima quod anima est actus corporis etc., et illa quae datur ab Augustino quod anima est quaedam substantia incorporea, intellectualis, illuminationem a Primo ultima perceptione recipiens. Ergo cognoscit seipsam per essentiam suam seipsam per essentiam suam».

La solución se dará después.

5. Aún más. Nosotros decimos que el ángel se conoce a sí mismo por dos razones: Primera, porque es inmaterial; segunda, porque está en acto. Pero estas dos cosas las encuentro también en el alma, porque es inmaterial, como enseña el Filósofo en *De anima,* y también se halla en acto. Y se halla más en acto que el ángel, porque lo que es vivo en potencia se hace vivo en acto. Y es acto primero en cuanto hace vivir al mismo cuerpo. Luego se entiende a sí por su esencia.

SOLUCIÓN. Hay que decir que es verdad que convienen en la inmaterialidad y también en estar en acto. Sin embargo, difieren mucho en el modo de participar la naturaleza de la inmaterialidad y del acto. Y, por consiguiente, no es semejante.

6. Y todavía. Lo que es antes puede conocerse *a priori.* Ahora bien, la esencia del alma es antes que aquella especie. Luego se entiende antes a sí que a aquella especie.

La solución se dará después.

7. En cuanto a otra cosa, cuando se argüía contra lo dicho. En efecto, dijo que cada cosa se conoce en cuanto está en acto. —En contra está que si cada cosa se conoce en cuanto está en acto, luego lo que está en acto en el mayor grado, es cognoscible en el mayor grado. Ahora bien, Dios está en acto en el mayor grado. Y defiendes este argumento por el argumento del Filósofo. Si a lo esencial sigue lo esencial, a lo más sigue lo más y a lo sumo lo sumo. Pero esto es falso, porque no conocemos a Dios en el estado de viadores. Luego, etc.

SOLUCIÓN. Hay que decir que Dios está sumamente en acto y por esto es sumamente cognoscible y verdad para Él y no para nosotros.

8. Y también. Todo conocimiento es por asimilación. Ahora bien, la asimilación de la potencia a la esencia es mayor que al objeto. Luego el alma se conoce a sí misma por su esencia.

Postea solvitur.

5. Praeterea. Nos dicimus quod angelus intelligit se propter duo, primo quia est immaterialis, secundo quia est in actu. Sed ista duo etiam invenio in anima quia immaterialis, ut docet Philosophus in De anima, et est etiam in actu. Et magis est in actu quam angelus quia quod est in potentia vivens facit actu vivens. Et est actus primus inquantum facit ipsum corpus vivere. Ergo intelligit se per essentiam suam.

Solutio. Dicendum est quod verum est quod conveniant in immaterialitate et etiam actu. Tamen multum differunt in modo participandi naturam immaterialitatis et actus. Et ideo non est similis.

6. Praeterea. Prius potest cognosci a priori. Sed essentia animae est prior illa specie. Ergo prius intelligit se quam illam speciem.

Postea solvitur.

7. Ad aliud quando arguebatur contra dictum. Dixit enim quod unumquodque cognoscitur prout est in actu. —Contra. Si unumquodque cognoscitur prout est in actu, ergo quod maxime est in actu, maxime est cognoscibile. Sed Deus est maxime in actu. Ergo Deus est maxime cognoscibilis. Et tenes hoc argumentum per argumentum Philosophi: Si simpliciter ad simpliciter, et magis ad magis, et maxime ad maxime. Sed hoc est falsum, quia Deum in statu viae non cognoscimus. Ergo etc.

Solutio. Dicendum est quod Deus est maxime in actu et propter hoc maxime cognoscibilis, verum sibi et non nobis.

8. Praeterea. Omnis cognitio est per assimilationem. Sed maior assimilatio potentiae ad essentiam quam ad obiectum. Ergo anima intelligit se per ssentiam suam.

Para la solución de este argumento y de otros muchos hay que advertir sobre la semejanza, que por ella muchos engañan y se engañan, porque dice expresamente Agustín en el libro *De Trinitate* que la semejanza es madre de la falsedad. Y esto lo prueba sobre el árbol pintado y el árbol verdadero. Porque dicen muchos: Como se halla esto con respecto a esto, así está aquello con relación a aquello. De ahí que debe señalarse, como dice Boecio en los *Tópicos,* que la semejanza es la misma cualidad de cosas diferentes. Y por eso veis que en parte convienen y en parte difieren. Por lo cual se arguye mal si en algunas cosas hay semejanza de identidad, o de una naturaleza o de un género, y por esto arguyen el mismo conocimiento. Por consiguiente, el conocimiento de algunas cosas se funda sobre la semejanza. De igual modo, la unión de algunas cosas se funda en la semejanza. Por tanto, cuando se afirma: «Todo conocimiento, etc.», hay que decir que en el conocimiento se hallan tres cosas, a saber: un acto, un medio y un modo. De una semejanza parcial arguyen ellos una semejanza total. Y, por eso, engañan y se engañan. Y cuando se afirma: «La asimilación es mayor, etc.», hay que decir que no es verdad, porque sola la semejanza de la información es inteligible en cuanto que la especie inteligible informa el entendimiento.

O debe decirse que es verdad en cuanto a la causa y el efecto, pero la asimilación de la potencia al objeto es mayor en cuanto a la perfección.

9. Aún más. Que el alma es aquello que se conoce y por lo que se conoce se prueba del siguiente modo. El alma separada y unida al cuerpo es la misma. Ahora bien, el alma separada se entiende a sí misma por su esencia. Luego también unida al cuerpo.

Es verdad. Sin embargo, la esencia del alma no está ordenada naturalmente a informar el entendimiento sino que tiene un modo distinto de ser separada del cuerpo; y, por eso, también tendrá un modo distinto de entender.

Ad solutionem istius argumenti et aliorum multorum notandum est de similitudine quod per eam multi fallunt et falluntur, quia dicit Augustinus expresse in libro De Trinitate quod similitudo est mater falsitatis. Et probat hoc de arbore picta et de arbore vera. Dicunt enim multi: Sicut se habet hoc ad hoc, sic illud ad illud. Unde notandum, sicut dicit Boetius in Thopicis, quod similitudo est rerum differentium eadem qualitas. Et ideo videtis quod in parte congruunt et in parte differunt. Unde male arguitur si in aliquibus est similitudo identitatis, vel unius naturae vel unius generis, et propter hoc arguunt eamdem cognitionem. Unde cognitio aliquorum super similitudinem fundatur. Similiter unio aliquorum fundatur super similitudinem. Ideo quando dicitur: «Omnis cognitio etc.», dicendum quod in cognitione tria inveniuntur, scilicet actus, medium et modus, Et ex partiali similitudine arguunt ipsi omnimodam similitudinem. Et ideo fallunt et falluntur. Et quando dicitur: «Maior est assimilatio etc.», dicendum quod non est verum quia sola similitudo informationis, secundum quod species intelligibilis informat intellectum, intelligibilis est.

Vel sic dicendum quod verum quantum ad causam et effectum sed maior est assimilatio potentiae ad obiectum quantum ad perfectionem.

9. Praeterea. Quod anima sit illud quod cognoscitur et quo cognoscitur sic probatur. Eadem est anima separata et corpori coniuncta. Sed anima separata intelligit se per essentiam suam. Ergo et corpori unita.

Verum est. Tamen essentia animae non est nata informare intellectum. Sed alium modum essendi habet a corpore separata et corpori coniuncta; et ideo etiam habebit alium modum intelligendi.

10. Respecto de esto mismo se dice en el primero *De causis* que toda inteligencia entiende su esencia. Pero el alma es la ínfima en el género de las inteligencias. Y allí mismo en el *Comentario* se dice que la inteligencia, cuando conoce se esencia, conoce las demás cosas. Luego el alma es aquello que se conoce a sí mismo.

SOLUCIÓN. Hay que decir que eso es verdad en cuanto al alma del mundo, de la que habla el autor allí, porque habla allí de un alma noble, cual no es el alma humana.

O, si el alma humana entiende de ese modo, es verdad no en cuanto a la virtud sino en cuanto a la aprehensión.

11. Y también. Agustín en *De Trinitate* dice que la acción del entendimiento es vida. Ahora bien, para los vivientes vivir es ser. Luego la vida será la esencia. Pero la vida se conoce. Luego el alma se conoce a sí misma por su esencia.

SOLUCIÓN. Hay que decir que habla de modo concreto. «Es vida»; esto es, una cosa que tiene vida. «Esencia»; esto es, una cosa que tiene esencia. Pero digo que el alma se conoce a sí después.

12. En contra está que los actos son posteriores a las potencias, y los objetos posteriores a éstas. Ahora bien, el alma es el sujeto de sus potencias. Luego no se conoce a sí misma posteriormente.

SOLUCIÓN. Hay que decir que los actos son posteriores a las potencias en cuanto al origen, porque los actos proceden de las potencias, pero no en cuanto al conocimiento, porque los actos se conocen antes que las potencias, y por el conocimiento de los actos se llega al conocimiento de las potencias.

13. Más todavía en contra. Las cosas que están en un género remoto difieren más que aquellas que están en un género próximo. Ahora bien, en las que están en el mismo género, la especie de una no conduce al conocimiento de otra, como por la especie del león no se conoce el buey o el hombre, que convienen en el género próximo. Luego por la especie

10. Ad idem dicitur in primo De causis quod omnis intelligentia intelligit essentiam suam. Sed anima est infima in genere intelligentiarum. Et ibidem in Commento dicitur quod intelligentia, quando scit essentiam suam, scit reliquas res. Ergo anima est illud quod cognoscit seipsum.

Solutio. Dicendum quod illud verum est de anima mundi, de qua loquitur auctor ibi quia loquitur ibi de anima nobili, qualis non est anima humana.

Vel, si anima humana sic intelligit, verum est non ad virtutem sed ad apprehensionem.

11. Praeterea. Augustinus in De Trinitate dicit quod actio intellectus est vita. Sed vivere est viventibus esse. Ergo vita erit essentia. Sed vita intelligitur. Ergo anima intelligit se per essentiam suam.

Solutio. Dicendum quod concretive loquitur. «Est vita». Id est, res habens vitam. «Essentia». Id est, res habens essentiam. Sed dico quod anima intelligit se posterius.

12. Contra. Actus posteriores sunt potentiis, et his obiecta. Sed anima est subiectum suarum potentiarum. Ergo non intelligit se posterius.

Solutio. Dicendum quod actus posteri sunt potentiis, quoad originem, quia actus originantur a potentiis; sed non quoad cognitionem, quia actus prius cognoscuntur quam potentiae, et per cognitionem actuum devenitur in cognitionem potentiarum.

13. Praeterea. Ea quae sunt in genere remoto plus differunt quam ea quae sunt in genere propinquo. Sed illa quae sunt in eodem genere, species unius non ducit in cognitionem alterius sicut per speciem leonis non cognoscitur bos vel homo, quae conveniunt in genere proximo. Ergo per speciem intelligibilem non cognoscitur es-

inteligible no se conoce la esencia de una cosa inmaterial. Luego no se conoce a sí misma por una especie abstracta.

SOLUCIÓN. Hay que decir que la proporción no sólo es incierta cuando se hallan en el género próximo sino que también son inciertas cuando se hallan en el género remoto. Y, por tanto, aunque aquélla no sea proporcionada directamente, no obstante lo es indirectamente. O debe decirse de otra manera que el alma no se dice que se conozca por la especie inteligible de la cosa sensible como propia semejanza. Sino por cierta analogía de lo perfectible a su perfección, como también la materia se conoce por su forma.

14. Y también. Cada cosa se conoce por el alma en cuanto está presente al alma. Ahora bien, el alma está presente al entendimiento. Luego se conoce a sí misma por su esencia.

SOLUCIÓN. Hay que decir que no está presente a sí como objeto inteligible que informa al entendimiento. Y, por lo tanto, no se sigue.

15. Más aún. El alma entiende por abstracción del fantasma. Ahora bien, ella no se abstrae a sí misma del fantasma. Luego no se entiende a sí misma de ningún modo, ni por su esencia ni por la especie de otras cosas.

SOLUCIÓN. Hay que decir que es verdad que no se abstrae a sí de su fantasma, sino de una cosa ajena, es decir, del objeto. Y, por tanto, no se conoce por sí propiamente, sino remota e indirectamente.

16. Y también. El alma se entiende a sí misma por su acto. Pero aquel acto tiene otro acto, y aquél, de nuevo, otro. Y así será un proceso al infinito. Luego no se entiende a sí misma por su acto.

SOLUCIÓN. Hay que decir que no es por otro acto sino por el objeto.

17. Y más todavía. Aquello que está despojado de las condiciones individuantes de la materia es inteligible por sí. Es así que el alma es de esta naturaleza. Luego, etc.

sentia rei immaterialis. Sed anima est immaterialis. Ergo non cognoscit se per speciem abstractam.

Solutio. Dicendum quod proportio non solum est incerta quando sunt in genere propinquo sed etiam incerta quando sunt in genere remoto. Et ideo, licet illa non sit proportionata directe, tamen indirecte. Vel aliter dicendum quod anima non dicitur cognosci per speciem intelligibilem rei sensibilis tanquam propriam similitudinem sed per quandam analogiam perfectibilis ad suam perfectionem. Sicut et materia cognoscitur per formam suam.

14. Praeterea. Unumquodque cognoscitur ab anima prout praesens est animae. Sed anima est praesens intellectui. Ergo intelligit se per essentiam suam.

Solutio. Dicendum quod non praesens sibi ut obiectum intelligibilis informans intellectum. Et ideo non sequitur.

15. Praeterea. Anima intelligit per abstractionem a phantasmate. Sed ipsa non abstrahit se a phantasmate. Ergo nullo modo intelligit se nec per esssentiam suam nec per speciem aliorum.

Solutio. Dicendum quod verum est non abstrahit se a phantasmate suo, sed rei alienae, scilicet obiecti. Et ideo non cognoscitur per se proprie, sed remote et indirecte.

16. Praeterea. Anima intelligit se per actum suum. Sed ille actus habet alium actum, et ille iterum alium. Et sic erit processus in infinitum. Ergo non intelligit se per actum suum.

Solutio. Dicendum quood non per alium actum sed per obiectum.

17. Praeterea. Illud quod est denudatum a condicionibus materiae individuantibus est per se intelligibile. Anima est huiusmodi. Ergo etc.

SOLUCIÓN. Hay que advertir que *por sí* se distingue en contraposición a *accidentalmente* [per accidens] y a *por otro*. Por lo cual, debe decirse que está despojada de las condiciones de la materia en cuanto a su ser, no en cuanto a su conocer, porque todo nuestro conocimiento tiene su origen en los sentidos.

18. Más aún. El alma se entiende a sí misma por la esencia o por una especie. Si es por su esencia, tengo ya lo que pretendo. Si es por una especie, entonces ésta o es la misma o es diferente. Si es la misma, así de nuevo consigo mi propósito. Si es diferente, entonces no se entiende a sí misma por su esencia, porque en aquellas cosas que [...] la materia será lo mismo.

La solución se dio más arriba, es decir, porque no se entiende a sí misma con conocimiento propio sino de proporción remota.

19. Más todavía. Como está el sol con respecto al aire, así se halla el entendimiento agente con relación al entendimiento posible. Es así que el sol ilumina inmediatamente el aire. Luego el entendimiento agente informa inmediatamente al entendimiento posible. Luego no entiende por una especie.

SOLUCIÓN. Hay que decir que el aire es proporcionado y, por tanto, la luz es accidental en el aire, porque una cosa es en el sol y otra distinta en el aire, ya que en el sol se dice luz [*lux*] y en el aire se dice luz [*lumen*]. Y, por tanto, aunque de algún modo es semejante, sin embargo, la semejanza no es total.

20. Y también. La ciencia sobre el alma es ciertísima, según el Filósofo en I *De anima*. Pero lo más cierto no se conoce por lo menos cierto. Luego no se tiene conocimiento del alma por otra cosa distinta de ella misma.

SOLUCIÓN. Hay que decir que según el Filósofo el conocimiento del alma es ciertísimo, porque cada uno experimenta en sí mismo que él tiene el alma, y que tiene actos del alma. Pero conocer qué es el alma es muy

Solutio. Notandum quod per se distinguitur contra per accidens et contra per aliud. Unde dicendum quod denudata est conditionibus materiae quoad suum esse sed non quoad suum cognoscere, quia omnis nostra cognitio oritur a sensibus.

18. Praetera. Anima intelligit se aut per essentiam aut per speciem. Si per essentiam, habeo propositum. Si per speciem, tunc illa aut est eadem aut differens. Si est eadem, sic iterum habeo propositum. Si differens, tunc non intelligit se per essentiam quia in eis quae [...] materia idem erit.

Supra solutum est, quia non intelligit se cognitione propria sed proportionis remotae.

19. Praeterea. Sicut se habet sol ad aerem, sic se habet intellectus ad intellectum possibilem. Sed sol immedite illuminat aerem. Ergo intellectus agens immediate informat intellectum. Ergo non intelligit se per speciem.

Solutio. Dicendum quod aer proportionatus est, et ideo lumen in aere est accidentale, quia aliud est in sole et aliud in aere, quia in sole dicitur lux et in aere dicitur lumen. Et ideo licet sit aliquo modo simile non est tamen omnimoda similitudo.

20. Praeterea. Scientia de anima est certissima, secudum Philosophum in primo De anima. Sed magis certum non cognoscitur per minus certum. Ergo de anima non habetur scientia per aliud a seipsa.

Solutio. Dicendum quod secundum Philosophum scientia de anima est certissima quod unusquisque in seipso experitur se animam habere, et actus animae sibi inesse.

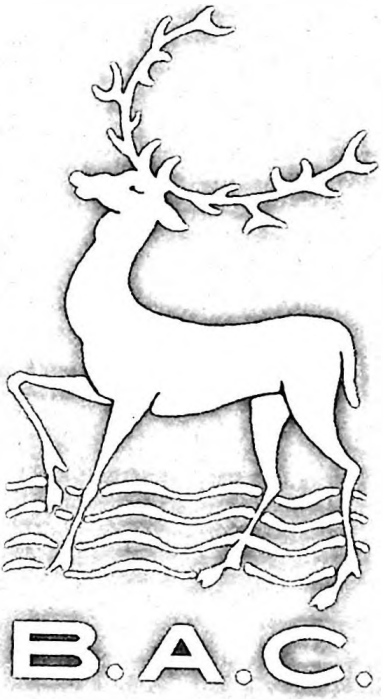
difícil. Por lo cual, el Filósofo añade allí mismo que es absolutamente muy difícil probar algo sobre la misma.

21. Por último. Toda especie por la que nuestra alma entiende es abstraída de los sentidos. Pero ni hay ningún sensible del cual el alma pueda abstraer su quididad o especie. Luego el alma no se conoce a sí misma por alguna semejanza.

SOLUCIÓN. Hay que decir que el alma no se conoce por una especie abstraída de los sentidos como si se entendiese que aquella especie fuera una semejanza del alma, sino porque considerando la naturaleza de la especie de los sensibles se descubre la naturaleza del alma en la que se recibe esta especie, como por la forma se conoce la materia.

SE TERMINÓ DE IMPRIMIR ESTE PRIMER VOLUMEN
DE «OPÚSCULOS Y CUESTIONES SELECTAS», DE
LA BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS,
EL DÍA 15 DE NOVIEMBRE DE 2001, FES-
TIVIDAD DE SAN ALBERTO MAG-
NO, OBISPO Y DOCTOR DE LA
IGLESIA, EN LOS TALLERES
DE IMPRENTA FARESO.
PASEO DE LA DI-
RECCIÓN, N.º 5.
MADRID

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI


B.A.C.

Bibliografía complementaria en la BAC

SANTO TOMÁS DE AQUINO

Suma de Teología
Maior: 5 vols.

Summa Theologiae
Normal: 5 vols.

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA
G. Fraile

Vol. II (1°): *El cristianismo y la filosofía patrística. Primera escolástica*
Normal 190

Vol. II (2°): *Filosofía judía y musulmana. Alta escolástica: desarrollo y decadencia*
Normal 480

LOS FILÓSOFOS ESCOLÁSTICOS DE LOS SIGLOS XVI Y XVII
Selección de textos
C. Fernández
Normal 472

LOS CAMINOS DE LA TEOLOGÍA
L. Martínez
Normal 585

HISTORIA DE LA TEOLOGÍA
J. L. Illanes - J. I. Saranyana
Sapientia fidei 9

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA MEDIEVAL
J. A. Merino
Sapientia rerum 10

LA FE QUE BUSCA ENTENDER
L. Martínez
Estudios y ensayos 17

El pan de nuestra cultura católica

B.A.C.

La edición de *Opúsculos y cuestiones selectas* de Santo Tomás de Aquino se propone dar a conocer un sector importante de sus escritos, donde su genio filosófico y teológico alcanza sus mayores cotas. Con frecuencia, sus estudiosos, cautivados por la perfecta sistematización y transparencia de la *Suma de Teología*, no han reparado en que algunos de sus temas fueron precedidos, simultaneados o continuados en escritos monográficos o en disputas académicas, donde las cuestiones más controvertidas y profundas obtenían su adecuado tratamiento.

La Biblioteca de Autores Cristianos, que precedentemente ha difundido la *Suma de Teología* y la *Suma contra gentiles* entre los lectores de habla hispana, inicia ahora la publicación de opúsculos y cuestiones de Santo Tomás, casi desconocidos incluso para investigadores del pensamiento medieval, pero imprescindibles para conocer íntegramente su pensamiento. La edición bilingüe incorpora por primera vez el texto de la edición leonina de las obras de Santo Tomás, su traducción y edición ha sido encomendada a profesores especializados en las respectivas materias.

EUR 47.50

9 788479 145118